

uredili Snježana Prijic Samaržija i Petar Bojanić

nenad mišćević -
sva lica filozofije



Nenadove nepresušne ideje, ogromno znanje, velika briga za studente, ideje za simpozije i susrete, ljubav za ljude s kojima surađuje, veliki entuzijazam za sve što je lijepo, a iznad svega njegova ljudska širina u pogledima našli su, u meni, kao njegovom kolegi i prijatelju, istinskog suputnika.

Dunja Jutronić

Nalazimo se na točki koja nas uvelike podsijeća na Sokratovu potragu za definicijama stvari, i taj je sokratovski stav nešto što Mišćević uvijek iznova prakticira...U svojim političkim tekstovima Mišćević se pridržava svog stava, koji doista podsijeća na Sokrata, i s oštrinom svog hladnog uma prepituje stručnjake iz različitih područja o problemima nacionalizma, patriotizma, uloge nacionalnih država, samo-odlučivanje naroda, prava na odcjepljenje i samoobranu, i njihovim mogućim alternativama.

Bojan Borstner

Nenad Mišćević – sva lica filozofije

Uredili

Petar Bojanić i Snježana Prijić-Samaržija

Autor bibliografije Nenada Mišćevića i saradnica u izradi zbornika
Martina Blečić

UREDNICI ZBORNIKA Petar Bojanić i Snježana Prijić-Samaržija

NASLOV ZBORNIKA Nenad Mišćević – sva lica filozofije

IZDAVAČ Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju

UREDNIK IZDAVAČKE DELATNOSTI Predrag Krstić

RECENZENTI Vojin Rakić
Michal Sladeček

LEKTURA I KOREKTURA Olgica Rajić

DIZAJN Eugen Borkovsky i Milica Milojević

GRAFIČKA OBRADA Sanja Tasić

TIRAŽ 300

ŠTAMPA COLORGRAFX

MESTO I GODINA IZDANJA BEOGRAD, 2012.

ISBN 978-86-82417-36-1

S A D R Ź A J

Petar Bojanić i Snježana Prijić-Samaržija Uvod

I

[9] *Nenad Mišćević*
Autobiografija (transkript)
Bibliografija Nenada Mišćevića

[29] *Nenad Mišćević*
Moja slika svijeta

II

[61] *Miomir Matulović*
Mišćevićeva kritika nacionalističkog argumenta
iz prava na samoodređenje

[77] *Bojan Borstner*
Sokratska drža ali profesor Mišćević na delu

[93] *Snježana Prijić-Samaržija i Petar Bojanić*
Socijalna epistemologija između revizionizma i ekspanzionizma.
O upotrebama „kontinentalne“ filozofije i o konceptu „razočaranja“
Nenada Mišćevića

[109] *Živan Lazović*
Epistemologija vrline i epistemičko opravdanje

[129] *Dunja Jutronić*
Je li jezična sposobnost izvor jezičnih intuicija?

[143] *Miljana Milojević*
Šta je crveno, ako nije svetlost talasne dužine 630–740 nm?

[159] *Nenad Smokrović*
Logičko znanje i apriorno opravdanje

[173] *Majda Trobok*
Kvaziperceptivna intuicija i njena uloga
u spoznaji aritmetičkih istina

III

[181] *Nenad Mišćević*
Uvod

[181] Odgovor Miomiru Matuloviću

[183] Odgovor Bojanu Borstneru

[186] Odgovor Snježani Prijić-Samaržija i Petru Bojaniću

[190] Odgovor Živanu Lazoviću

[194] Odgovor Dunji Jutronić

[198] Odgovor Miljani Milojević

[200] Odgovor Nenadu Smokroviću

[205] Odgovor Majdi Trobok

Uvod

Ova je knjiga nastala iz želje da se obilježi šezdeseti rođendan Nenada Mišćevića, ukaže poštovanje prema jednom iznimnom filozofskom putu i djelu, te iskaže iskrena zahvala za sve nezaboravne filozofske lekcije, rasprave i razgovore. Knjizi je prethodio znanstveni skup koji smo organizirali u oktobru prošle godine u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu, a na kojemu je sudjelovala većina kolega čiji su radovi uvršteni u ovom zborniku. Osobito smo sretni što, točno godinu dana nakon skupa, objavljujemo zbornik radova u izdanju IFDT. Tako će skup kao filozofski događaj biti izveden iz domena ugodnih sjećanja sudionika, što će ga učiniti stvarnijim i dostupnijim mnogim zainteresiranim čitateljima.

Zbornik se sastoji od tri dijela. Prvi dio sadrži transkribirano uvodno predavanje Nenada Mišćevića na skupu, a koji smo naslovili naprosto *Autobiografija*, i koje, tako ispričano, sadrži neponovljiv dokument spontano probranih sjećanja, od prvog susreta s filozofijom i prvih profesora pa do stavova uglednog profesora filozofije svjetskog glasa. Pored *Bibliografije*, u prvi dio je uvršten i esej Nenada Mišćevića *Moja slika svijeta*, u svakom pogledu izniman pregled njegovih sadašnjih razmišljanja, stavova i teorija. Na dvije karakteristike bismo skrenuli pozornost. Prvo, esej je pisan na način na koji Nenad govori „u“ i „o“ filozofiji: kristalno jasno, životno, svakodnevno sa željom da ga se razumije, a ne da docira, instruiira, pozira ili indoktrinira. Daleko je to od uobičajenih naglašeno sofisticiranih, visokoparnih i užtogljenih intelektualističkih tekstova i istovremeno daleko iskrenije, bogatije idejama, filozofskim uvidima i znanjem. Nenad Mišćević ne zavodi pomodnim i popularnim filozofskim nekonzistentnostima, on je nadasve ozbiljan i epistemički odgovoran filozof. Drugo, repertoar tema o kojima piše uvelike nadilazi uobičajene uspješne filozofske karijere. Većina filozofa ima svoja područja filozofske ekspertize i interesa, ali Mišćevića zanima sve, njegova je filozofska erudicija impresivna. Nesvakidašnjom radoznanosti i intelektualnom širinom, Mišćević na najbolji način oprimjeruje svoj ideal epistemičke vrline. Drugi dio zbornika sastoji se od radova koje su napisali Nenadovi prijatelji i kolege. S većinom surađuje i debatira već desetljećima. Složili smo radove slijedom tema koje Mišćević izlaže u svojoj slici svijeta, od stavova u filozofiji politike i prava te socijalnoj filozofiji preko epistemologije, filozofije jezika, filozofije uma do logike i filozofije matematike. Naprosto, teško je bilo slagati članke prema kriteriju veće tematske zastupljenosti u Mišćevićevu opusu ili pak filozofske usredotočenosti. Nenad Mišćević, posve iznimno, promišlja i piše o toliko širokom spektru tema i problema da je nemoguće rangirati

područja filozofskog interesa. Miomir Matulović raspravlja teze koje Mišćević iznosi u knjizi 'Nacionalizam', a posebno se polemizira s Mišćevićevom kritikom nacionalističkog argumenta utemeljenog na pravu na samoodređenje. Bojan Borstner postavlja pitanje uloge filozofa u društvenom kontekstu, konstatirajući da je Mišćević na Sokratovom tragu onih koji teorijski analiziraju pojave i pokušavaju na teorijski način ukazati na puteve njihova razrješavanja. Snježana Prijčić-Samaržija i Petar Bojanić ukazuju na specifičnost Mišćevićevog filozofskog putovanja, od studenta kontinentalne filozofije koji se konvertira u analitičkog filozofa kako bi se posljednjih godina vratio temama i autorima kontinentalne filozofije u težnji da se iznađu točke pomirenja. Kritički ipak razmatraju Mišćevićev pokušaj pomirenja Foucaultovih stavova o istini i znanju sa stavovima suvremene socijalne epistemologije. Živan Lazović iz spektra Mišćevićevih tema odabire epistemologiju vrline. Iako kritički sagledava ovaj pristup epistemičkom opravdanju vjerovanja, identificira Mišćevićevu tezu kao pripadnu donekle prihvatljivijoj poziciji epistemologije vrline u širem smislu riječi, jer vrlinama ipak ne pripisuje suštinsku ulogu u definiranju epistemičkih pojmova. Dunja Jutronić piše o jezičnim sposobnostima kao izvoru jezičkih intuicija. Nasuprot Mišćevićevom stavu, ona pokušava dokazati da jezičke intuicije ne proizlaze direktno iz jezične sposobnosti već iz naknadnog uvida središnjeg procesora o jezičnim podacima. Miljana Milojević izbire temu filozofije uma, o naravi i opažanju boja, kojom se Mišćević godinama bavio. Priznaje Mišćeviću da uspješno teorijski rješava probleme objektivističkih teorija neprimarnih kvaliteta kao što je boja, ali pokazuje da njegovo pomirenje dispozicionalizma i standardne naturalističke teorije reprezentacija otvara neke druge probleme, za koje ona pokušava ponuditi rješenja. Nenad Smokrović obrađuje temu opravdanja logičkog znanja, odnosno pitanje posjeduje li naivni subjekt znanje o logičkim činjenicama koje mu je dano na implicitan i nerefleksivan način. Iako se u većini stavova slaže s Mišćevićem, umjesto Mišćevićeve kritike i odbacivanja konceptualizma, skloniji je stanovitoj rekonstrukciji konceptualističkih ideja. Majda Trobok piše o jednom od osnovnih problema u filozofiji matematike, epistemičkom problemu spoznaje matematičkih objekata i kritički se osvrće na teze koje nudi Mišćević, posebice vezane uz ulogu intuicija u tom procesu spoznavanja. U trećem dijelu, Nenad odgovara svojim sugovornicima, uz puno uvažavanje njihovih pristupa.

Sigurni smo da smo ovim zbornikom tek otvorili i načeli istraživanje i raspravu o Mišćevićevom filozofskom opusu. Zahvaljujemo Nenadu Mišćeviću na ugodnoj suradnji u pripremi zbornika. Zahvaljujemo svim kolegama koji su sudjelovali na skupu kao izlagači ili debatanti, zahvaljujemo svim autorima na radovima u zborniku. Zahvaljujemo posebno kolegici Martini Blečić, koja je pomogla u organizacijskom dijelu priređivanja ovog zbornika.

Petar Bojanić i Snježana Prijčić-Samaržija

Autobiografija

NENAD MIŠČEVIĆ

Hvala na pozivu, i na poticaju da ispričam nešto o svome bavljenju strukom.¹ Započeo bih svojim prvim susretom s filozofijom. Bilo je to u gimnaziji, gdje mi je predavao profesor imenom Ivan Kvakić, uvijek u besprijekornom svijetlom odijelu i s leptir-mašnom. Sve đake u školi oslovljavao je s „vi“ i to poštovanje, taj odnos pomalo ironične ravnopravnosti s nama klincima – silno su me impresionirali. On je vodio marksističku sekciju. Ja, štreber, odmah sam se u prvom razredu gimnazije bio pridružio toj sekciji. Kvakić je pitao bi li netko izložio kakav referat. Ja sam oduvijek volio držati referate. (U prvom razredu osnovne slali su me uokolo po razredima da pričam priču o Cipliću Njuškaliću. Tako je krenulo i održalo se do sada.) Javio sam se za izlaganje jer sam imao jednu knjigu kod kuće koja bi se tematski uklopila u sekciju. Izvukao sam ju s tavana. Onima među vama koji se sjećate tih marksističkih dana bit će poznata. Radilo se, naime, o *Historiji SKPB*, najgoroj staljinističkoj informbiroovskoj knjizi koju možete zamisliti. A ja spremio mali pregledni referat iz toga. I profesor, nakon što je mirno saslušao moje izlaganje, kaže mi u četiri oka: „Čujte, znate što, možda niste najsretniju knjigu uzeli.“ Ja, naravno, pojma nisam imao što predstavljam i o čemu govorim. I veli on: „Ima drugih knjiga“. I dao mi je nekakvu knjigu, ali to nije bilo to. Majka mi je bila profesorica engleskog i ruskog pa sam se ja iz inata htio baviti prirodnim znanostima. A i sviđala mi se profesorica biologije. Pitao sam stoga Kvakića: „Dobro profesore, vi predajete filozofiju – što je ta filozofija koju predajete?“ A on mi je rekao: „Imamo knjiga o tome, ali nije to još za tebe, pusti, još si mali.“ I ja uzmem na njegov nagovor Russelovu *Istoriju zapadne filozofije*; bila je to „debela“ smeđa knjiga koje će se sjetiti stariji među nama. I ja to krenem čitati 1965. godine, s nepunih petnaestak godina. I nakon što sam pročitao prvih sto stranica znao sam da se time želim baviti u životu. I došao sam profesoru i rekao da bih ja *to*. To je to! Mama se ljutila jer je željela da se bavim jezicima i književnošću, biologica je takva kakva je, privlačna, ali ja želim ovo. I on me uzeo zaozbiljno i kroz cijelo moje gimnazijsko obrazovanje poučavao me filozofiji. I onda je u priču uletio još jedan profesor, šef moje majke na poslu, koji

¹ I hvala Martini Blečić, koja je transkribirala usmeno izlaganje i uredila ga.

je bio filozof. Zvao se Franjo Starčević. I njih dvojica su me cijelu srednju školu poučavala filozofiji. Postao sam član filozofskog društva kao maturant – vjerojatno najmlađi član Hrvatskog filozofskog društva. I bilo mi je lijepo.

Velika romantična priča u to vrijeme bio je *Praxis*. Kada sam pohađao četvrti razred srednje škole, taman su iz Partije izbacivali Gaju Petrovića, a beogradsko krilo *Praxisa* je letjelo s fakulteta i prelazilo na Institut. To mi je djelovalo silno romantično – progonjeni filozofi. Bio sam ponešto aktivan u Savezu omladine i rekao sam da neću u Partiju kad oni iz nje izbacuju filozofe. I onda me '68. godine, kada sam imao 17 i pol godina, jedan prijatelj i slikar, boemčina kod kojega se išlo družiti i veseliti na Korčulu, poveo sa sobom. Ja sam tako mlad uletio u najbolje dane Korčule, u tjednu kada su tamo boravili Bloch, Marcuse i Habermas; on koji je tada bio sasvim mlad i na plaži mi je na njemačkom objašnjavao nešto što nisam uopće razumio. Tek su mi kasnije ostali otkrili s kim sam razgovarao.

Jedne večeri smo skupa sjedili za stolom. Marcuse je sjedio na čelu stola i malo se napio. Mi „bebe“ smo sjedili na drugom kraju. Bio je pijan i poželio je pjevati, kao pravi revolucionar, ruske revolucionarne pjesme. Pjevao je „Kaljinku“ i lupajući držao ritam. I to je izgledalo revolucionarno. Drugo jutro, prolazio sam kraj plaže i sreo Kostasa Axelosa, koji je na ogromnom tranzistoru slušao vijesti na grčkom. Pitao sam ga, na njemačkom, što se događa, na što mi je kazao da su ruske trupe ušle u Čehoslovačku. Bilo je to, dakle, jutro nakon „Kaljinke“. Naravno, što će drugo filozofi učiniti nego potpisivati peticiju, nakon čega će se, naravno, tenkovi povući. I tu je bila cijela mađarska ekipa, Lukacsevi učenici, koja ju je potpisala; kada se to društvo vratilo u Mađarsku, svi su dobili otkaze. Tako je skoro cijela Lukacseva škola završila u Americi. To je priča s Korčule, gdje sam uletio u marksističko-humanističku žurku na njenom vrhuncu sa svojih 17 i pol godina. Zadnje funkcionalne trzaje te priče uspio sam proslaviti tamo.

Zatim sam se u Zagrebu susreo s jakim heideggerovskim utjecajem. Politički sukob odvijao se u trokutu. Na jednoj njegovoj strani nalazio se Vanja Sutlić (nama intelektualni bog, najbolji heideggerovac koji se, nažalost, prodao Partiji i pomalo pomagao progoniti ljude); sprijateljio sam se s njegovom kćerkom Ivanom, koja je kasnije, u teškim vremenima, godinama za hrvatsku televiziju pametno i objektivno izvještavala iz Beograda. Na drugoj, Danilo Pejović, koji je usprkos imenu i prezimenu malo zakrenuo u hrvatski nacionalizam. Na trećoj se nalazio *Praxis*, koji je vodio Gajo Petrović. Taj trokut je predstavljao ponudene opcije. Meni je intelektualno Sutlić bio najbliži, moralno praksisovci, a po liniji povijesti, filozofije i kulture Pejović. Međutim, cijela je priča dosta brzo išla nizbrdo. Prva godina je bila uzbudljiva, makar mi je izgledalo da su ljudi već tada bili jako umorni. To što su tada pričali nije bilo tako dobro kao njihove knjige koje sam čitao za maturu. I tu je uletjela srednjoškolska stipendija za Chicago na temelju koje sam, nekim čudom, uletio na University of Chicago.

To je bila druga velika prijelomna točka u mom filozofskom razvoju. Tada je najveća filozofska faca u Chicagu bio Ricoeur. Chicago je bio kontinentalni fakultet s vrlo jakim filozofskom teologijom koja je nosila filozofiju. Analitičari će

se sjetiti prepiske između Carnapa i Quinea, u kojoj se prvi žali drugome da mu je u Chicagu grozno – svi rade neotomizam ili kontinentalnu filozofiju a glavni mu je neprijatelj Richard Peter McKeon, koji je odlazio u mirovinu taman kada sam ja došao u Chicago. Chicago je u moje doba bio tvrđava jake kontinentalne i grčke filozofije. Ja sam u godinu dana naučio i posložio si u glavi više nego ikada do tada, a imao sam 20 godina. Prvi put sam vidio tako veliku biblioteku. Tako se možda osjećao Avicena kad ga je njegov vladar kojega je izliječio bio pustio u biblioteku, ali naravno bez kopirke, pa je ovaj naučio cijelu knjižnicu napamet i tako je postao filozof. Ja nisam to uspio napraviti, ali bilo je beskrajnog čitanja tih nikad prije viđenih knjiga. I Paul Ricoeur me usmjeravao i poučavao. To je bila nevjerojatna godina u Americi koja mi je promijenila život. Vratio sam se natrag kući, ali bilo mi je grozno.

Bila je to 1971. i imali smo s jedne strane politiziranu priču na nacionalnoj osnovi, a s druge čuvene profesore marksiste, praksisovce, koji su bili razočarani. Bilo je jasno da je glavna aktivnost u romantičnijoj filozofiji postalo opijanje – ne shvaćаш tragediju bitka ako nisi pijan svaku večer. (Pitao sam se zašto u Chicagu nitko na odsjeku nije bio pijan. Imali smo tamo doduše demonstracije i skoro su me poslali doma jer nisam smio kao gostujući student sudjelovati u njima. Ipak, svi su bili trijezni, možda se samo malo travice pušilo.) A kod kuće je sve plavio val razočaranja, utapanje tuge u alkoholu, dok su među ljudima koji su nam tada još uvijek bili bogovi vladale beskrajne svađe. Tako da sam zadnje dvije godine studija u Zagrebu proveo u stalnom procesu razočaranja. Zadnju godinu sam od doktora dobio papir da sam bolestan i prosjedio sam je kod kuće u Rijeci; nije mi se dalo više na nastavu. Jedan od rezultata toga bio je da nisam dobio posao u Zagrebu. Profesori su nekako shvatili da neću biti poslušan, da im se ne mogu više diviti, da su me Ricoeur i Chicago pokvarili i da mi zato više nisu bogovi. (A imali su cijelu jednu šihitu mojih kolega kojima su bili bogovi. I sasvim razumno su im dali prednost.) Tako da mi je do 1974. godine postalo potpuno jasno da Zagreba vidjeti neću. To su bile moje formativne godine protkane velikim oduševljenjima i razočaranjima.

Ravno sa zadnjega ispita otišao sam u Pariz sa stipendijom i na Ricoerov poziv. Imao sam djevojku Vesnu, koja je studirala filozofiju i francuski (prevela je Helvetiusa na hrvatski), i navijala za odlazak pa se sve savršeno poklopilo. Ona me učila francuski. Tamo je međutim situacija bila drugačija, a mene je uhvatio freudovski val pobune protiv oca, naravno Ricoeura. Taman kad sam se nekako, s mojim početničkim francuskim, uživio u Ricoerov seminar, ispalo je da je tamo u Parizu glavna i svježa filozofska novost Derrida, koji je bio u jakom sukobu s Ricoeurom. Unatoč tome, ili možda baš zato, odlučio sam otići kod Derride, a onda i k Foucaultu na seminar. I tako su mi dvije velike pariške filozofske ljubavi postale Foucault i Derrida. Deleuze je bio treći. On mi se silno sviđao kao čovjek – bio mi je daleko najprijateljskiji od te trojice, najmanje se vidjelo da je veličina. Kako sam čitao i visio na njihovim seminarima i diskutirao, tako sam pisao članke. Oni su izašli u mojoj prvoj knjizi – *Marksizam i*

post-strukturalistička kretanja. Pisao sam o Althusseru, Deleuzeu i Foucaultu. (Usput rečeno, ja sam kod kuće bio stalno razmišljao da li da uđem u Partiju ili ne jer sam se lomio da vani ljevičarim, a doma ne pristajem na tu gestu. Čovjek koji mi je rekao „nemoj ići“ bio je Louis Althusser. Rekao sam mu da imam problem – rado bih u partiju, ali mi se s druge strane gadi, na što mi je on rekao „drugi kolega, meni je partija pojela cijeli život, nemojte da ga pojede i vama.“ To nikad neću zaboravit, spasio me.) To je izdao Marksistički centar u Rijeci. Činilo mi se da neće imati nikakvu distribuciju pa sam se iznenadio kada sam shvatio da ljudi tu knjigu čitaju. Mislim da je to bila prva knjiga u Hrvatskoj o tim temama. Praktički u isto vrijeme u *Idejama* se pojavio i *Govor drugoga*. (*Ideje* su skupljale sve mlado što je pisalo o filozofiji. Ja sam se bio *rasentimentalio* kada sam izvukao stvari koje je radio Zoran Đinđić. Njega više nema. Žižek je taman u isto vrijeme na istom mjestu bio objavio svoju knjigu.) Onda je taj veliki dug Derridi (a postao sam praktički deridovac) završio u *Bijelome šumu*. To nije knjiga o Derridi. To su moje filozofske fantazije inspirirane Derridom. *Marksizam i post-strukturalistička kretanja* bila je knjiga o mojim pariškim profesorima. *Bijeli šum* bio je o raznim stvarima inspiriranim Derridom, o Adornu, Schellingu i Vicu. S Vicom sam poslije imao sreću. Pozvali su me da održim predavanje u Dubrovniku. Pojma nisam imao kome govorim, a morao sam to učiniti na njemačkom. I u prvom redu sjedi Gadamer. Ponadao sam se da me neće slušati, no čim sam otvorio usta i počeo govoriti, on je otvorio bilježnicu i počeo pisati. Osjetio sam daleko veći strah od onog na bilo kojem ispitu na kojem sam bio. Završilo je pristojno. Šetali smo skupa tri dana po Dubrovniku – nikad toliko nisam hodao.

Tada sam dobio posao u Rijeci – nekakvo predavanje marksizma na Medicinskom fakultetu, ugodnom i gostoljubivom. No glavni posao je bio taj da piješ vinjak s intelektualcima iz Komiteta Partije. To sam izdržao dva i pol mjeseca i onda sam se spakirao i glavom bez obzira pobjegao od predmeta koji je bio u stvari komitetska veselica i započeo predavati filozofiju u Zadru, gdje sam ostao do 1993., do Maribora. To je bila prva runda.

Druga runda bila je puno duža. Budući da sam u Francuskoj imao prijavljen doktorat, koji nikada nisam dovršio, dobivao sam stipendije i u Zadru su me puštali da putujem gore-dolje. Na jednom od tih boravaka u Parizu 1978. godine stvari su mi tamo počele izgledati sve kiselije. Sada kada gledam unatrag, mislim da problem nije bio u meni nego u sceni. U to vrijeme stručna filozofska strana Derride, Deleuzea i dijelom Foucaulta jako se zakomplicirala. Nivo je bio dobar, zahtjevi su bili jako visoki. Malo je to bilo kruto, nefleksibilno. Međutim, počela je jedna faza kad se ta poststrukturalistička filozofija odlučila na neki način prodati u masovniju kulturu. Prva šihla toga, prije Badioua i njegovih, bila je sastavljena od ljudi koji su sebe zvali „novi filozofi“, *nouveaux philosophes*. Uz to, čovjek koji je napustio vrlo stručne stvari da bi napravio tržišno prihvatljivu teoriju bio je Francois Lyotard. Ja sam bio totalno šokiran time; na to sam gledao kao na prostituiranje filozofije. Novi filozofi, među kojima Bernard H. Levy, uzimali su najlakše komadićke iz poststrukturalističke priče i pakirali ih za široku javnost. (Nisam se

ni na političkoj razini slagao s njima, no to je bilo manje bitno.) To je bio početak nastajanja postmoderne pop-filozofije. Tada nisam znao da je počeo još jedan složeni proces, seoba poststrukturalizma u SAD. (To mi danas izgleda slično stvarima koje su se događale u Ateni u kasnom helenizmu: imate kulturni centar, grad koji je politički postao nula i koji financijski nije središte svijeta. Imate Rimsku republiku, gdje možeš prodati svoju filozofiju ako je malo prilagodiš. Stoici, koji su bili pametni ekscentrici i koji su prodavali najekscentričnije ideje, odjedanput u Rimu počinju prodavati vrlinu radničku, politički tvrdi republikanizam. To je prijelaz s grčkog stoicizma do Cicerona. Izgleda da se ista stvar počela događati u Francuskoj sa SAD-om.) Dakle, naprosto su svi ti ljudi koji su u Francuskoj tjerali strogu filozofiju u Americi su upali u to što su kasnije postali kulturalni studiji, zatim rodni, pa rasni studiji – dakle, kulturalnopolitički studiji, gdje je kompletni stručni red filozofije potpuno nestao, a glavne su se filozofske ideje pretvorile u gomilu frazetina koje su se ponavljale. Amerika im je nudila novac i mogućnosti i odjedanput su autori – koji su kod kuće bili užasno strogi i koji su odbijali razgovarati s tobom ako ne znaš barem njemački i grčki – u Americi prodavali miks psihoanalize, književnosti i politike koji je imao sve manje veze s filozofijom. Ja sam uletio 1978. u prvu fazu toga procesa, i sjećam se koliko me to šokiralo.

A onda se dogodila i druga stvar – otkrio sam analitičku filozofiju. Na Ricoeurovom se seminaru ponešto radila engleska filozofija jezika, Wittgensteinovo nasljeđe iz francuske kontinentalne perspektive. Bile su tamo pametne i simpatične kolegice koje su čitale Quinea i koje su mi ga dale u ruke. Nisam razumio apsolutno ništa, međutim, razočaran cijelom tom postmodernističkom scenom, jednog sam dana u ruke uhvatio Austina. Tema uopće nije bitna, radilo se o knjizi *Sense and Sensibilia*, a osvojio me njegov stil. Bio sam dobar Derridin đak, naučio sam tehniku koja se sastojala u dekonstruiranju metafizike – pitanje je bilo kako ćeš je dekonstruirati, svatko je imao svoj način. Derrida je imao ideju da se ona dekonstruira ironično. Zavučeš se Schellingu pod kožu, bockaš u njegove metafore, preokrećeš ih i ironiziraš njegovu priču, dodaš malo psihoanalize i podmećeš mu razne stvari kako bi se vidjelo da je on zapravo, ni kriv ni dužan, žrtva metafizike. Mene je to zabavljalo sedam-osam godina, ali nakon nekog vremena mi se počelo činiti nekako nepošteno. Dakle, imate oko 1808. tog jadnog Schellinga, kojem je taman obitelj umrla od difterije, on je postao vrlo religiozan i napustio filozofiju prirode jer nije uspio izliječiti obitelj. I Schelling sjedi i otvoreno razmišlja o tome što mu je Bog jučer rekao. Ja sjedim sto i pedesetak godina kasnije i podlo se zezam čitajući ga, s tim da nikad ne izložim sebe i ne kažem što mislim. To mi se nije sviđalo, bilo je podlo i veliki filozofi to nisu radili.

Uzimam Austina i čitam kako on misli da je nešto nonsens iz tih i tih razloga, po točkama. Očigledno se moglo filozofiju i tako promišljati. Ne moramo se skrivati iza metafora, stilskih cirkusa, erudicije ako je imamo. Možemo izravno u lice reći što mislimo. I pitam tu prijateljicu, koja je znala nešto više o tome, zove li se to analitička filozofija i radi li se to stvarno tako, na što je potvrdno odgovorila. Ja sam znao da u Beogradu to postoji, ali nisam nikad pretjerano

njuškao oko toga. Rekao sam joj da bih ja to htio naučiti. I pitam ju što da čitam jer nisam znao od kuda krenuti. Njezin muž je bio atomski fizičar koji se družio s matematičarima i sličnim. Znala je, stoga, što je *šminka* u tim krugovima. Kaže, upravo je izašla jedna knjiga koju bi bilo dobro da pročitaš. Radilo se o knjizi *Frege* Michaela Dummetta. Ja naravno, blesav, kupim knjigu. Tada nisam znao što je kvantifikator. Otvorim je i Dummett tvrdi kako je jasno da kvantifikator nije nikad primaran u odnosu na logičku konstantu! Novu godinu '79. dočeka sam u Parizu u hladnom sobičku, čitajući Tarskijevu teoriju istine (*Pojam istine za formalizirane jezike*), i pogađam što bi to bila „sekvencija koja se od dane sekvence razlikuje na i-tom mjestu“. To je bio moj ulazak u labirint analitičke filozofije.

Dakle, shvatio sam, za razliku od svojih kolega, da ne mogu poći od matematike i logike, koje treba učiti desetak godina, već da unutar filozofije moram naći nešto gdje mogu nešto i sam napraviti. Toliko sam bio razočaran cijelom postmodernom unutar kontinentalne da sam odustao od doktorata u Parizu, iako je rukopis o Schellingu bio praktički gotov. I onda mi je prijatelj Matijaž Potrč rekao da u Ljubljani ima netko kod koga mogu doktorirati na stvarima vezanim uz jezik koje nisu striktno logičke. Ja sam zapravo sebi sam to otkrio i našao jer mi nije imao tko pomoći u toj prvoj fazi. Onda mi je u pomoć bio priskočio Neven Sesardić. On je bio prva osoba koju sam u Zagrebu mogao pitati za informaciju i krenuo sam raditi priču o globalnom djelovanju. Iz toga je nastao doktorat koji nikad nije objavljen na izvornom jeziku (objavljen je na slovenskom). Nećete vjerovati da su me sada nagovorili (moja studentica i izdavač Kruzak) da prema toj disertaciji počnem raditi knjigu čije bi objavljivanje bilo korisno za studente. Ako bude sreće, ovo će biti ažurirano i za godinu dana bi trebalo biti predano u tisak. To je moja prva priča iz analitičke filozofije.

Druga faza bila je obrat iz jezika u teme vezane uz kogniciju i uz kognitivnu psihologiju. Georges Rey, koji je studirao kod Chomskog i Fodora, došao je u Zadar na godinu dana jer je htio pobjeći iz SAD-a zbog privatnog problema. Tu je krenuo taj jedan niz. Započeo sam tada intenzivnu suradnju s beogradskim kolegama i prijateljima. Počeli su zajednički simpoziji i nalaženje. Postojao je i filozofsko-politički kontekst. Bili su to Jugoslavensko filozofsko društvo i Savez filozofskih društava Jugoslavije, gdje sam najprije bio član upravnog odbora, pa i predsjednik u jednom mandatu *de jure* i *de facto*, a u drugom sam bio predsjednik *de facto*, *de jure* je bio predsjednik kolega. To je bilo šest-sedam godina intenzivne zajedničke jugoslavenske filozofske priče, koja se dobrim dijelom odvijala u Beogradu ili iz Beograda. Od ljudi koji više nisu među nama, bio je tu Saša Kron, veliki prijatelj Zadra po raznim linijama. Tako sam se došetao do normalnih stvari koje danas radim u analitičkoj filozofiji. U to vrijeme nastala je moja knjiga *Jezik i misao*, u kojoj razmatram pitanje primarnosti jezika ili misli. Tu sam se odlučio za *retro* poziciju prema kojoj je jezik primaran. (Međutim, nije to strašno jer, kao što znate, u filozofiji se sve tvrdnje obrću svakih 20 godina. Nešto što je u devedesetima bilo *retro* 2010. postaje moderna i aktualna stvar.) U to sam doba negdje stvarno postao analitičar.

Upao je tu James Robert Brown, koji nam je govorio o misaonim eksperimentima. On je branio platonizam i tvrdio da u misaonim eksperimentima vidimo platoničke apstraktne predmete. Htio sam mu se inatiti, jer mi je to išlo na živce. Iz tog je inata nastalo nešto čime se bavim već skoro dvadesetak godina. Najnovije je to da sam počeo proučavati velike misaone eksperimente u političkoj filozofiji, te sam došao do teze da je cijela Platonova *Država* jedan veliki misaoni eksperiment iz političke filozofije. (I izvan filozofije postoje takvi megamisaoni eksperimenti: Condillac traži da zamislite da ste robot [on kaže „kip“], koji dobiva jedno po jedno osjetilo. Iz toga je napravio misaoni eksperiment iz filozofije percepcije iste veličine kao što je *Država*.) Sad intenzivno radim na temi političkih misaonih eksperimenata, nadam se knjizi na tu temu. O političkoj filozofiji pričam dosta u sljedećem tekstu. Uz misaone eksperimente sam se oko milenijskog prijeloma bio oštro bacio na epistemologiju i pitanje apriornog i aposteriornog znanja. I opet se pokazao jako dobar recept, kako bi Brecht rekao, da su pobijeđeni od jučer pobjednici za sutra, barem kad je o modi riječ. Pozicija koja je 2000. bila *retro* (ona da je apriorno znanje vrlo sumnjiva stvar), 2010. je upravo ulazila u modu, a *a priori* je izlazilo iz mode. (Srećom mi na ovim prostorima uvijek kasnimo pa smo uvijek taman spremni za iduću, povratnu, fazu.)

Zadnjih nekoliko godina ponovno razmišljam o kontinentalnoj filozofiji. Kod nas je tu ulogu igrao niz slučajnosti. Rijeka i Maribor su slučaj onoga što se u biologiji zove evolucija migracijom – jedna skupina živih bića neke vrste se naseli na izolirani otok ili neki drugi prostor, množi se međusobno, i tako nastane potpuno nova vrsta. Kod nas je migracija analitičara počela oko rata. U Zagrebu i Ljubljani situacija je bila miješana – kontinentalci su bili većina, a analitičari su bili manjina; glavna interakcija je bilo neprekidno kontinentalno-analitičko svađanje. Mi smo u Zadru bili mirno radili analitičku, a u Sloveniji je funkcionirala samo Ljubljana. Onda je mene otjeralo iz Zadra, i nekoliko je kolega napustilo odsjek u isto vrijeme. Tada se za mene na vidiku pojavila Slovenija. Pozvali su me u Maribor, da bi mogli tamo osnovati Odsjek za filozofiju. Tako je krenuo slovenski analitički odsjek. U Ljubljani su kontinentalci prilično pritisli zatući analitičku u Ljubljani. I tako je došlo do potpunog grananja po pokrajinama – centar Slovenije je kontinentalan, Štajerska je analitička. Nakon toga su ti događaji imali svoju reprizu u Hrvatskoj. Sesardić, koji je stvarno bio izvanredan, posvađao se sa svima na odsjeku, odnosno svi su se posvađali s njim. Negativna energija je bila tolika da ga je odbila do Hong Konga. Tako je u Zagrebu bilo došlo do analitičke pauze. Rijeka se početkom milenija polako etablirala kao analitički odsjek. Sada se analitički potencijal pomalo razvija u Zagrebu u Institutu za filozofiju.

Na Rijeci i u Mariboru su se onda stvari za mene preokrenule. Moji totalno istrenirani prijatelji i kolege, analitičari koji rade samo analitičku, sad me pitaju: „Čuj, ti jako dobro znaš kontinentalnu, je l' bi ti to predavao?“ To se onda poklopilo s nekim prijateljstvima i potpuno neočekivanim odnosima. Pristao sam i tako sam se pomalo ponovo obreo u kontinentalnoj: uvidio sam da se tu može

napraviti velika sistematska priča o tome kako su se te filozofije razdvojile. Sad pomalo radim na tome; vidjet ćemo rezultat.

Transkripcija Martina Blečić

Bibliografija Nenada Miščevića

KNJIGE

Marksizam i post-strukturalistička kretanja: Althusser, Deleuze, Foucault (1975), Rijeka: Marksistički centar.

Govor drugoga: ogledi iz filozofske hermeneutike (1977), Beograd: Mladost.

Bijeli šum: studije iz filozofije jezika (1978), Rijeka: Rijeka.

Filozofija jezika (1981), Zagreb: Naprijed.

Jezik kot dejavnost: John Langshaw Austin (1983), Ljubljana: Univerzum.

Od misli do jezika (1987), Rijeka: Izdavački centar Rijeka.

Radnja i objašnjenje (1988), Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Uvod u filozofiju psihologije (1990), Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.

Rationality and cognition: against relativism-pragmatism (2000), (Toronto studies in philosophy) Toronto: Buffalo: London: University of Toronto Press.

Nationalism and beyond: introducing moral debate about values (2001), Budapest: Central European University Press.

Filozofija za gimnazije (2002), ur. Nenad Miščević, Božidar Kante, Friderik Klampfer, Boris Vezjak, Tine Logar i Bronislava Aubelj, Ljubljana: Mladinska knjiga.

Filozofija jezika (2003), Zagreb: Jesenski i Turk.

Nacionalizam – etički pogled (2006), Zagreb: KruZak.

ZBORNICI

Plastički znak: zbornik tekstova iz teorije vizualnih umjetnosti (1982), ur. Nenad Miščević i Milan Zinaić, Rijeka: Izdavački centar Rijeka.

Namjera i čin: zbornik tekstova iz teorije činjenja (1983), ur. Nenad Miščević i Nenad Smokrović, Rijeka: Izdavački centar Rijeka.

Kontekst i značenje (1987), ur. Nenad Mišćević i Matjaž Potrč, Rijeka: Izdavački centar Rijeka.

Kompjutori, mozak i ljudski um: zbornik tekstova iz teorije umjetne inteligencije (1989), ur. Nenad Mišćević i Nenad Smokrović. Rijeka: Izdavački centar Rijeka.

Filozofija psihologije: zbornik tekstova (1993), ur. Nenad Mišćević i Snježana Prijjić-Samaržija, Rijeka: Hrvatski kulturni dom.

Fizično in psihično: uvod v filozofijo psihologije (1998), ur. Nenad Mišćević, Olga Markić i Boris Bezjak, (Dialogi, let. 1, knj. 1), Šentilj: Aristej.

Nationalism and ethnic conflict: philosophical perspectives (2000), ed. Nenad Mišćević, Chicago: Open Court.

Between Logic and Reality: Modelling Inference, Action and Understanding (2011), eds. Nenad Mišćević, Majda Trobok i Berislav Žarnić, Dordrecht: Springer.

ČLANCI I POGLAVLJA U ZBORNICIMA I KNJIGAMA

F. W. J. Schelling: Od dijalektike do hermeneutike (1972), *Ideje: jugoslovenski studentski časopis za teoriju savremenog društva*, ISSN: 0350-6339, god. III, 5–6, str. 205–220.

Filozofija povijesti G. Deleuzea (1972), *Ideje: jugoslovenski studentski časopis za teoriju savremenog društva*, ISSN: 0350-6339, god. IV, 4, str. 133–146.

Vrijednosti filozofijske istine (1976), *Theoria: časopis Filozofskog društva Srbije*, ISSN: 0351-2274 - 19, 1–2, str. 9–18.

Zamjene subjekta: jezičke funkcije u Dekartovim meditacijama (1977), *Delo: mesečni časopis za teoriju, kritiku i poeziju*, ISSN: 0011-7935 - god. 23, knj. 23, br. 6, str. 47–64.

Šest funkcija filozofijskog diskursa (1977), Zadar: Radovi Filozofskog fakulteta.

Budućnost kao nemoguće (1977), *Theoria: časopis Filozofskog društva Srbije*, ISSN: 0351-2274- 3–4, str. 63–67.

Struktura filozofije povijesti (1978), *Ideje: jugoslovenski studentski časopis za teoriju savremenog društva*, ISSN: 0350-6339.- god. IX, br. 3, str. 37–50.

Schelling i povijesno mišljenje (1980), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- br. 1, str. 43–59.

Struktura ideologijske riječi: Teze (1980), *Ideje: jugoslovenski studentski časopis za teoriju savremenog društva*, ISSN: 0350-6339.- god. XI, br. 5, str. 67–74.

- Iz novijih diskusija o naravi značenja: uz kritiku konvencija (1981), *Delo: mesečni časopis za teoriju, kritiku i poeziju*, ISSN: 0011-7935.- god. 27, knj. 27, br. 9, str. 54–66.
- Persuasio: prilog teoriji ideologijskog diskursa (1981), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- sv. 3, str. 51–69.
- Psihoanaliza, politika i ideologija (1982), *Polja: časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja*, ISSN: 0032-3578.- god. 28, br. 277, str. 121–123.
- Pragmatika ideologijske riječi: bilješka o Bahtinu (1982), *Theoria: časopis Filozofskog društva Srbije*, ISSN: 0351-2274.- 1–2, str. 45–54.
- Postupak i interpretacija (1982), *Theoria: časopis Filozofskog društva Srbije*, ISSN: 0351-2274.- 3–4, str. 43–58.
- Aristotelov paradoks (1984), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- god. 4, sv. 3, str. 363–372.
- Michel Foucault: 1927–1984 (1984), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- god. 4, sv. 3, str. 409.
- Zamisao antropologije činjenja (1984), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- god. 4, sv. 4, str. 521–533.
- Radnje i opisi (1984), *Theoria: časopis Filozofskog društva Srbije*, ISSN: 0351-2274.- 1-2, str. 89–101.
- Imenovanje i tradicija (1985), *Polja: časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja*, ISSN: 0032-3578.- god. 31, br. 319, str. 324–327.
- Razumijevanje vremenskih izraza (1985), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- 5, 1, str. 19–32.
- Thought and Object (1985), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- 5, 2, str. 391–393.
- Analitički pristupi intencionalnosti (1985), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- 5, 3, str. 583–591.
- Obećanja, obećanja: Jean Louis Gardies, „Bit obećanja“ (1986), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- god. 6, br. 19 (4), str. 1241–1242.
- Analitika tubitka i filozofija psihologije: Problem intencionalnosti (1986), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- god. 6, sv. 2, str. 403–416.
- In Defense of Ambiguity: A Meta-Philosophical Vindication of Aristotle's Approach. (1986), *Synthesis philosophica: International Edition of the Journal „Filozofska istraživanja“*, ISSN: 0352-7875.- god. 1., br. 1–2, str. 153–161.
- Vrsna imena (1986), *Polja: časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja*, ISSN: 0032-3578.- god. 32, br. 328/329, str. 279–282.

Problem zavisnosti djelatnika od svijeta u teoriji činjenja (1987), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- 7, 1, str. 61–74.

Izgubljeni svijet: spor o metodološkom solipsizmu (1987), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- 7, 4, str. 1397–1408.

Jezik, um i djelatnost (1987), *Letopis Matice srpske*, ISSN: 0025-5939.- 163, 439, 1, str. 67–71.

O realnosti mentalnih sadržaja (1987), *Filozofske studije: zbornik radova*, ISSN: 0350-106X.- br. 19, str. 87–112.

Šta je to filozofija psihologije? (1988), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- god. 8, br. 25 (2), str. 365–374.

Filozofija psihologije: Uz temu (1988), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- 8, 2, str. 363–364.

Kakve sve stvari možemo misliti? (1989), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- 9, 4, str. 1181–1195.

Analitički pristup indijskoj filozofiji (1988), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- 8, 1, str. 297–303.

O analitičkoj filozofiji (1988), *Rival: časopis za književnost*, ISSN: 0353-2968.- 1, 3–4, str. 8–3.

The Agent and the Outside World (1988), *Synthesis philosophica: International Edition of the Journal „Filozofska istraživanja“*, ISSN: 0352-7875.- god. 3, br. 1, str. 73–84.

Epistemology by Experiment (1989), *Radovi*, ISSN: 0352-6798.- god. 28, br. 5, str. 17–24.

Kritika teorija doživljene tjelesnosti (1989), *Dometi: časopis za kulturu i društvena pitanja*, ISSN: 0419-6252.- 22, 11, str. 773–778.

Analitičko otrežnjenje (1989), *Odjek: revija za umjetnost, nauku i društvena pitanja*, ISSN: 0029-8387.- 42, 13–14, str. 12–13.

Metaphors and Situations (1989), *Vestnik*, ISSN: 0351-6881.- 9, 1, str. 146–149.

Vrijeme i spoznajna opravdanost (1990), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- god. 10, br. 5/6 (38/39), str. 1272–1285.

Što je analitička filozofija? (1990), *Dometi: časopis za kulturu i društvena pitanja*, ISSN: 0419-6252.- 23, 4–6, str. 301–309.

Analitička filozofija i mogućnost dijaloga (1990), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- 10, 3, str. 771–772.

Uz kritiku epistemološkog internalizma (1990), *Dometi: časopis za kulturu i društvena pitanja*, ISSN: 0419-6252.- 22, 12, str. 823–829.

Bilješke u prilog naturalističkoj epistemologiji (1990), *Dometi: časopis za kulturu i društvena pitanja*, ISSN: 0419-6252.- 22, 7–8–9, str. 565–571.

Two Approaches to Mental Content (1990), *Radovi*, ISSN: 0352-6798.- 6, str. 27–33.

O epistemičkim normama: (zašto epistemičke norme ne mogu biti čisto permissivne?) (1991) *Dometi: časopis za kulturu i društvena pitanja*, ISSN: 0419-6252.- 23, 11, str. 725–730.

O vrijednosti spoznaje (1991), *Dometi: časopis za kulturu i društvena pitanja*, ISSN: 0419-6252.- 24, 4–5, str. 191–199.

Vrijeme i spoznajna opravdanost (1991), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- 10, 5–6, str. 1275–1285.

Objašnjava li funkcija misli njihove sadržaje? (ogled iz psihosemantike) (1991), *Fluminensia: časopis za filološka istraživanja*, ISSN: 0353-4642.- 2/1–2, str. 169–177.

Spontana i promišljena spoznaja (1992), *Delo: mesečni časopis za teoriju, kritiku i poeziju*, ISSN: 0011-7935.- god. 38, knj. 38, br. 1/2, str. 77–87.

Naturalism and modal reasoning (1995), *Grazer Philosophische Studien*, vol. 49, pp. 149–173.

Imagination and necessity: the contemporary relevance of Meinong's view on the evident cognition (1995), *Grazer Philosophische Studien*, 1995, vol. 50, pp. 433–444.

Cognitive science and eliminativism in metaphysics: Kognitivna znanost in eliminativizem v metafiziki (1995), *Znanstvena revija. Družboslovje in filozofija*, let. 7, št. 2, pp. 147–157.

The rails of the mind: accessing mathematical reality (1995), *Philosophy of mathematics*, (Acta Analytica, 11), Dettelbach: Röhl, pp. 41–57.

Cognitive Science and Eliminativism in Metaphysics (1995), *Znanstvena revija. Družboslovje in filozofija*, 7, št. 2, pp. 147–157.

The skeptic and the hoverfly: a teleo-computational view of rule-following (1996), *Acta analytica*, 11, št. 16/17, pp. 171–187.

Elementary mathematical cognition in phenomenology and in cognitive psychology (1996), in: *Handbook of Phenomenology*, eds. Elisabeth Baumgartner, Wilhelm Baumgartner, Bojan Borstner, Matjaž Potrč, John Shawe-Taylor, Elisabeth Valentine. Dettelbach: Röhl, pp. 221–228.

Computationalism and the Kripke-Wittgenstein Paradox (1996), *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XCVI, pp. 215–230.

Should reason be fragmented? (1996), *International Studies in the Philosophy of Science*, vol. 10, no. 1, pp. 23–36.

Computation, content and cause (1996), *Philosophical studies*, vol. 82, no. 2, pp. 241–263.

Imenovanje i nužnost; autor: Saul Kripke (1997), Uvodnu raspravu napisao Nenad Mišćević, Zagreb: KruZak.

Ali sta nacionalizem in liberalizem združljiva? (1997), *Analiza* (Ljubljana), 1, št. 3/4, str. 3–12.

Pojmovne metafore in njihova semantika (1997), *Analiza* (Ljubljana), 1, št. 3/4, str. 63–71.

Concept-analysing propositions and a priori knowledge: Propoziciji za analizo konceptov in vednost a priori (1997), *Znanstvena revija* (Maribor), 9, št. 1, str. 75–81.

Why Pettit cannot have it both ways? (1997), *Language, mind and society: zbornik referatov z mednarodnega posvetovanja v Mariboru, 1. – 3. junij 1995*, ur. Bojan Borstner, Nenad Mišćević, Nada Šabec i Dunja Jutronic, Maribor: Pedagoška fakulteta, str. 115–122.

Are Nationalism and Liberalism Compatible? (1997), *Current Issues in Political Philosophy*, eds. Koller i Puhl, Vienna: Holder-Pichler-Tempsky Verlag.

The aposteriority of response-dependence (1997), *The Monist*, v. 81, pp. 69–84.

Disentangling the pale gray lore (1997), *The Maribor papers in naturalized semantics*, ed. Dunja Jutronic, Maribor: Pedagoška fakulteta, pp. 125–140.

Uvajanje v intuitivno vedenje (1998), *Analiza* (Ljubljana), let. 2, št. 2/3, str. 3–15.

The rationalist and the tortoise (1998), *Philosophical studies*, 92, pp. 175–179.

Politika čustvene identifikacije (1998), *Analiza* (Ljubljana), let. 2, št. 2/3, str. 163–171.

Vpeljava intuicij (1998), *Časopis za kritiko znanosti*, 26, št. 188, str. 203–208.

Bližnji tujci: nacionalizem, sosodstvo in kozmopolitizem (1998), *Dialogi* (Maribor), 34, št. 9/10, str. 125–135.

Categorial and essentialist intuitions: a naturalist perspective (1998), *Modality*, (Acta analitica, philosophy and psychology, 19), Dettelbach: Röhl, pp. 21–39.

The aposteriority of response-dependence (1998), *Monist*, vol. 81, issue 1, pp. 69–84.

Analiza i metafizika: Uvod u filozofiju, Strawson, Peter F. (1999), Pogovor napisao Nenad Mišćević, Zagreb: KruZak.

- Uvod v spoznavno teorijo (1999), *Analiza* (Ljubljana), letn. 3, št. 1, str. 3–17.
- Close strangers: nationalism, proximity and cosmopolitanism (1999), *Studies in East European thought*, vol. 51, no. 2, pp. 109–125.
- Ontologija Pavla Vuk-Pavlovića: Vukova kritika spoznajnoteorijskog polazišta (1999), *Filozofska istraživanja*, god. 19, sv. 3, str. 445–451.
- Ideologija i historija: problemi naracije (2000), *Nedogled Ikarije: antologija metodološke građe*, Kragujevac: Nikola Nikolić, str. 203–218.
- How successful is nation-state? (2000), *Politička misao*, vol. 37, no. 5, pp. 160–173.
- Stopnjeviti kozmopolitizem (2000), *Analiza* (Ljubljana), letn. 4, št. 2, str. 3–18.
- Što je filozofija jezika? (2000), *Metodološki ogledi*, vol. 7, no. 1/2, str. 61–78.
- Deep and superficial a priori (2000), *Acta analytica*, vol. 15, iss. 24, pp. 89–112.
- Essentialism: psychological and scientific (2000), 3. internationalen Kongress der Gesellschaft für Analytische Philosophie vom 15. bis zum 18. September 1997 in München : *Rationalität, Realismus, Revision: Vorträge des 3. internationalen Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie vom 15. bis zum 18. September 1997 in München*, ed. Julian Nida-Rümelin (Perspektiven der Analytischen Philosophie, Bd. 23), Berlin: New York: Walter de Gruyter, pp. 551–558.
- Intuition as a second window (2000), *The role of the empirical (and of the a priori) in epistemology*, eds. David Henderson i Terry Horgan (The Southern journal of philosophy, 38, suppl.), Memphis: University, Department of Philosophy, pp. 87–112.
- Low grade a priori: laundering empirical concepts (2000), *The phenomenological tradition in Slovenia, Austria and neighbourhood*, pp. 34.
- Čas a zdôvodnenost' poznania (2000), *Človek – demokracija – poznanie: zo súčasnej chorvátskej filozofie*, eds. Rudolf Chmel i Laszlo Szigeti, Bratislava: Kalligram, pp. 205–221.
- Is national identity essential for personal identity? (2000), *Nationalism and ethnic conflict: philosophical perspectives*, ed. Nenad Miščević, Chicago: Open Court, pp. 239–257.
- National identities in transition (2000), *Nationalism and ethnic conflict: philosophical perspectives*, ed. Nenad Miščević, Chicago: Open Court, pp. 215–238.
- Painting the manifest picture (2001), *Acta analytica*, vol. 16, iss. 26, pp. 75–96.
- Imagined communities and their moral standing: the example of nation (2001), *Acta analytica*, vol. 16, iss. 27, pp. 109–131.

Namišljene skupnosti in njihov moralni položaj: primer nacije (2001), *Analiza* (Ljubljana), letn. 5, št. 3, str. 12–32.

L'a priori intuitionnel: Meinong contre Kant (2001), *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil: histoire et actualité*, eds. Jean-Pierre Cometti i Kevin Mulligan, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, pp. 171–186.

Quining the A priori (2001), *Knowledge, Language and Logic*, eds. Orenstein i Kotatko, Kluwer.

Apriority and conceptual kinematics (2001), *Croatian journal of philosophy*, vol. 1, no. 1, pp. 21–48.

Science, commonsense and philosophy: a defense of continuity (a critique of „network apriorism“) (2001), *International Studies in the Philosophy of Science*, vol. 15, no. 1, pp. 19–31.

Nationalism (2001), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta.

Kontekstualizem in skepticizem (2002), *Analiza* (Ljubljana), letn. 6, št. 1/2, str. 109–121.

Kripkejev zagovor esencializma (2002), *Analiza* (Ljubljana), letn. 6, št. 4, str. 77–83.

Kako definirati nacionalizam? (2002), *Novi Kamov*, god. 2, sv. 1, str. 27–37.

Introduction: nationalism and alternatives (2002), *Studies in East European thought*, vol. 54, no. 4, pp. 241–244.

Comment justifie-t-on le nationalisme? (2002), *Les nationalismes*, (Ethique et philosophie morale), eds. Bernard Baertschi i Kevin Mulligan, 1re éd. Paris: Presses universitaires de France, pp. 115–140.

Explaining Collective Intentionality (2003), *The American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 62, No. 1, Special Invited Issue: John Searle's Ideas about Social Reality: Extensions, Criticisms, and Reconstructions, pp. 257–267.

Is explaining intuition compatible with trusting it? (2003), 26st International Wittgenstein Symposium, August 3–9, 2003, Kirchberg am Wechsel, eds. Winfried Löffler i Paul Weingartne: *Knowledge and belief: papers of the 26th International Wittgenstein Symposium, August 3–9, 2003, Kirchberg am Wechsel: Beiträge des 26. Internationalen Wittgenstein Symposiums, 3.–9. August 2003, Kirschberg am Wechsel*, (Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Vol. 11), Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, pp. 242–244.

Estetske lastnosti: vloga ponovljene odvisnosti od odzivov (2003) *Analiza* (Ljubljana), letn. 7, št. 3, str. 59–75.

- Explaining modal intuition (2003), *Acta analytica*, vol. 18, iss. 30/31, pp. 5–41.
- The Explainability of Intuitions (2004), *Dialectica* (0012-2017), 58, 1; pp. 43–70.
- Response-intentionalism about color: a sketch (2004), *Croatian journal of philosophy*, vol. 4, no. 11, pp. 179–191.
- Nacionalizam, patriotizam i višenacionalne zajednice (2004), *Patriotizam*, ur. Igor Primorac, Zagreb: KruZak.
- Empirical concepts and a priori truth (2005), *Croatian journal of philosophy*, (1333–1108) 5, 14; pp. 289–315.
- Is apriority context-sensitive? (2005), *Acta analytica*, (0353-5150) 20, 1; pp. 55–80.
- Rescuing conceptual analysis (2005), *Croatian journal of philosophy*, vol. 5, no. 15, pp. 447–463.
- Devitt's shocking idea and analyticity without apriority (2006), *Croatian journal of philosophy*, vol. 6, no. 16, pp. 69–95.
- Intuitions: the discrete voice of competence (2006), *Croatian journal of philosophy*, vol. 6, no. 18, pp. 523–548.
- Philosophy between science and the humanities (2006), *Topoi (Dordr.)*, vol. 25, no. 1/2, pp. 57–61.
- Modeliranje intuicij in miselni eksperimenti (2007), *Analiza* (Ljubljana), letn. 11, št. 1/2, str. 3–37.
- Modelling intuitions and thought experiments (2007), *Croatian journal of philosophy*, vol. 7, no. 20, pp. 181–214.
- Is color-dispositionalism nasty and unecological? (2007), *Erkenntnis*, vol. 66, no. 1/2, pp. 203–231.
- Katera vojska sadi rožice: nedopustnost vojne in osnove institucionalnega pacifizma (2008), *Analiza* (Ljubljana) letn. 12, št. 4, str. 51–65.
- Apriority, Copernican turn and objectivity (2008), *Croatian journal of philosophy*, vol. 8, no. 24, pp. 367–384.
- Can concepts ground apriori knowledge? Peacocke's referential turn and its challenges (2008), *Acta analytica*, vol. 23, no. 3, pp. 233–256.
- When the plot thickens: Dancy on thick concepts (2008), *Challenging moral particularism*, (Routledge studies in ethics and moral theory, 11), eds. Mark Norris Lance, Matjaž Potrč & Vojko Strahovnik, New York: London: Routledge, pp. 140–165.
- Philosophy and nationalism (2008), *Nations and nationalism: a global historical overview*, eds. Guntram Henrik Herb & David H. Kaplan, Santa Barbara (Calif.): ABC-CLIO, vol. 1, pp. 85–98.

Epistemologija zasnovana na vrlini i središnja uloga istine (k strogoj epistemologiji vrline) (2009), *Vrijednosti, djelovanje i znanje*, Zagreb: Institut za filozofiju.

Can we save a priori knowledge? (2009), *Balkan journal of philosophy*, vol. 1, iss. 2, pp. 103–116.

My three decades at the IUC: a testimony (2009), *Fragments and memories of life and work at Inter-University Centre Dubrovnik: 1971–2007*, eds. Berta Dragičević & Ørjar Øyen, Dubrovnik: IUC, pp. 83–87.

Epistemologija zasnovana na vrlini i središnja uloga istine: K strogoj epistemologiji vrline (2009), *Vrijednosti, djelovanje i znanje*, (Godišnjak za filozofiju), ur. Maja Hudoletnjak Grgić, Zagreb: Institut za filozofiju, str. 59–95.

The indispensability of logic (2010), *M. filoz. sz.*, èvf. (Hungary), 54, 4, pp. 93–103.

Od razgovorne situacije do nagoviještenih značenja: kratki pregled Griceove teorije (2010), *Novi Kamov*, god. 10, sv. 37, str. 24–35.

Riječ je čin: jezična pragmatika – za jezikoslovce i filozofe (2010), *Novi Kamov*, god. 10, sv. 37, str. 5–7.

The dilemmas of just war and the institutional pacifism (2010), *Revus*, [Tiskana izd.], št. 13, pp. 69–88.

PRIKAZI I ČLANCI IN MEMORIAM

Adornova kritika ontologije (1976), *Delo: mesečni časopis za teoriju, kritiku i poeziju*, ISSN: 0011-7935 - god. 22, knj. 22, br. 10, str. 44–72.

Slavoj Žižek: Hegel in označevalec (1981), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- sv. 3, str. 73–76.

Jacques Lacan (1914–1981) (1981), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- br. 4/5, str. 123–124.

Zvonko Posavec, Nihilizam modernih znanosti (1983), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- sv. 7, str. 125–126.

Michel Foucault (1927–1984) (1984), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- god. 4, br. 10 (3), str. 409.

Gareth Evans: The Varieties of Reference (1984), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- god. 4, sv. 3, str. 425–427.

Colin Mc Ginn: The Character of Mind (1984), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- god. 4, sv. 2, str. 278–280.

- Hector-Neri Castaneda: Sprache und Erfahrung: Texte zu einer neuen Ontologie (1985), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- god. 5, sv. 4, str. 872–875.
- Actions and events (1986) *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- god. 6, sv. 3, str. 965–970.
- Midwest studies in philosophy: volume X studies in the philosophy of mind (1986), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- 6, 4, str. 1286–1289.
- Matjaž Potrč: Zapis in govorica (1987), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- 7, 2, str. 664–668.
- Andrej Ule: „Filozofija Ludwiga Wittgensteina“ (1991), *Filozofska istraživanja*, ISSN: 0351-4706.- 10, 4, str. 1197–1198.
- Coming to our senses: a naturalist program for semantic localism (1997), *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 48, iss. 4, pp. 603–605.
- Ludwig Wittgenstein: Filozofijska istraživanja, Nakladni zavod Globus, Zagreb 1998. (1999), *Filozofska istraživanja*, god. 19, sv. 3, str. 637–639.
- Mauro Antonelli, Alle radici del movimento fenomenologico: psicologia e metafisica nel Giovane Franz Brentano, Pitagora Editrice, Bologna 1996 (1999), *Analiza* (Ljubljana), letn. 3, št. 3/4, str. 151–154.
- The illusion of semantic normativity: Kathrin Glüer: Sprache und Regeln, Zur Normativität von Bedeutung, Akademie Verlag, Berlin, 1999, 247 p. (2001), *Acta analytica*, vol. 16, iss. 27, pp. 195–198.
- David Wiggins, Sameness and substance renewed (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 274 (2002), *Croatian journal of philosophy*, vol. 2, no. 5, pp. 229–233.
- In memoriam Kathleen V. Wilkes (1946–2003) (2003), *Croatian journal of philosophy*, vol. 3, no. 9, pp. 327–328.
- Brian Leiter (ed.), *The future for philosophy*, (Oxford: Clarendon Press, 2004), pp. 372. (2005), *Croatian journal of philosophy*, vol. 5, no. 15, pp. 597–600.
- M. S. Brady and D. H. Pritchard (eds.), Epistemic virtue and epistemology, special issue of philosophical studies, 130 (2006), M. S. Brady and D. H. Pritchard (eds.), Moral and epistemic virtues (Oxford: Blackwell, 2003), pp. 288 (2007), *Croatian journal of philosophy*, vol. 7, no. 20, pp. 309–314.
- R. Jay Wallace, Philip Pettit, Samuel Scheffler, and Michael Smith (eds.), Reason and value: themes from the moral philosophy of Joseph Raz (Oxford: Clarendon Press, 2004), pp. 429. (2007), *Croatian journal of philosophy*, vol. 7, no. 19, pp. 113–118.

Paul A. Boghossian, Content and justification: philosophical papers (2009), *Croatian journal of philosophy*, vol. 9, no. 27, pp. 347–358.

C. S. Jenkins, Grounding concepts: an empirical basis for arithmetical knowledge (Oxford: OUP, 2008) (2009), *Croatian journal of philosophy*, vol. 9, no. 26, pp. 252–257.

John Collins, Chomsky: a guide for the perplexed (2009) *Croatian journal of philosophy*, vol. 9, no. 25, pp. 140–148.

Bibliografiju priredila Martina Blečić

Moja slika svijeta

NENAD MIŠČEVIĆ

Mojoj supruzi Veri

I) Politička filozofija: pravednost i borba za nju

a) Sokratova djeca

U raspravama u ovoj knjizi dominira teorijska filozofija, nju čini više od tri četvrtine tekstova i mojih odgovora. Ovdje bih pokušao unijeti ravnotežu, i započeti priču s političkom filozofijom. Sokrat i njegovi – učenici, sugovornici, sljedbenici – prodali su nam zamisao po kojoj se mudar čovjek mora baviti politikom makar mu ozbiljno išla na živce; njega je to stajalo života, njegovih pak progonstva ili barem lutanja i neprilika. Kakav bi taj mudar čovjek, muškarac ili žena, morao biti? U „Zakonima“, Platonov glasnogovornik priča da bi trebao voljeti istinu i biti pouzdan, te biti pravedan, blag ili oštar kad treba, te lišen samoljublja. Možemo li nešto o tome reći za današnje vrijeme?

Ima ljudi koji su spontano pametni i poštenu u politici, rođena Sokratova djeca, a da nemaju neko razrađeno, istančano stajalište o cjelini svojih postupaka, a da i ne govorimo o nekoj političkoj teoriji. Stoga je dobro razlikovati dvije razine: spontanu i refleksivnu. Na spontanoj razini trebaju nam dvije vrste kvalitete: sposobnost i sklonost za dobro djelovanje, te znanje nužno za takvo djelovanje. Krenimo od sposobnosti i sklonosti. Možda je najjednostavnija karakterizacija to da takav čovjek mrzi nepravdu, i, naravno, voli pravdu. Nepravda je najgore zlo političkog života, i odsutnost tog zla u slučaju pojedinca ima očite stupnjeve: kako kaže Platon, nije loše kad netko ne čini nepravdu, ali još je bolje ako usto sprečava druge da je čine.¹ Poštenost je nužna, borba za poštene odnose još bolja. Takva borba protiv nepravde je sama srž političkog djelovanja, tako da su volja i sposobnost za to prvenstvena vrлина osobe koja ostvaruje „mudrost“ (u dobrom, starom antičkom smislu) u političkoj sferi. Danas, dvije i po tisuće godina nakon

¹ „Počast zacijelo zaslužuje i onaj koji ne počinja nikakve nepravde, no onaj, koji i ne dopušta nepravednima vršiti nepravde, zaslužuje više nego dvostruku počast od njega. Prvi naime vrijedi kao jedan, a ovaj kao mnogo drugih [...]“, *Zakoni*, (1957), Zagreb: Kultura, str. 135. Ostatak citata manje je privlačan, jer hvali prijavljivanje nepravednih vlastima!

Grka, jasno nam je još nešto: da je bitan dio moralne osjetljivosti u tom području osjetljivost za moguće nepravde koje nastaju iz borbe za nešto što vidimo kao pravedno, ili što možda doista takvo i jest. Mnoga velika zla dvadesetog stoljeća nastala su iz fanatizma u provođenju cilja koji je na početku uvjerljivo izgledao kao pravedan i poželjan, i iz nepostojanja ili kvara kočnica koje su trebale zaustaviti ili preusmjeriti jurnjavu u katastrofu.

Pravda nije jedino političko dobro, iako je tijesno povezana s drugima, poput slobode i jednakosti. Isto tako, pravednost nije jedina vrlina našeg „mudraca“ ili „mudrice“: od političke hrabrosti, do spremnosti na oprost i na pomirbu, imamo cijeli niz politički relevantnih dobrih svojstava koje bi politički filozof morao ocrtati (a možda i posjedovati, ali to je vjerojatno preteško i previše za očekivati).

Ako je provođenje pravednih ideala, ciljeva i mjera bitna zadaća, ključna je spoznajna kvaliteta slične vrste: prepoznati nepravdu, ne dati se zavesti, zasljepiti i manipulirati, pa onda osjetiti, razumjeti i doznati što bi bilo pravedno. Bilo u pojedinačnoj situaciji, bilo u širem okviru, bilo, za filozofe i teoretike, u načelu i posve općenito. Kako do toga doći – jedno je od ključnih pitanja političke epistemologije.

Bilo bi tome dobro dodati nekakvo razumijevanje smisla vlastitog političkog djelovanja, i odnosa između tih angažmana, i smisla života u cjelini. Ono će vjerojatno uključivati i trnovitu odluku o odnosu prudenčijalnog i moralnog; ako Singer od mene traži da dvije trećine plaće poklonim gladnim Nigerijcima, što trebam učiniti? I naravno, faktičko znanje o politici, u pogledu pojedinačnog kao i u pogledu općenitih pravilnosti, dispozicija, tendencija ili čak zakona. Što nam još treba na području spoznaje? Gdje je tu djelatnik odnosno djelatnica sama? Mudrost tipično traži samospoznaju, znanje o vlastitim osjetljivostima, slabostima i snagama, i ta nam treba i ovdje. No, za društveno djelovanje trebat će je proširiti. U protekla dva stoljeća govorilo se u tom kontekstu o „svijesti“: klasnoj svijesti, nacionalnoj, rodnoj ili što već. Danas je postalo pomodno govoriti o identitetima-pripadnostima: klasni identitet, nacionalni, rodni, vjerski itd. U toj terminologiji, bitan je dio današnjeg lika mudrosti da ovaj traži razumijevanje različitih identiteta (različitih vrsta „društvene svijesti“, rekli bi oni prvi). Ukratko: neke si identitete ne izabirem. Na primjer, spol, narodnost i spolnu orijentaciju. Mogu se malo batrgati, ali ne previše. Ne izabirem to da sam rođen kao ljudsko biće: što mi to dopušta a što zabranjuje u odnosu na druge žive vrste i na prirodu u cjelini? Druge si identitete mogu izabrati, ili skoro-pa-izabrati: klasni, vjerski i slično. No, postoje i mogućnosti premošćavanja: Marxova ideja intelektualca iz srednje klase koji prelazi u tabor radničke, Foucaultova zamisao o eruditi koji se solidarizira s potlačenima, o profesoru koji je solidaran s medicinskom sestrom (a da pritom sam ne postaje medicinar), ideja heteroseksualca koji postaje aktivist za prava istospolnih zajednica, ili čak ateista sentimentalnog prema vjernicima ili obratno. Ili ideja čovjeka koji stavlja interese životinja ispred vlastitih. Ukratko, svaki identitet-pripadnost nosi svoje zahtjeve, plusove i minuse, stvarne uzročne moći i moralne, normativne obveze, terete ili prednosti. Znanje o tome

ključno je u našem slučaju: nisi mudar ako ne znaš činjenično „kuda spadaš“ i koja vrsta moralnih statusa ide u paketu s time.

Toliko o pojedinim vrstama znanja i vrlina relevantnima za političku sferu. Refleksivna bi mudrost zahtijevala da osoba integrira cijelu tu mrežu u promišljenu sliku sebe-i-svog-društva, sliku koja bi, kod takve razložne osobe, sigurno mogla djelovati unatrag na elemente s prve razine. No, vratimo se radije na razumijevanje moralnog statusa različitih identiteta-pripadnosti, i ilustrirajmo ih za nas bitnim primjerom.

b) Zamke nacionalnog identiteta

Od kraja osamdesetih pa sve do pred pet-šest godina glavna su tema političkih rasprava kod nas bili nacija i nacionalizam. Nacionalni identitet pokazivao je svoje zube, i ključni spoznajni zadatak i politički zadatak bio je tom (nepoklonjenom) konju zaviriti u zube. Naravno, politički filozof ima o tome što reći. Po-najprije, razjasniti termine. U zapadnoj se literaturi izraz „nacionalizam“ upotrebljava u širem značenju nego kod nas, tako da uključuje svaku vrstu rodoljublja. Kod nas se pod nacionalizmom podrazumijeva malo žešća vrsta rodoljublja. U knjizi *Nacionalizam*, branio sam oštrij pristup, htio sam pokazati da je i umjeren rodoljublje, upravo zato što je koncentrirano na rod, etnos, najčešće loša ili potencijalno opasna pojava. Takav stav nije lako braniti, pa sam povukao paralelu s rasizmom koji se u civiliziranom svijetu automatski osuđuje, negdje koliko i pedofilija. *Oštrij nacionalizam jednako je loš kao rasizam*. Međutim, taj stav onda treba i braniti. Nacionalizam, po naški državotvornost, nije baš tako nepopularna stvar, dapače ima ljudi koji će s ponosom isticati da su nacionalisti, a na Zapadu gdje prevladava navedeno blaže značenje „nacionalizma“ ima mnogo uglednih intelektualaca koji pišu tekstove u obranu takvog nacionalizma. Dva su razloga dovela do nejednakosti rasizma i nacionalizma u svijesti javnosti. Prvi je načelni: ideja da je nešto posebno loše u rasizmu jer čovjek ne izabire svoju rasu. Taj razlog nije samo istaknut u osudi rasizma, nego i u definiranju i osudi genocida. Katkad se upotrebljava primjer Staljina i staljinista kada su istrebljivali kulake, bogate i tobož bogate seljake kao analogija istrebljivanju Židova od nacista. No razlika je što se barem u načelu može prestati biti bogat, poklonite zemlju zadruzi i sve je riješeno, barem u načelu. Za pravog nacistu ne možete prestati biti Židov. To shvaćanje koje nosi tešku osudu upisano je i u prve definicije genocida, a kao masovnog ubijanja po liniji pripadnosti genosu. Kod nacionalizma taj je element bitno ublažen: pripadnost narodu stječe se rođenjem, ali se u izuzetnom slučaju može i napustiti i promijeniti. Čak se i čitav narod može stopiti, integrirati, ili bitno promijeniti svoj profil. Drugi razlog zašto se rasizam oštrije osuđuje nego li nacionalizam jest povijesno iskustvo s nacizmom i njegovim rasistima. Devetnaesto je stoljeće bilo donijelo razne lude ideje i razne oblike ludovanja, a od svih se njih nacizam pokazao najcrnjim. Mislim da je svježije, a kasnije obnavljano i

podržavano sjećanje na nacizam dovelo do takvog stava prema rasizmu. Pa kad je u Americi otvoreno crnačko pitanje, analogija s nacizmom već je nudila gotovi kalup osude rasizma koji se sretno mogao primijeniti protiv diskriminacije crnaca. Za razliku od ove crne bilance, s nacionalizmom je bilo raznih iskustava, onih jako loših, ali i onih gdje je grupa koja je dugo inzistirala i borila se, uz vrlo nacionalističke parole, dobila svoju državu i sve je na kraju dobro ispalo. Raspad Austrougarske i Otomanskog carstva su klasični primjeri snažnih domaćih nacionalizama, pri kojima konačni rezultati nisu bili tragični, te ništa nije upućivalo na to da je probuđeni nacionalizam nešto apsolutno loše. Zato sam u knjizi htio pokazati da se osnovna tvrdnja rasista – isključiva solidarnost s grupom, u ovom slučaju rasnom grupom – po obliku ne razlikuje puno od osnovne tvrdnje nacionalista. Čak i umjereni nacionalist može tvrditi da nije ništa loše da kao Hrvat bira za svoje prijatelje samo Hrvate, ženi se jedino Hrvaticom, da je to normalno a ne moralno loše jer je riječ o osobnom izboru. Taj stav može postajati sve žešći i žešći, kao uostalom i kod rasizma. Skoro svi automatski osuđujemo i blage oblike rasizma. Izjave poput „nikada se ne bih oženio crkinjom“ ili „ne bih podnio da mi se kćer uda za crnca“ većina automatski osuđuje. Ali neće se jednako oštro ni jednako automatski osuditi analogni rodoljubni stav s pozicije vlastite nacije.

Da bismo pojasnili stvari, treba uvesti razliku između zlobnog i nepristranog nacionalizma. To razlikovanje je važno i za povijesno razumijevanje pojmova patriotizam, nacionalizam, rodoljublje. Svim je nacionalizmima zajednička teza da pripadnici mog naroda moraju živjeti u svojoj državi. Dobra i svježa u pamćenju ilustracija mogućih posljedica jest parola „Svi Srbi u jednoj državi“ u politici Slobodana Miloševića. No, ta je ideja, katkad u blažem obliku („skoro svi“ umjesto baš „svi“) obvezatni dio nacionalističkog programa. Nadalje, pojedincu se nameće obaveza obrane interesa svoga naroda: primarna dužnost svakog Hrvata je da se bori za interese hrvatskog naroda. Polazeći od te zajedničke ideologije, tematski i povijesno gledano, imamo tri vrlo općenite vrste nacionalističkog stava. Prvi i najbolji je onaj koji isto priznaje svakom drugom narodu i, dapače, očekuje od svakog drugog naroda. U našim je krajevima taj nepristrani nacionalizam ili nepristrano rodoljublje često u kulturi, sjetite se Prešernove *Zdravice*, „Neka žive svi narodi“. Neka svatko ima barem ono o čemu za sebe sanjaju Slovenci. Slično je glavni bugarski preporoditelj, Vasil Levski, univerzalist, Garibaldijev sljedbenik koji je smatrao da svi narodi trebaju napraviti svoju nacionalnu državu koja će biti demokratska i poštovati manjinska prava. A sve se događalo 1860. godine.

Druga mogućnost je da se o tome ne razmišlja – to je naivni, nepromišljeni nacionalizam, pomalo egoističan, gdje se brine za sebe i svoj narod i ne brine briga za druge. On nije teoretski stabilan, jer pada kada se izravno postavi pitanje drugih naroda.

Treći stav je suprotan prvome, zahtijeva sva prava za vlastiti narod, ali nekim drugim narodima ta prava uskraćuje. I vrlo je važno za razumijevanje povijesti nacionalističkih pokreta suprotstaviti te dvije vrste nacionalizma, prvi, nepristrani, i drugi – „zlobni“. Na drugoj strani imate primjere koje navodim u

knjizi: Antu Starčevića koji povremeno tretira tu svoju čudnu kategoriju, Slavosrbe, kao narod koji ne zaslužuje državu. Nekada ih vidi kao ideološku i političku grupu. No za njim dolazi njegov mlađi rođak, Mile Starčević, koji ih tretira isključivo kao narod i za njih kaže da ti ljudi po svojim moralno niskim kvalitetama nisu zaslužili sve stvari koje su za sebe zaslužili Hrvati. Tog zlobnog nacionalizma u to je vrijeme bilo mnogo, možemo naći primjer u svakom narodu. I kad se vrednuje povijest tih ideologija, važno je oštro razlikovati te dvije vrste, zlobnu i nepristanu, jer se izlažemo riziku donošenja pogrešnih, paušalnih sudova.

Konačno, treba razlikovati manjinski i većinski nacionalizam i to iz poznatog razloga „lošije situacije“, u kojoj slabija strana ima stanovite olakšice ili „bonuse“. Ako se u svađi supruga okuraži i ošamari muža, još uvijek to izgleda kao manje zlo nego obrnuto, jer je po pretpostavci fizički slabija strana. Obična moralna svijest vodi računa o tomu. Tako je i s nacionalizmom koji je u manjinskom slučaju uvijek defanzivni nacionalizam. I stoga mu treba priznati barem neke olakšice. Kada je riječ o manjinskom nacionalizmu, pogotovo onome koji nema u blizini podršku, sklon sam toleranciji. Potrebno je da se svatko primarno razračuna sa svojim nacionalizmom, jer je to puno lakše i dajete primjer drugoj zajednici. Naravno, i taj nacionalizam može postati otrovan i zabrinjavajući, ali samo kada imate kriznu situaciju koju može iskoristiti za svoj nacionalizam veća i jača matična država manjine. Tipični primjer je Hitler sa Sudetskim Nijemcima i Milošević sa Srbima u Hrvatskoj. Tada je manjinski nacionalizam bio postao opasan, ali ne zbog sebe, nego zbog većinskog nacionalizma u matičnoj državi.

Dobro je sve to imati na umu kad se razmišlja o Evropskoj uniji. Usprkos svim nedavnim padovima, usprkos sramoćenju s dominacijom financijskog kapitala, evropski mi projekt i dalje izgleda pozitivan. Prije 20 godina bilo je nezamislivo da bi Europa imala zajedničku valutu. Na francusko-njemačkoj granici, povijesnoj granici kojom su tekli hektolitri krvi, ako niste posebno pažljivi danas uopće nećete primijetiti da je granica. To jest velika pobjeda antinacionalizma, možda čak i kozmopolitizma. Evropa je bila kolijevka nacionalizma, a danas se ona posve primirila, pa ne možemo nijekati da je to uspjeh.

No, što je s lijevim idealima? Možeš li stajati politički lijevo i biti pro-evropski raspoložen? Naivni argument koji sam čuo od mladih, pa kojem je EU kapitalistička diktatura koju treba izbjeći pod svaku cijenu, pretpostavlja da je Hrvatska nekaptalistička ili barem vrlo blizu tome da takva postane i da ćemo se, ostanemo li napolju, othrvati zlima eksploatacije. Pogled na domaću političko-poduzetničku pljačku Hrvatske u devedesetima pokazuje koliko je ta pretpostavka naivna; naša ljevica ima šansu samo u tijesnoj povezanosti s europskom. Pogledajmo sofisticiranije kritike s ljevice kakve iznose autori kao što su James Tully i Martti Koskeniemi. Kritika prva: EU izvozi takozvanu liberalnu zamisao slobode, tapkajući slijepo za SAD-om. Ta liberalna zamisao, koju je kod nas, na primjer, propagirao Soros, nije ništa drugo do neoliberalistička ideologija „slobodne“, ničim neograničene trgovine, koja u praksi znači naprosto da bogati

pljačkaju siromašne. Globalno je tržište oruđe iskorištavanja, a ne pozornica istinske slobode.

Odgovor: nije točno da europski izvoz liberalne zamisli i slobode znači izvoz bezočnog tržišta. Liberalna zamisao slobode nije isto što i neoliberalistička lakomost. Ta je zamisao danas itekako potrebna afričkim i azijskim političkim aktivistima. Mladi pravници koji se u Sudanu bore za ljudska prava protiv Baširove diktature, i aktivisti koji se u Miyanmaru bore protiv genocida nad muslimanskim manjinama, pozivaju se na univerzalne ideje prava i sloboda. Aktivisti u manje dramatičnim situacijama diljem svijeta vide u europskoj pravnoj tradiciji korisni izvor inspiracije i poticaja.

Kritika druga: sama ideja kozmopolitizma je u biti ideja eurokozmpolitizma, rođena pred dva stoljeća u posve imperijalnom kontekstu, a razvijena u doba najvećeg zamaha imperijalizma u devetnaestom stoljeću i početkom dvadesetog. Ona je dijete imperijalizma. Čak i kad ne zagovara nasilje, pati od važnih nedostataka. Prvo, ona nudi europski model „prosvjećivanja“ nerazvijenih kao nužan i univerzalan. Drugo, ona zaboravlja i potiskuje jezovitu kolonijalnu prošlost i preduvjete stvaranja „moderne države“ u zemljama Azije i Afrike. Treće, ona taj model predstavlja kao obvezatan za sve. I četvrto, time potiskuje raznolikost priča, tradicija i civilizacija s kojima bismo mi, Zapadnjaci, zapravo trebali uspostaviti dijalog na ravnopravnoj osnovi.

Odgovor: sve su se velike zamisli rodile u lošim uvjetima i sve su najprije bile primjenjivane uz neopravdane restrikcije. Opće pravo glasa zamišljeno je u situaciji apsolutne monarhije, a stoljećima provođeno ne kao opće već samo muško: kod nas su žene dobile pravo glasa s Titovom Jugoslavijom. Sve te dramatične mane ne govore protiv prava glasa, već protiv loše provedbe toga prava. Slično je s kozmopolitizmom. Kozmopoliti su nekad nudili europski model „prosvjećivanja“ kao jedini; to ne znači da moraju i danas. Jezovita kolonizatorska prošlost nedovoljno se ističe; ni Belgija ni Rusija, na primjer, svoju još nisu službeno ni dovoljno priznale niti „popljuvale“. No, sad kad je loše izgrađena „moderna država“ već stvorena u zemljama Azije i Afrike, nema povratka; treba priznati krivnju i potražiti najbolji lijek. I na kraju, četvrti argument stoji: europski bi se kozmopolitizam trebao obogatiti izvaneuropskim tradicijama, pa bismo imali i teorijsku euronesvrstanost, a ne samo praktičnu dobru volju prema Trećem svijetu.

Kritika treća. Suvremeni eurokozmpoliti nude na papiru nešto bolju priču od one od prije dva stoljeća: decentraliziranu upravu, poštivanje nacionalnih i manjinskih posebnosti i međunarodnog prava s posebnim naglaskom na univerzalnim ljudskim pravima. Decentralizacija je, kažu kritičari, ionako u skladu s novim imperijalizmom svjetskog kapitalističkog tržišta. A nametanje današnjeg oblika međunarodnog prava ponavlja četiri greške koje smo upravo naveli: nametanje europskog modela kao povijesno nužnog i kao obvezatnog, prikrivanje kolonijalnog inkubatora u kojem se ovaj rodio, te potiskivanje alternativnih civilizacijskih modela i tradicija. Pored toga, a možda i zbog toga, takav eurokozmpolitizam u praksi opravdava imperijalizam, kroz vanjskopolitički diskurs

bogatih i moćnih. Koskenniemi tako govori o dvojcu „racionalnog imperijalizma“ (naši, europski interesi su univerzalni razumni interesi) i „ciničnog imperijalizma“ ko-je-jači-taj-kvači verzije.

Odgovor. Krenimo od kraja. Svaku uspješnu političku priču prigrabe ambiciozni ideolozi i oportunisti. Kad se bogati i moćni pozivaju na „ljudska prava“, i kad Bush govori o slobodi, to ne umanjuje značaj prava i slobode, kao što ni davno pozivanje Inkvizicije na kršćanske ideale ne govori protiv ljubavi prema bližnjem. Koskenniemi u jednom ima pravo: eurokozmpolitizam treba nadopuniti euronestranošću ako se želi izbjeći opasnost „racionalnog imperijalizma“. A cinični imperijalisti ionako odbacuju europske ideale. No, što je s međunarodnim pravom? Ono nije idealno, a kulturalno gledano nije dovoljno pluralističko: stvarao ga je Zapad sa svojim ograničenjima i slijepim pjegama. Kolonijalni inkubatori u kojima su to pravo stvarali mislioci poput Grotiusa samo su inkubatori: kad se zametak jednom razvio, pa je dijete odraslo, prilično je svejedno u kakvom se inkubatoru njegovalo. Alternativne civilizacijske zamisli, poput konfučijanske ili hinduističke, imaju danas svoju šansu i to treba pozdraviti. I na kraju, borba za provođenje međunarodnog kaznenog prava, koju vode različiti Haagovi i Arushe, doista doprinose političkoj kulturi zemalja Trećeg svijeta, za sada slabašno i nespretno, ali dobronamjerno i s mnogo angažmana.

b) Kozmpolitizam, rat i mir

Što je rješenje problema što ih pred većinu zemalja postavlja mnoštvenost naroda i nacija? Po mom sudu, multikulturalni kozmpolitizam, koliko god to možda zvučalo kao isprazna fraza. U tome bih spojio dva recepta, prvi za suživot u višenacionalnoj državi, drugi za prevladavanje državnog okvira u odnosima među narodima. Prvi se tiče situacije kada je puno narodnosti okupljeno unutar jedne države; recept je tada multikulturalnost, no zatvorena multikulturalnost nema puno šansi. Ideja da grupe žive jedna pored druge, a da interakciju pažljivo regulira vodstvo svake grupe, vrlo je popularna u literaturi. Meni se ona čini očajno lošom, jer destabilizira zajedničku državu. Suživot tako oštro razdvojenih zajednica ne može dugo trajati. Ako želimo imati multinacionalnu zemlju, na primjer, s jednom većinskom i brojnim manjinskim populacijama, nema šanse da to bude stabilno društvo ukoliko odnos između tih grupa nije krajnje otvoren. Naravno, odmah se javlja i bojazan da otvaranje manjine može dovesti do asimilacije, nestanka manjine. Moguća dva puta – prvo, manjinci su slobodni pojedinci, pa ako se oni odluče za integraciju u većinu to je njihov izbor s kojim se treba pomiriti. Drugi put je istaći da želimo čuvati manjine, da je manjinska kultura bogatstvo zemlje, a u tom slučaju valja uložiti i volju i novac da bi se to bogatstvo sačuvalo.

Drugi se recept odnosi na međudržavne odnose, a to je kozmpolitizam. Moja je slika kozmpolitizma stupnjevani kozmpolitizam, koji obuhvaća mikroregije

kao što je npr, Istra, potom makroregije poput Srednje Europe i konačno slijedi Europa, te jednom u dalekoj budućnosti čitav svijet. Ta kozmopolitiska slika pretpostavlja razine koje nisu državne, nego se sastoji od podržavnih i nadržavnih nivoa i oni preuzimaju što je više moguće ovlasti nacionalnih država. Takva je svjetska zajednica preduvjet trajnog mira; ideja postoji odavno, barem od Kanta, i na nama je da barem dio tog sna pokušamo realizirati.

Ovo nas vodi do glavnog tradicionalnog argumenta u korist kozmopolitizma, naime argumenta iz potrebe za mirom. On je kod nas bio živ i nazočan u poslijeratnom razdoblju; danas su uspomene starije generacije izbledjele, a mlada o ratu ne želi ni slušati. No, politička teorija mora ostati razmjerno općenita, pa se vrijedi prisjetiti cijele ove problematike.

Kant je umjereni kozmopolitizam branio iz interesa mira. Pokušao sam pre raditi njegov argument, spojivši ga s jednom davnom pacifističkom zamišlju svetog Augustina, iz devetnaestog poglavlja *Države božje*. Augustinov je uvid da i najpravedniji rat proizvodi moralne dileme, često nerješive. Takve dileme su očito nedopustive, jer u njima djelatnik, bez svoje krivice, čini zlo koji god rog dileme izabrao. Etičarima koji odbacuju postojanje takvih nerješivih dilema nudimo alternativno polazište: i najpravedniji rat tjera pravedne ratnike na postupke koji su, iako u danjoj situaciji najmanje zlo, još uvijek velika i nepodnošljiva zla. Ako je to polazište točno, ratovanje je nedopustivo. Danas se većina etičara slaže da je samo obrambeno ratovanje jasno prihvatljivo; nama se čini, u tradiciji Augustina i Kanta, da je i ono na rubu moralno dopustivog. Točnije, nedopustivo je postojanje situacija u kojima je masovna vojna samoobrana nužna za preživljavanje. Kao što je unutar državne zajednice danas nedopustivo stanje u kojem su pojedinačna samoobrana i borba za život normalni i nužni uvjeti preživljavanja građana pojedinca.

No, neće li nas to odvesti ravno u klasični pacifizam? A ovaj ima problema sa situacijama drastične povrede „prava na rat“, naime jednostrane, odlučne i razorne agresije. Tvrdi pacifisti smatraju da je sama vojna priprema za obranu već za osudu i da ne postoji dobra upotreba vojske nasuprot lošoj. Budući da se pozivanje na „obranu zemlje“ često zloupotrebljava, ovo pacifističko stajalište često je praktički korisno, kao suprotnost jastrebovskom mentalitetu mnogih vlasti. Primjer početka Drugog svjetskog rata dobro pokazuje da je temeljna zamisao tvrdog pacifizma – po kojoj građani zemlje nemaju pravo na obranu silom, a država nema dužnost da joj takvu obranu osigura – vrlo problematična. Sučelice napadu poput Hitlerova, čak i vrlo problematična država, kao što je Staljinova SSSR, ima pravo da se brani silom, a njezino rukovodstvo dužnost da tu obranu omogući, organizira i vodi. Tvrdi pacifizam tako daje krive upute za stvarni život, u kojem se suočavamo s hitlerima, miloševićima i mladićima. S druge strane, busanje u prsa o potrebi čvrste „obrane nacionalnih interesa“, vrlo je često samo izlika za agresivnu politiku. Nijedna strana nije u pravu, ni tvrdi pacifisti pod svaku cijenu, niti „obrambeni“ jastrebovi. Mnogima se čini da ta pat pozicija upućuje na to da se problem rata i mira ne dâ riješiti na razini međusobno zavađenih država i

državica. U slučaju oštih sukoba među pojedincima potrebni su policija i sudovi, jer niti posvemašnji pacifizam pojedinca, niti neograničeno pravo na samoobranu ne pomažu: prvi samo paralizira žrtvu, a drugo stvara hobbesovsku anarhičnu situaciju, te lanac mržnje i agresije. Na sličan način, *napetosti među državama čini se da traže naddržavnu instancu koja bi ih rješavala na sustavan način i time izbjegla etatičku potrebu za (samo)obranom i za veličanjem ratovanja, pa i onog pravednog. I danas se čini da nema trajnoga mira bez vrlo čvrste međunarodne, naddržavne zajednice; niti jedno drugo sredstvo izgleda da ne pomaže.* Dva do tri stoljeća u kojima je sustav nacionalnih država bio odgovoran za rat i mir pokazao je da taj sustav nije jamstvo trajnog mira. Popularna alternativa „demokratskom miru“ nema šanse u svojoj etatičkoj varijanti. Ona ima šanse samo ako se nacionalne države u velikoj mjeri odreknu svoje suverenosti, i pristanu na vrlo tijesno povezivanje. Time „demokratski mir“ zapravo prelazi u ideju kozmopolitske zajednice. Alternativa „imperijalnog mira“, koja je u doba Busha izgledala politički vrlo vjerojatna, moralno je sumnjiva jer počiva na trajnoj međunarodnoj neravnopravnosti. Eliminiranje ovih najpopularnijih alternativa vodi do kozmopolitske zajednice kao jedinog solidnog jamca mira. Budući da je rat moralno nedopustiv, izgradnja kozmopolitske zajednice, čvrstog sustava nadnacionalnih mirotvornih ustanova, jest moralni imperativ.

Ima mnogo teoretika koji su zalažu za takav globalniji i kozmopolitskiji svjetski poredak i vide spas u postepenom širenju i omrežavanju odgovornosti, pomoći i insitucija. Ima mnogo međustupnjeva između krajnosti svjetske države i današnjeg etatičkog nereda u kojem svaka veća sila vuče na svoju stranu. Na primjer, mnogi proeuropski teoretici vide Europsku uniju kao takav međustupanj, manji od globalne države, ali dalekosežno nadnacionalan i po mnogo čemu nov i jedinstven. Drugi se zalažu za međunarodno civilno društvo, koje bi tako-reći odozdo potkopavalo etatizam. Većina kozmopolita danas tvrdi da je spas u takvim međustupnjevima.

Kozmopolitizam se danas često brani pozivanjem na potrebe globalne pravednosti u raspodjeli, te na globalne prijetnje, poput klimatskih, koje zahtijevaju zajednički globalni odgovor. Ovi nam argumenti izgledaju vrlo privlačni, ali ja sam ga u svojim radovima pokušao braniti argumentom iz moralne nužnosti trajnog mira, budući da su pitanja rata i mira bila ključna politička pitanja prema kojima me usmjeravala i gurala naša nedavna tužna povijesna zbilja.

Još nekoliko riječi o pacifističkim razlozima za kozmopolitsko uređenje. Krenimo od analogije: pravo zajednica i država na upotrebu sile u samoobrani analogno je pravu pojedinca na samoobranu i utemeljeno u njemu. No neograničeno pravo pojedinca nosi sobom trajne rizike Divljeg zapada: nepravde, eskalacije i sukobe svih sa svima. A pravo zajednica i država na upotrebu sile mnogo je rizičnije od prava pojedinca na samoobranu. Danas je pravo pojedinca na samoobranu silom dramatično ograničeno time što javne i državne ustanove preuzimaju obvezu brige za osobnu sigurnost građana. Ovo prenošenje i preuzimanje odgovornosti samo je značajno moralno postignuće suvremene države i jedan

od temelja opravdanosti državnog autoriteta. Nitko danas ne osporava pojedincu pravo na samoobranu, ali ga zato drastično ograničava i kontekstualizira. Dok se nekad svaka uvreda smatrala dovoljnim razlogom za nasilnu obranu vlastite časti, danas se, na primjer, ne smije ozbiljno ozlijediti provalnika (Tome su, na razini ustanova, analogna, na primjer, ograničenja koja norme EU postavljaju zajednici ili državi koja se brani). Mnogo je važnija druga točka, kontekstualiziranje. Normalni pravni poredak čini osobnu samoobranu rijetkim i izuzetnim događajem. Ako se posebno ne bavite zločinima ili zaštitom, ne očekujete da ćete morati braniti goli život, i vrlo vjerojatno se za to posebno ne pripremate. Ubijanje u osobnoj samoobrani je izuzetan događaj i skandal za policiju. A kad se takvo nešto dogodi, opravdano je samo kao dio situacije koja je sama neopravdana i neoprostiva. Ako si građani moraju braniti goli život, zakazao je cijeli institucionalni aparat. Kad bismo imali analogni naddržavni aparat ustanova koje bi djelovale na sličan način, ratovanje bi postalo slična egzotika. Samoobrana ratom više ne bi bila normalna, kao što je osobna samoobrana bila normalna na domaćim drumovima pred nekoliko stotina godina. Ona bi spadala u političku crnu kroniku, kao izuzetan događaj pri kojemu je zakazao normalni mehanizam zaštite. Pitanje moralne opravdanosti samoobrane pojedinca preobraženo je tom institucionalizacijom; danas se to pitanje jedino još i raspravlja u okviru „normalnog“ konteksta državnih ustanova. Ako je ratovanje, čak i ono najpravednije, izvor stalnih nerješivih moralnih sukoba, onda bi trebalo učiniti sve da ono postane nemoguće. Za našeg bi pacifista stoga, u svakom slučaju, dio obveza poratne pravde bilo institucijsko onemogućavanje budućih ratova. Sustav Ujedinjenih nacija za to nije dovoljno jak; svijetu trebaju jači lijekovi. Dosljedna institucionalizacija međunarodne sigurnosti na liniji tog ratno-humanitarnog prava je jedini put za rješenje Augustinovog paradoksa.

Pitanje moralne opravdanosti samoobrane države i zajednice treba analogno preobraziti institucionalizacijom; o tom će se pitanju moći razumno raspravljati jedino u okviru „normalnijeg“ i čvršćeg institucionalnog konteksta, UN-a kao moćne svjetske zajednice. Suvremeno ratno-humanitarno pravo je pralik takvog novog, više negoli minimalnog shvaćanja opravdanosti ratovanja. Ono je danas nepraktično i prezahtjevno, jer je krojeno za buduću institucionaliziranu sigurnost. Kako je rat surov posao, koji uglavnom ne ide bez okrvavljenih ruku, stroga načela i pravila skoro pa onemogućuju ratovanje. Po slovu tih pravila, vojnik bi stalno morao razmišljati krše li naredbe koje je dobio – načela ratovanja, što je pod stresom ratne opasnosti skoro pa nemoguće, barem prosječnom vojniku. Zapovjednik bi zarobljenike morao tretirati viteški i velikodušno, bez obzira na težinu situacije. U slučaju rizika, morao bi biti spreman žrtvovati svoje ljude, radije no na neprijateljskoj strani ugroziti civile. Velike i snažne armije ne bi smjele ispoljavati svoju punu snagu, jer Ženevske konvencije idu naruku malima i slabima, gerili i narodno-oslobodilačkim pokretima. No, i njih drastično ograničavaju. Čini se kao da je u temelju suvremenog ratno-humanitarnog prava upravo neka još nedorečena minimalistička teorija samoobrane, vrlo bliska

čvrstom pacifizmu. Vrijeme je da se ta teorija jasno formulira, kako bismo je mogli usporediti s dosad razrađenim teorijama i vidjeti koja je od njih najbolja.

Struktura ustanova, o kakvoj je u drugom kontekstu, naime *Teoriji pravednosti*, govorio Rawls, sigurno je nužna i bez takve globalne strukture ne ide. No, jesu li ustanove dovoljne? Vjerojatno nisu. Nikakav globalni pravni sustav neće spriječiti nevolje, ako se mentalitet ne bude mijenjao zajedno sa zakonima. Za uspješnu su politiku potrebni i odgovarajuće raspoloženje i običaji: G. A. Cohen, u knjizi s ironičnim naslovom *Ako ste egalitarist, kako to da ste tako bogati?* govori o „etosu“, a mi bismo na hrvatskom možda govorili o „običajnosti“. Bez moralnih uvjerenja, navika i vrlina, bez etičko-običajnosne strukture koja ga podržava, zakon ostaje mrtvo slovo na papiru, kako je to od klasičnih marksista uočio Gramsci (Sam Cohen u svojoj knjizi upućuje kompliment tradiciji kršćanskog socijalizma: lijevi su kršćani tijekom protekla dva stoljeća dobro uočavali potrebu preobrazbe u srcima ljudi). Ostaje tako otvoreni problem i to u dvije varijante: prvo, kako probuditi u građanima onu količinu međunarodne solidarnosti koja bi mogla potaći nastanak stabilnog globalnog institucionalnog sustava? Drugo, kako pojačati tu solidarnost do stupnja koji je potreban da bi takav sustav glatko funkcionirao? Problem se postavlja pred svako demokratsko društvo koje se ne može poslužiti ideološkim diktatom. Možda se možemo nadati pozitivnoj spirali.

Ne radi se o izmaštanoj utopiji. Pogledajmo kao prvi primjer djelovanje Europske unije koji pokazuje da je članstvo u Uniji vrlo siguran mirotvorni činilac: prvo, sam magnet budućeg članstva već postiže mnogo, a kad si jednom unutra – ratovanju sa susjedima je kraj. Tome odgovara i dvotaktna procedura, koja slijedi mirotvorni duh sa samih početaka europskog ujedinjavanja, kad je glavni motiv ujedinjavanja bio „nikad više rat!“ U prvoj se fazi kandidat mora dogovoriti o svim većim nerješanim pitanjima sa svojim susjedima, a u drugoj postaje članom i napušta i samu pomisao da s ovima probleme rješava silom. Uspješnost EU u održavanju mira, te u pacificiranju onih područja koje tvore države neposredni kandidati, svjedoči o tome da je danas jedino sigurno jamstvo mira upravo postojanje naddržavnih ustanova koje mogu prilično oštro zadirati u poslove pojedinih država, u ovom slučaju država članica i neposrednih kandidata. Te naddržavne ustanove, kao što je to, u našem slučaju, sustav EU, predstavljaju temeljnu institucionalnu strukturu koja može preuzeti obvezu jamčenja za trajni mir. Bilo bi lijepo kad bi države to mogle same: lijepo se dogovore i eto mira. No, u povijesti se Europe pokazalo da u anarhičnom životu cijelog jednog kontinenta sačinjenog od razmjerno nezavisnih država ima više prilike za svađu nego li za mirenje. Bez zajedničkog naddržavnog sustava imate trajnu nesigurnost, međunarodni Divlji zapad. U takvoj je situaciji naprosto dužnost svake države da se naoružava i priprema za ratovanje, inače ostavlja svoje građane bez obrane. Svako naoružavanje svojih susjeda dana država s pravom vidi kao potencijalnu prijetnju, na koju mora odgovoriti povećanjem vlastite pripravnosti. Treba joj jaka i spremna vojska, što znači političku silu formiranu i obučenu za ratovanje, treba joj patriotizam i kult heroja, znamenje boga Marsa. A kad joj se samo učini da joj netko prijeti, mora

nanijeti prvi udarac da bi zaštitila svoje građane. Granica između agresivne reakcije na to što vidi kao prijetnju i čiste samoobrane tako se vrlo brzo zamagljuje. Tako da i osobno najmiroljubiviji političar mora provoditi potencijalno ratničku politiku ako ne želi biti izdajnik. EU se dosad pokazala dosta efikasnom protiv takvih opasnosti i danas se nosi s posve drugačijim problemima.

c) Sloboda i pravednost

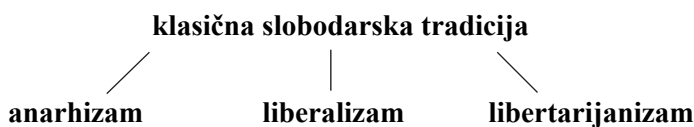
Pogledajmo kako je kod nas. Filozofija je doista danas manje prisutna u javnom prostoru Hrvatske nego što je bila prije. Zašto je to tako? Zadržao bih se na svojem naraštaju, šezdesetogodišnjacima. Za početak, neki se filozofi doista ne zanimaju za politiku. No, pogledajmo one koji su imali tu vrstu interesa. Oni filozofi u Zagrebu, koji su naslijedili Praxis-generaciju, stasali su u politički najgorem trenutku. Početkom devedesetih, u teškom vremenu i rata i Tuđmanove skoro pa diktature, bili su žigosani kao Jugoslaveni i ljevičari. U toj situaciji su najaktivniji među njima, kao Žarko Puhovski i Lino Veljak, odlučili naprosto prihvatiti da je situacija teška pa su krenuli u političku bitku, kao aktivisti na polju ljudskih prava ili miritelji sukobljenih strana na ex-jugoslavenskom prostoru. Zanimljivo je da su to ljudi čiji se glas i danas najviše čuje. Druga grupa intelektualaca koja je bila glasna naprosto se, najvećim dijelom pod pritiskom, pokupila iz Hrvatske. Tu su čuvene intelektualke koje su postale poznate vani, od Rade Iveković do Dubravke Ugrešić, i još nekoliko ljudi, poput Nevena Sardića. Ostali su zapravo ljudi koji su bili manje politički zainteresirani. Ti su se podijelili u dvije grupe. Jedna je aktivno krenula podržavati HDZ, čak njegovo desno krilo, ili je tiho gradila svoju karijeru na vjernosti vladajućoj Partiji. Ne bih posebno izdvajao imena, jer ti potonji nisu činili takva zla da bi ih se sada prozivalo, no kod njih je svakako prevagnuo sebični racionalni način da si osiguraju karijeru u inače vrlo teškim uvjetima. Treća je grupa, u kojoj se nalaze neki od najkvalitetnijih ljudi u toj generaciji, preživjela jer je odustala od bavljenja politikom. Tako da je moja i nešto mlađa generacija filozofa jednim svojim dijelom, ljevičarskim, skoro pa izgorjela u tom političkom sukobu u koji je bila gurnuta, a drugi je dio izgorio na desnici, u sredini su se pak našli opreznici ili pak oportunisti kojima je bilo u interesu da se previše javno ne izjašnjavaju. No, zašto nije uskočila mlađa generacija? Jedno, ali vrlo djelomično, objašnjenje je da nije bilo pravih uzora koji bi ih poveljeli. Kada sam bio maturant, uzor mi je bio Gajo Petrović. I kao filozof i kao intelektualac. Onda su došli drugi, domaći, pa francuski. Moguće je da sadašnja generacija tridesetogodišnjaka naprosto nije imala uzore koji bi je ponijeli na sličan način. Samo nedostatak uzora pak ne može biti glavni faktor njihove javne neaktivnosti. Što je drugo posrijedi, morali bi oni odgovoriti. Mislim da će ipak trebati sačekati dok sazriju novi naraštaju. Pa da vidimo što će onda oni napraviti. Nekada su generacije dvadesetogodišnjaka ili dvadesetpetogodišnjaka imale svoje omladinske i studentske listove. To su bile udarne

novine koje su donosile nove teme, nova stajališta i u kojima su se spremali ljudi koji danas funkcioniraju kao javni intelektualci. Ne vidim analogne priče danas. U Sloveniji je tipičan primjer „Mladine“, po mom sudu, tamo još uvijek najboljih novina. Doduše to je ostarjela „Mladina“, rade je ljudi koji su bili mladi prije više od dvadeset ili trideset godina, ali koja je još uvijek duhom mlađa od bilo kojeg časopisa mladih koji sam vidio u Sloveniji. U Hrvatskoj je još gore, jer nemamo ni „Mladinu“.

Što je s novim političkim temama? Nacionalizam i rat bile su vruće teme naše domaće političke zbilje, a kozmopolitizam odgovor na nacionalistička zla. Dvije pripadnosti, nacionalna i općeljudska, izgledale su kao ključne opcije o kojima filozof treba razmišljati i govoriti. Danas nas snalaze druge nevolje, prije svega s ekonomskom krizom i moje nekad omiljene teme srećom odlaze u drugi plan. No, obrazac je sličan. U slučaju nacije, krenulo je s grijesima, stvarnim, preuveličanim ili izmišljenim, višenacionalne Jugoslavije. Odgovor je bio prena- glašavanje nacionalnog i katastrofa rata međusobno najbližih susjeda. U današ- njoj priči stvari su isto tako lijepo počele. Upozoravali su nas na mane socijaliz- ma i nudili nam ideale liberalne slobode. Na pladnju su nam ponudili Poppera, Berlina i Rawlsa. U stvarnosti smo dobili Todoricia, multinacionalne kompanije i, u najboljem slučaju, Merkelicu. Novinar ima političku slobodu da piše što hoće, ali radnica u samoposluzi nije slobodna da mu kaže koliku ima plaću, koliko radi i što poslodavac traži od nje.

Nove nas nevolje tjeraju da obnovimo zanimanje za zamisao pravednog društva, dakle, za središnju vrstu političke spoznaje. Prvi je zadatak raščišća- vanje pojmova. Na primjeru s Rawlsom i Načelom razlike vidjeli smo da je to njegovo temeljno načelo prilično ljevičarsko, ali što je s njegovim deklariranjem kao „liberala“? Uočimo da „liberalizam“ u Americi (i dijelom u Velikoj Britani- ji) pokriva mnogo šire područje negoli kod nas, na europskom kontinentu. Kod nas u javnosti „liberalizam“ znači prokapitalistički stav, neoliberalizam, kako ga mnogi zovu. Načelo razlike se u takav stav sigurno ne uklapa.

Ako želimo da nas razumiju, nema mnogo smisla inzistirati na tome da se cijelu veliku središnju tradiciju zapadne političke filozofije izjednačuje s lošom varijantom liberalizma. Nju čine političke teorije koje se usredotočuju na slobodu, a ne na kapitalizam. Zovimo tu tradiciju „slobodarskom“; na njezinom su novovjekovnom začetku autori poput Lockeja, Rousseaua, Kanta i Humboldta, a to se zajedničko nasljeđe onda grana u centrističku struju, koju možemo opisati kao liberalizam, te u struje koje su više lijevo odnosno desno anarhizam i liber- tarijanizam. Shematski:



Rawls je u *Teoriji pravednosti* negdje na strani lijevog centra, ako ne i „ljeviije“ od toga; T. Nagel ima pravo kad ga opisuje kao socijaldemokratu, europskim rječnikom rečeno.² *Slobodarsko nasljeđe izgleda danas neupitno*: najveća moguća sloboda svakog spojiva sa isto takvom slobodom svih nije ideal kojeg bismo se na ljevici lako odrekli (rijetki intelektualci na ljevici koji povremeno brane „teror“ teško da misle to što govore; smeta ih najmanja intervencija u njihove akademske slobode, tako da teško mogu dosljedno preporučati giljotine i stratišta za svoje kolege). Pitanje je *kako taj slobodarski ideal spojiti s optimalnom mjerom jednakosti* (i kako tu mjeru naći; to jest danas pitanje oštih rasprava kojima bi se naši intelektualci trebali barem pridružiti). Čini mi se da vrijedi nastaviti tradiciju društvenog ugovora, i okrenuti je u slobodarsko-socijalističkom smjeru; i to ne samo za pojedinačne države, već i za globalno kozmopolitsko uređenje. No, kako spojiti raznovrsne sastavnice? Tko uspješno riješi to pitanje, osigurao si je mjesto u panteonu velikih političkih mislilaca. A tko barem naznači kako taj ideal provesti u djelo, sučelice masivno nepravednom kasnokapitalističkom sustavu koji je zavladao svijetom, učinit će uslugu cijelom čovječanstvu.

II) Položaj čovjeka u kozmosu

a) Kako se „ulogirati“ u Logos

Krenimo sada s praktičke na teorijsku filozofiju. U dobrim starim vremenima mudrost i filozofija pomagale su ljudima da odgovore na pitanje o svojem, ili općenito čovjekovu mjestu u svijetu, nudeći krajnje optimističku sliku sklada i bliskosti ovoga dvoga. Naš je um (ili logos) po njima srodan umu koji vlada svijetom, tako da samo trebamo svoj um uskladiti s kozmičkim. Takva kozmocentrična slika mudrosti uključivala je ono božansko, i kasnije se bez velikih trzaja prelila u teocentričnu sliku, u kojoj je mjesto kozmičkog uma ili logosa preuzeo bog; logos je sretno posvojen i postao je božji sin. U tim je slikama bilo lako naći mjesta za teme koje su nam životno važne. Što je Dobro, i zašto biti dobar? Pa zato jer je sam kozmos, ili bog, dobar, i naša je dobrota dio tog općeg, objektivnog stabilnog dobra ovoga svijeta. Što je Lijepo? Po jednoj – grčkoj filozofskoj priči, sama bit kozmosa (a i etimologija tu sretno priskače u pomoć). Ima li naš život dublji smisao? Kako da ne; on leži u skladu između nas i boga, kozmosa, i/ili njegova logosa; kako jednom reče moja bivša studentica Ksenija Puškarić, trebamo se samo „ulogirati“ u kozmički logos i naći ćemo ga.

Danas nam sve to može pomoći jedino kao sentimentalno prisjećanje. Ili smo u kozmosu sami, ili ga dijelimo s potencijalno opasnim vanzemalcima, i to je to. Podrijetlo nam nije bogzna kakvo; nismo zalutala božja djeca koja se s

² S godinama se, i u svojim kasnijim djelima, poput *Političkog liberalizma*, Rawls pomakao bliže centru.

malim naporom mogu vratiti tati, nego najbliži rođaci čimpanzi i gorila, i nešto dalji rođaci ježeve i sličnih stvorova. Kako onda odgovoriti na gornja pitanja, na filozofske upite koji nas životno zanimaju?

Idealistička je tradicija pokušala reciklirati stare kozmo i teo centričke odgovore na novi način: mi smo dio svjetskog uma ili Duha, naša je povijest upravo događanje Duha. Heidegger je priči dao manje idealističku i više egzistencijalističku dimenziju: Bitak se sam događa kroz nas, on je tu kroz Tubitak. Danas su na sceni preživjele samo najblaže, pomalo razvodnjene verzije te priče, po kojoj mi gradimo, konstruiramo svijet, pa su zato naši problemi ujedno i najdublja ontološka pitanja.

No, to je teško prihvatiti. Svijet jest takav kakav jest, prilično nezavisno od našeg spoznavanja; s druge strane, naše spoznavanje se treba i može prilagoditi njemu. Tako su nas učili stari Grci i nema dobrog razloga da ih ne slijedimo u njihovu realizmu. Realizam jeste i ostaje najbolja pretpostavka u istraživanju. Naša slika stvarnosti jest naša konstrukcija – moja slika svijeta je, nadam se, barem malo moja vlastita konstrukcija, inače o njoj ne bih ovdje pisao; ali upravo zato što su slike, i to naše. No, nije li nam ta konstrukcija jedino što nam je dostupno? Ne bismo li radije nju trebali zvati „svijetom“, jer je to jedini svijet koji imamo na raspolaganju, pita nas antirealist, konstruktivist. Bi li ti video svoje drage ili dragog nazvao svojom dragom, pitamo mi njega. Tako će ti ona ili on barem uvijek biti na raspolaganju. Bi li dopustio da istražitelj objavi: „Imamo zločinca koji je utekao na drugi kraj svijeta, naime, njegovu sliku. Pa zločinac je, priznajte, samo naša konstrukcija“? Ili bi preporučio da ga se smijeni ili zbog maloumnosti ili zbog manipulacije? Ne, slika X-a uglavnom nije X sam. Slika svijeta nije svijet sam.

Realizam je, čini mi se, jedan od elemenata koji su u dvadesetom stoljeću sačinjavali prednost analitičke filozofije; kontinentalna je bila krenula s idealizmom, onda je idealizam apsoluta-duha nekako svela na ljudsku dimenziju i obogatila poviješću i povijesnošću. Rezultat je bio dramatičan: kao što smo spomenuli, naša, ljudska povijest uzdignuta je na događanje apsoluta, bitka, samog temelja svijeta. Naše su revolucije (lokalne, francuska, neuspjela njemačka, pa onda sovjetska) protumačene kao prijelomne točke povijesti samog temelja svijeta. Lijepo ako volite politiku, ali neuvjerljivo kao teorija. Tako je nerealističko, zapravo idealističko, nadahnuće bilo usmjerilo kontinentalnu filozofiju u prilično lošem smjeru. Umjerenije stajalište, poluskeptički konstruktivizam, postao je njezin drugi glavni ontološki izbor, gurajući je u pluralistički relativizam. Analitička se, nakon Drugog svjetskog rata, bila vratila svojim realističkim izvorima. Osobno sam se sa svim tim bio susreo preko britanskog zdravorazumskog realizma Austina i njegovih; pomalo izmoren francuskim dekonstruktivizmom, prigrlio sam tu priču na samom kraju sedamdesetih, prije svoga tridesetog rođendana, i trebalo mi je mnogo da se (uz podršku frendova, Sesardića, Reya i Devitta) u osamdesetima preobratim na znanstveniji oblik realizma.

Nadalje, znanost nas uvjerava da je svijet u temelju fizički. Stari se naziv „materijalizam“ danas zamijenio boljim, ali i pomodnijim, „fizikalizam“, ali zamjena nije tako bitna (ono što se zvalo „materija“ ispalo je fizici kompliciranije nego što se mislilo, ali u ovakvom brzinskom pregledu to nam i nije tako bitno). Demokrit, Epikur, Helvetius i Holbach su pobijedili: osnova svega su „polja sila i ne-prazan prostor“, da parafraziramo Demokrita. No što je s ljudskim duhom, mentalnošću i sviješću? Znamo da je utemeljena u fizičkom, znamo da detalji duševnog života stoje u korelaciji s detaljima života živčanog sustava. Čini se najbolje da ih nekako izjednačimo, ili barem da ove prve tako „utemeljimo“ u potonjima, duševno u neuralnom, da duševno izgubi istinsku samostalnost; ima mnogo nijansi i detalja u tom poslu utemeljivanja, ali glavni bi okvir, na kraju krajeva, trebao biti fizikalistički.

Istina, ne znamo kako objasniti tu vezu. Filozofi i znanstvenici su stoljećima razbijali glavu kako da to učine za slučaj intelektualnih aktivnosti: mišljenje i zaključivanje izgledali su posebno zagonetno. Danas je „kompjuterska metafora“ nekako dovela taj problem blizu rješenja. Umjesto toga, glavu je podigao problem osjeti: doživljajna kvaliteta („quale“) viđenja crvenog, kušanja kave, postala je glavnom temom rasprave. Ne znamo objasniti, nadamo se da ćemo moći, jednog dana. Ali fizikalizam je i dalje najizgledniji izbor. Nadalje, ako se i pokaže da je mentalnost nešto nesvodivo, da je ona poseban sloj u svijetu, bit će teško objasniti što taj sloj radi; cijela uzročna priča sasvim lijepo teče iz strukture živčanog sustava. (Nisam sam bogzna što smislio na tu temu, ali sam pred nekoliko desetljeća barem nastojao prenijeti priču u naše krajeve, gdje u nju, osim Sesardića, skoro nitko od kolega nije vjerovao.)

Ima filozofa koji toliko očajavaju nad tim temama da su odlučili potpuno odbaciti bavljenje njima. Richard Rorty je započeo kao tvrdi fizikalist, i u knjizi „Filozofija i ogledalo prirode“ branio vrlo oštre stavove. No, onda je okrenuo ploču. Pitanje o smještaju zanimljivih ali ontološki upitnih svojstava i bića počelo mu je izgledati besmisleno. U svojoj kasnijoj fazi Rorty smatra da pitanje o tome kako smjestiti moralna (ili mentalna) svojstva u svijetu atoma i praznine naprosto više nije zanimljivo pitanje: sa sumrakom starinskog tipa religije, to je pitanje prestalo biti relevantno:³

„But as the so-called 'warfare between science and theology' gradually tapered off, there was less and less useful work for philosophers to do. Just as medieval scholasticism became tedious once Christian doctrine had been synthesized with Greek philosophy, so a great deal of modern philosophy began to seem pointless after most intellectuals either abandoned their religious faith or found ways of rendering it compatible with modern natural science. Although rabble-rousers can still raise doubts about Darwin among the masses, the intellectuals – the only people on whom philosophy books have any impact – have no such doubts. They

³ Vidi esej „Philosophy As Cultural Politics“ u njegovoj knjizi *Philosophical Papers*, Volume 4, CUP, 2007.

do not require either a sophisticated metaphysics or a fancy theory of reference to convince them that there are no spooks.“

Rorty je loše predvidio: s Dawkinsom i Dennettom u prvim redovima, krenula je oštra javna i „kulturalna“ rasprava upravo o temi za koju on drži da intelektualcima više nije zanimljiva. Možda su ova dvojica „rabble-rousers“ koji huškaju „mase“ (što bi Rortyju rekao njegov voljeni Trocki na ovakav „rječnik“)? Rorty priznaje da nam je „znanost, a ne metafizika rekla kako stvari funkcioniraju...“ Ali, ako je doista znanost ta koja o tome ima posljednju riječ i, ako nam je doista rekla svoje, zar nemamo pravo biti znatiželjni kako će se taj njezin iskaz pomiriti s našim uobičajenim, ili pak „visokokulturnim“ govorenjem o tim istim stvarima: ako nas znanost uvjerava da smo strojevi, a *Braća Karamazovi* i Sartreovi romani da nismo, zar nemamo pravo na zabrinutost, a možda i intelektualnu dužnost da se zabrinemo? Ako nam boja izgleda kao očito svojstvo vanjskih predmeta, zanimljivo za umjetnost i za mnoge druge djelatnosti, a znanost nas hrani sumnjama o njezinu postojanju i tretira je kao krajnje upitnu, što je loše u tome da postavimo pitanje o statusu boje? Općenito, pitanje o smještanju zanimljivih ali ontološki upitnih svojstava i bića ne čini se ni ljudski niti „kulturalno“ irelevantnim.

Posljednje je mjerilo zanimljivosti, kaže Rorty, relevantnost za „kulturalnu politiku“. Zašto bi „kulturalna politika“ određivala o čemu smijemo biti znatiželjni? A sljedeće je pitanje, naravno, što se računa kao „kulturalna politika“? I konačno, što ako naš intelektualac pogriješi u ocjeni, kao što je Rorty pogriješio u pogledu Darwina: ako pitanje koje je on otpisao kao irelevantno, odjednom postane goruće pitanje „kulturalne politike“? Hajdemo redom.

Prvo, povijesni izvori. Najprije Hegel. Rorty se u svojoj obrani poziva na Hegela: taj je vido filozofiju kao kombinaciju „intelektualne povijesti i kulturalne kritike“ (148). Zar doista? Zar je Hegelova *Znanost logike* kombinacija „intelektualne povijesti i kulturalne kritike“? A njegova *Enciklopedija filozofskih znanosti*? Hegel je u *Znanosti logike* u temelj filozofije postavio pitanja čiju bi izravnu relevantnost za „kulturalnu kritiku“ tek trebalo dokazivati. A njegova se djela iz političko-pravne filozofije izrijeком ne bave kritikom, već upravo filozofskim razumijevanjem navodne „umne zbilje“ njegova vremena, temeljenim na kategorijama razrađenim u *Logici* i *Enciklopediji*.

Zatim, veliki podrivači i revolucionari: Marx, Nietzsche i Freud. Sva su trojica u središte svojih istraživanja stavila novo razumijevanje svijeta. Nietzsche je razvijao ontologiju, s voljom za moć u središtu. Bio je opsjednut pitanjem smještanja vrijednosti i vrijednosnih svojstava, i predlagao je svoja rješenja: stare su vrijednosti iluzorne, a nove, tek predložene, grade se na dubokom ontološkom temelju, naime volji za moć i njezinim reinkarnacijama. Freud je sebe vidio kao znanstvenika, a ne prvenstveno kao kulturalnog kritičara (a niti Lacan sebe ne vidi kao takvog).

Drugo, sadržajna pitanja. Povijest filozofije nam sugerira, s navedenim Velikim Precima, da, primjerice, problem smještanja vrijednosnih svojstava nije stran

нити jednoj od struja na koju se poziva Rorty. Zašto bi nam bio dosadan danas? Kad Rorty u svojim političkim spisima tvrdi da, recimo, nacionalni ponos ima svoje dobre strane, što misli pod „dobra“? Zar samo korist za vlastitu naciju? Teško. On preporuča nacionalni ponos kao prilično univerzalno vrijednu stvar, da ne kažemo vrlinu. I što ako sada postavimo pitanja o tome jesu li takve vrline stvarne ili su samo naša fantazija? Kako time gubimo na relevantnosti? Bolje je vratiti se velikim i dubokim pitanjima.

b) Ljepota u oku promatrača

Ako je znanstveni realizam u pravu, i temelj svijeta su „atomi i prazan prostor“ (ili polja sila i ne-prazan prostor), svejedno, što je s cijelim spektrom svojstava (i čak stvari), koja su nam ljudski najzanimljivija? Ako lijepu frizuru ne čini ništa drugo do dlake i prazan prostor, zašto se češljamo i zašto se neki ljudi okreću za lijepim frizurama? Što je ljepota za kojom težimo? Što je sa smislom u jeziku, onkraj zvučnih valova i konfiguracija elektrona u *e-mailu*? Dalje, što je s Dobrom i Zlom? I konačno, što je smislenost nasuprot apsurdno? Neki su načini života smisaoniji od drugih, neke biografije od drugih biografija, neki načini uređivanja međuljudskih odnosa smisaoniji su od drugih. Odakle to svojstvo smislenosti i njegova suprotnost, apsurdnost? Potreban nam je odgovor, a bilo bi dobro da bude jedinstven, jer je jedinstvena ontologija vjerojatnija i uvjerljivija od nejedinstvene; dakle, prvo vrijedi propitati jedinstvena objašnjenja, pa se tek, ako to ne ide, okrenuti nejedinstvenima (to je tema na kojoj sam dosta radio zadnjih petnaestak godina). William James je mnoga svojstva predmeta i pojava objašnjavao na isti način: „Uzmite one vidove pojava koji najviše zanimaju vas kao ljudsko biće i razvrstajte pojave na savršene i nesavršene, ciljeve i sredstva, uzvišene i niske, lijepe i ružne, pozitivne i negativne, skladne i neskladne, prikladne i neprikladne, prirodne i neprirodne, i svi će vaši rezultati biti jalovi.“ Svojstva kao što su skladnost, prikladnost, ljepota, uzvišenost i njihove suprotnosti ovise više o nama negoli o predmetu. Po tome su ona slična svojstvima kao što je biti crven ili biti strašan; vrijednosti su poput boja, slične sekundarnim i tercijarnim kvalitetama. Mnogo prije Jamesa dobar je putokaz pružio Locke, razlikujući primarne i sekundarne kvalitete, od kojih prve „kao ogledalo“ odražavaju stvarne osobine predmeta, a druge ne pripadaju predmetu nego našem doživljaju. Primarne su veličina, oblik, kretanje/mirovanje, čvrstoća; sekundarne su zvukovi, boje, mirisi, okusi, toplo/hladno. Ove osobine ne pripadaju predmetu nego našem doživljaju. Kada bi npr. iz svijeta nestala sva živa bića, nestalo bi i ovih kvaliteta. Predmeti naprosto ne posjeduju ova svojstva nego samo moć da ih u nama proizvedu. Mi smo međutim to skloni pobrkati, pa kažemo npr. da je vatra topla. Striktno govoreći to je pogrešno jer npr. iako vatra ima moć da rastopi vosak, nećemo reći da je rastopljenost svojstvo vatre, analogno, vatra ima moć u nama izazvati osjećaj topline, a nema toplinu kao objektivno svojstvo. Ukratko, sekundarna svojstva ne sličie ničem u samom predmetu „kao što ni bol ne sličie oštrici noža koja ga

izazove kada se porežemo“. Sve je to lijepo, kaže skeptik, ali mi imamo samo reprezentaciju predmeta i nemamo neki povlašteni položaj odakle bismo ih usporidili sa samim predmetima, pa kako onda znamo da se isto što i za sekundarne ne odnosi i na primarne kvalitete. Ili kroz usta samog Lockeja pita: „Kako će um, budući da ne zamjećuje ništa drugo osim vlastitih ideja, znati da li se one slažu sa samim stvarima“ (*Essay*, II, viii, 10). Lockeov odgovor, možda malo pojednostavljeno glasi: zato što se te osobine prirodno i pravilno pojavljuju tj. ne variraju kao sekundarne kvalitete – voda nam se može učiniti topla jednoj, hladna drugoj ruci, dok npr. isti oblik nikada ne proizvodi ideju kocke jednoj a kugle drugoj ruci zato što jednostavne ideje koje dobivamo iz osjetila um ne može „proizvesti ili uništiti“ pa to ukazuje na to da potiču od nečega izvan nas. Mi ne možemo ne vidjeti ono što je pred nama ako u to gledamo, ili ne možemo imati ideju crvenog ako smo rođeni i odrasli u crno-bijeloj prostoriji.

To nas vodi do primjera važnih vrsta svojstava kod kojih je sličnost sa bojom ili privlačnošću vrlo izrazita. Je li ljepota svojstvo predmeta ili onoga koji prosuđuje? Mnogi drže da je ljepota slična svojstvima kao što je biti privlačan, naime svojstvo ovisno o ljudskim normalnim čuvstvenim reakcijama (tercijarno svojstvo). Kad smo jednom uveli pojam sekundarne odnosno tercijarne kvalitete, ona nam može pomoći kako izaći nakraj s tim svojstvima, životno važnim za nas, a nebitnim za znanost. (U povijesti filozofije i religije raspravljalo se o sličnoj suprotnosti, ali s obzirom na reakcije boga ili bogova, a ne ljudskih bića. Sokrat tako pita svećenika Eutifrona: jesu li pojedini postupci dobri [plemeniti, pobožni] zato što se takvi čine bogovima, ili se oni bogovima čine dobri zato što su uistinu dobri.)

Znanost prije svega proučava primarne kvalitete. No za nas su životno važne upravo sekundarne i tercijarne. Njih možemo dovesti u sklad sa znanstvenom slikom svijeta ako ih protumačimo na Lockeovski način: ljepota pejzaža je njegovo svojstvo da u normalnom gledaocu izazove određeno svidanje, dragocjenost prstena je ovisna o našim procjenama i ukusima, i tako redom. I svojstva kao što je (ne)poštenost, moralna ispravnost odnosno neispravnost, plemenitost i slična zapravo su nalik crvenome i strašnome.

Smjestimo ovu zamisao u sredinu između dvije krajnosti. Prva, demokritovski eliminativizam, vrlo je popularna u analitičkoj filozofiji: ni boja, ni ljepota, ni dobro, ni zlo ne postoje u svijetu, već samo u našim predodžbama; popularna ali prilično teška za izgutati. Povratak posvemašnjem naivnom realizmu je druga popularna opcija: rajčica je stvarno crvena, tako crvena kako je vidimo, konclogori su stvarno loši, i to im je bogomdano svojstvo. Privlačno, ali onda morate zablokirati sustavna objašnjenja; bilo zauvijek i za sve, bilo ih jednostavno izbaciti iz filozofije. („to što znanstvenik radi je u redu, ali nije to što mi, filozofi, radimo i želimo. Ali ako znanstvenik objasni zašto površinu rajčice vidimo kao crvenu, kako to za filozofa koji se muči istim ili analognim pitanjem može biti posve nevažno?) Preostaje umjereno realistička, lockeovska varijanta: zanimljiva svojstva dijelom ovise o nama, a bitno ovise o vanjskom svijetu. Ona su, da se

poslužimo danas prihvaćenim izrazom, ovisna o našem odzivu, „*response-dependent*“ (2010).

Ponovimo onda glavne smjernice. Krenite od boja i drugih sekundarnih kvaliteta. Boja rajčice je njezina dispozicija da u nama izazove reakciju crvenila (u nekom smislu te riječi, naime dojam crvene površine, a ne goli osjet ili quale“ [2004]; vidi ovdje tekst Miljane Milojević i raspravu). Proširite to na sva, ili skoro sva druga zanimljiva svojstva (2001). Mučilište je strašno jer bi uplašilo svaku normalnu osobu (opet 2001). Konclogori su moralno loši jer bi ih takvima doživio normalan, dobro obaviješten i dobronamjerno nepristran promatrač (2006). predstavlja prijedlog za razumijevanje vrijednosti u terminima naših želja, točnije idealiziranih želja idealiziranih „nas“. Frizura je lijepa jer bi je takvom doživio normalan, dobro obaviješten i dobronamjerno nepristran promatrač (2003). Ništa od toga ne znamo *a priori*, a naivni promatrač doživljuje ta svojstva kao neovisno realna (1998); uglavnom nas filozofe znanstvena slika svijeta tjera da odustanemo od te pretpostavke o neovisnoj realnosti. (No, što je relevantno svojstvo u stvarima: dispozicija ili njezina baza? Bolje se odlučiti za dispoziciju, jer je jedinstvena dok su baze beznadno raznovrsne (na tu me odluku bila potakla rasprava s Dretskeom [1997], a razvijao sam je kritizirajući Jacksonovu najrazrađeniju suprotnu teoriju [2010]).

Dopušta li ta slika svodenje (u širokom smislu) problematičnih zanimljivih svojstva na njihove fizikalistički ili barem naturalistički prihvatljive temelje (baze redukcije ili barem supervenijencije-nadgrađenosti)? Problem je, naravno, u nosiocu doživljaja: on mora biti osjetljiv, i to čuvstveno ispravno (ne tvrd ko kamen, ne preosjetljiv, ne kukavica niti neurotik), moralno ispravno (ne amoralist, ne sadist, ne mazohist itd.), i estetski ispravno osjetljiv (sigurno ne smije biti ljubitelj narodnjaka). Ali ispravnost, moralna odnosno estetska, jest upravo to što pokušavamo objasniti; ne vrtimo li se u krugu ili čak u vrzinom kolu? Nadam se da ne, a ključ je u ideji normalnosti. Boje su tu najlakše: normalan vid vjerojatno nije nešto što se ne bi dalo definirati naturalistički. Čuvstvena normalnost je već teža, ali ne izgleda nemoguća. No, možemo li definirati moralno normalnu osobu ne pozivajući se na etičke pretpostavke? Teško, ali ako bismo uspjeli, s porastom naših spoznaja o čovjeku, sagraditi prihvatljivu sliku normalnosti (normalne reakcije u uvjetima nepristranosti, potpune obaviještenosti itd.), tada bi nam reakcije tako normalnog ljudskog bića dobro definirale dobro i zlo, lijepo i ružno i sve ostalo što nas zanima.

Slično je sa smislenošću. Dio je smislenog života da ga onaj tko ga doživi doživljuje kao smislenog, ali to nije dovoljno. Neki su ljudi isuviše velikodušni prema samima sebi, pa svoj prilično prazan i jadan život doživljavaju kao da je posve u redu; i obratno: neki moji pametni i depresivni kolege i kolegice nesretni su zbog svog života, koji se meni čini više nego li smislen i ispunjen. Opet nam treba normalni (ili normalizirani) odziv. I opet ćemo imati problem naturalističkog definiranja promatrača (idealiziranog, ali ne previše), čija odluka definira smislenost promatranog i ocijenjenog života.

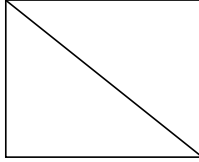
I na kraju pitanje značenjskog, semantičkog smisla. Što skupu grafičkih znakova „Dosadilo mi je ovo pisanje“ daje značenje da je piscu tih znakova dosadilo njihovo ispisivanje? Da li moja namjera? Ako samo to, onda semantički smisao nije ovisan o odzivu. No, možda i vaše razumijevanje ili, još šire, način na koji bi normalni domaći čitatelj shvatio rečenicu. Ako govorimo o normi značenja u zajednici (govornikâ danog jezika), onda smo ugradili element odziva u značenje; ne kao jedini, ali kao prilično bitan. I to je posljednja primjena ovisnosti-o-odzivu o kojoj će ovdje biti riječ. Nadam se da je recept univerzalan: *sva svojstva vanjskih stvari i događaja koja odskaču od očito fizikalnih vjerojatno su ovisna o našem odzivu, bilo isključivo, bilo u kombinaciji s nekim dodatnim faktorom.*

Zašto je ovo važno? Stoga što je jedan od temeljnih zadataka filozofije shvatiti mjesto čovjeka u svijetu. Znanost je taj zadatak učinila dramatično važnim, pokazavši nam da je svijet u temelju fizikalni i da nije lako u njega smjestiti sve ono što nas životno zanima. Novovjekovna se filozofija, od Descartesa i Lockeja preko Kanta do devetnaestog stoljeća, bila ozbiljno uhvatila ukoštac s tim pitanjem. Kontinentalna filozofija izabrala je da antropomorfizira svijet; za to je trebalo neutralizirati znanost, podcjenjujući važnost i dramatičnost njezine poruke. Ako taj put odbacimo kao prijevarno prelagan, moramo se odlučiti: ili se svih tih važnih svojstava riješiti (eliminirati ih, uz više ili manje ljubaznu ceremoniju), ili ih nekako smjestiti u hladnu fizikalnu cjelinu. To jest prvenstvena zadaća metafizike danas, kao što je bila i za Kanta. Općenitija ontologija (čije su teme modalnost, supstancija/svojstva, identitet itd.) pomaže u sistematiziranju; ali motivirajuća pitanja dolaze iz sukoba fizikalne slike i našeg običnog osjećaja za to što nam je u svijetu važno, pa stoga na njih treba potražiti odgovor vodeći računa i o znanostima i o tom osjećaju.

II) Spoznaja i spoznajna teorija

b) Posebna epistemologija – misaoni eksperimenti i zagonetka intuicije

Spoznaja je puna zagonetki. Kojim spoznajnim sposobnostima vjerovati? Da li osjetilima ili razumu? Koliko je pouzdano naše sjećanje? Koliko su pouzdani društveni izvori znanja? Od svih tih pitanja jedno je neodoljivo privlačilo filozofe, počevši najvjerojatnije od Platona. To je pitanje o misaonim, neiskustvenim izvorima spoznaje, koje označujemo izrazima kao što je „pamet, razum, um, intuicija“. Razum nam na primjer govori da neka stvar ne može imati i nemati neko svojstvo u isto vrijeme. Isto tako, vjerovanje da je svaka cjelina veća od svojega dijela tipično je razumsko vjerovanje. Razumskoj spoznaji vrlo su slične sljedeće spoznaje. Znamo da ćemo, ako kvadrat presavijemo po dijagonali, dobiti dva jednaka pravokutna trokuta (vidi sliku):



Takve geometrijske istine često doznajemo jednostavnim uvidom. On se često naziva „intuicija“, u ovom slučaju geometrijska. Sam naziv ima dosta kaotičnu povijest. Descartesova slika racionalne spoznaje predstavlja je na slijedeći način. Izvor racionalne spoznaje su jasni i očiti uvidi, npr. da su dva i dva četiri. Izvor racionalne spoznaje su intuicije, jasni i očiti uvidi. Na temelju njih gradimo složenija znanja. Ove uvide on zove „intuicijama“. No, Kant je svoj termin „*Anschauung*“ (kod nas „zor“) također preveo na latinski kao „*intuitio*“, što je prilikom prevođenja Kanta na njemački i francuski, i njemačkih filozofa i znanstvenika koji su ga slijedili, ušlo i u ova dva jezika. Spojila su se dva značenja, prvo, kartezijsko, čisto umski uvid, i drugo, kantovsko, zorni uvid. Danas su ona oba prisutna u filozofskom značenju „intuicije“ (treće, dosta uobičajeno značenje naslućivanje ili naslut, filozofi upotrebljavaju daleko manje, prirodnoznanstvenici i psiholozi naveliko).

Također, uobičajilo se, na Descartesovu tragu, govoriti o intuicijama u filozofiji. Opišete neku filozofski relevantnu situaciju i postavite pitanje, sebi ili sugovorniku: što kažeš na to? Na primjer, u etici je slavna Karneadova daskasplav. Spašavamo ljude na takvu splav, ali brodolomaca ima previše. Smijemo li suviše pobacati u more da bismo spasili one koji stanu na dasku-splav? Trebamo li? Neki ljudi kažu: očito smijemo, ali nije da trebamo. Drugi su žešći: očito trebamo. Treći odgovaraju: očito, ništa od toga dvojeg. Taj očiti dojam i vjerovanje koje iz njega proizlazi često se opisuju kao intuicija. Opis „scenarija“ (kao što je spašavanje na splav) često se označava kao „misaoni eksperiment“; naziv je došao iz filozofije fizike i udomaćio se posvuda u filozofiji. No što su zapravo intuicije? I kako učimo, ako učimo, iz misaonih eksperimenata? Mene je na bavljenje tim temama naveo dugogodišnji prijatelj, Kanadanin Jim Brown, službeno James, možda glavni obnovitelj te teme u suvremenoj filozofiji znanosti; hvala mu i ovom prilikom!

James Brown je platonist i vjeruje da nas intuicije vode do matematičkih i sličnih predmeta na platonskom nebu ideja. Ja sam htio naći neko više naturalističko objašnjenje. Za to sam se okrenuo jezičkim intuicijama i Chomskom. U proučavanju jezika lingvisti propituju izvorne govornike, nudeći im dobre i pogrešne rečenice. Govornika hrvatskog pitaju na primjer, da li je ovo rečenica njegova jezika: „Jučer je išli na izložbu.“ Naravno da nije, kaže govornik, čak i ako nikad nije išao u školu. Svaki naš normalni govornik ima jasan uvid u to da je rečenica pogrešna. (A ovo: „Imam dosta za kavu?“ Pa naravno, u redu je.) Chomsky je onda postulirao unutarnji gramatički „modul“ koji u govornikovoj

glavi obavlja posao. Specijalizirani modul proizvodi jezičnu intuiciju. Mene su mučile prostorne, geometrijske intuicije. Zar ih ne bismo mogli objasniti djelovanjem našeg prostornog modula? Tako sam pred mnogo godina napisao članak „Mentalni modeli i misaoni eksperimenti“, gdje sam počeo s takvim vlastitim, pomalo naturalističkim objašnjavanjem intuicija.

Sliku možemo poopćiti, a danas je ta tema vrlo popularna u filozofiji. Uzmi-mo Karneadovu dasku-splav. Što činite kad vam netko opiše scenarij? Zamisljate da ste brodolomac. Ili, da bacate u more prekobrojnog brodolomca. Tu se vjerojatno javlja psihološki moralni mehanizam (vjerojatno vaš moralni osjećaj, ali možda i nešto racionalniji mehanizam, u kakvog je vjerovao Kant). Neposredan spontani odgovor (npr. „Smijemo baciti u more prekobrojnog“) jest jezgra intuicije. (Slično reakciji „Ovo nije rečenica moga jezika“, u primjeru s pogrešnom rečenicom). Slijedi skoro nesvjesno variranje i poopćavanje: ako me okruži pedeset prosjaka, neke moram, pa time i smijem, odbiti. Ne moram usvojiti svu napuštenu djecu u svojem gradu. Ovaj put do općenitijeg uvida često se zove intuitivna indukcija. Rezultat bi u našem primjeru trebalo biti uvjerenje: ako ne možemo spasiti sve, smije se spasiti one koje se može, a ostale isključiti (ako je nužno) koliko god to bilo strašno. (U primjeru s kvadratom, intuicija mi se najprije odnosi na kvadrat koji vidim/zamišljam. A što ako je kvadrat veći? „Ista stvar“, odgovara bez problema normalni gledalac. Put do tog suda je nesvjesno poopćavanje, intuitivna indukcija.). Ako ste u struci (matematičar, jezikoslovac, etičar itd.), čeka vas sređivanje: skupite razne intuicije s danog područja, i pokušajte ih uskladiti, prvo međusobno, a onda i sa ostalim znanjima s vašeg područja i šire. Konačni vam je cilj usklađenost ili koherencija svih vaših intuitivnih i drugih vjerovanja, mreža usklađenih (koherentnih) vjerovanja. (Leibniz smatra da mi obično počinjemo imajući mnogo zbrkanih, nejasnih mišljenja, i onda ih postepeno izoštravamo. Kad mi je nekoliko istina postalo očito, one mi pomažu da uočim što im je zajedničko, nađem neko općenitije pravilo, i onda raščistim neka od preostalih nejasnih mišljenja.)⁴

Odakle dolaze filozofske intuicije izvan područja etike, intuicije o predmetima, svojstvima, mogućnosti/nužnosti, znanju i sličnim temama? Nagađam i nadam se da one govore o našim najdubljim, okvirnim uvjerenjima o svijetu; kao što su držali vrlo različiti autori, od Austina i Strawsona do, vjerojatno, Husserla. U analitičkoj tradiciji često se govori o našim temeljnim pojmovima, no ne vidim razloga zašto bi sva ta okvirna uvjerenja morala biti pojmovne istine. Ako je vjerovati chomskyjevskoj lingvistici, naše se dubinsko jezično znanje ne ograničava na gramatičke pojmove (npr. „X-bar“ ili „merge“), već sadrži skup bitnih nepojmovnih pravila koji obavljaju većinu posla. Zašto naše temeljno razumijevanje predmeta i njihova trajanja te istovjetnosti kroz vrijeme, ili naše razumijevanje

⁴ Ako mi konstruktivno uređivanje ne uspijeva, ostaje mi dekonstruktivno demaskiranje. Psihoanaliza (Freud, Lacan), „genealogija morala“ (Nietzsche, Foucault, Richard Joyce) i marksistička kritika (Marx, Althusser) poznati su primjeri.

znanja, ne bi činilo teoriju (nadajmo se, malu), koja određuje bitna svojstva tih tematskih područja, onkraj čisto pojmovnih, najužih povezanosti? Ako je čini, onda ima nade za kontinuitet između tih temeljnih uvjerenja i toga što smo naučili iz znanosti. Mi, analitički filozofi, vidimo filozofiju kao racionalno istraživanje oslonjeno na logičku analizu i po duhu često vrlo blisko znanosti, pa nam je taj kontinuitet dosta bitan. Toliko o mogućnostima objašnjavanja naših intuicija.

Sljedeći je korak normativan i nešto apstraktniji. Tradicionalno su razum i intuicija vezani uz *a priori* opravdanje, ono koje se ne temelji na iskustvu. (*A posteriori* opravdanje je opravdanje koje se temelji na iskustvu, miješano opravdanje koje je dijelom utemeljeno na razumu, a dijelom na iskustvu tradicionalno je *a posteriori*).⁵

Može li naturalist prihvatiti apriornost? Ne baš. Jedan od suvremenih klasičnog programa „naturaliziranja“ spoznajne teorije, Willard Quine je davno osporio spojivost naturalizma i apriornosti. On je doveo u pitanje prvo to da sadržajne matematičke istine mogu biti utemeljene jednostavno na konvenciji, zatim ideju da postoje autonomna značenja pa time i ideju „analitičkih istina“ i konačno zamisao da postoji poseban nivo značenja nezavisan od faktičkih istina. Ovaj potez prirodno je doveo do ideje da logička i faktička znanja čine neodvojivu cjelinu. Quine je takvo cjelinsko, holističko stajalište radikalizirao i odbacio klasični pozitivistički atomizam – „jedinica značenja“ je ukupnost našeg znanja. Nadalje, filozofija se, drži Quine, *ne razlikuje u načelu od znanosti*; filozofska pitanja su samo općenitija znanstvena pitanja. Isto tako, u stvarnom filozofskom poslu, apstraktno razmišljanje treba se stalno ispreplitati s pozivanjem na znanost. Danas mnogima, pa i meni, ovo svodenje na znanost izgleda pomalo pretjerano, ali temeljna je zamisao u redu: teško je spojiti naturalizam i pravu apriornost.

No, valja razlikovati po područjima. Ako smo iz metafizičke priče prihvatili da etička svojstva ovise o našim reakcijama, onda možemo prihvatiti i nešto apriornosti moralnih intuicija: one će biti apriorne jer naprosto izražavaju našu ljudsku prirodu. No, logika i matematika, nadajmo se, ne ovise prvenstveno o našoj prirodi. Niti većina naših metafizičkih i epistemičkih intuicija. Tu bi situacija mogla biti sljedeća: razlikujmo spontano, „prizemno“ opravdanje iz očitosti, od refleksivnog, promišljenog opravdanja stručnjaka koji duboko razmišlja o vlastitim spoznajama. Refleksivno bi se opravdanje moglo pozivati na stvari kao što su nezaobilaznost logike i matematike; ali nezaobilaznost izvodi svoju vrijednost iz poduhvata za koje je stvar nezaobilazna. No, o tim spoznajnim poduhvatima, svojim i svojih kolega, naš promišljeni stručnjak može doznati tek *a posteriori*.

⁵ Što je s bivšim đakom osnovcem koji je naučio da su dva i tri pet brojeći pojedine trijade i parove, i vjerujući učiteljici, a koji danas vidi tu istinu kao nužno? Kant i Frege predlažu da razlikujemo dvoje: početni izvor njegova vjerovanja na jednoj strani, a na drugoj njegov kasniji misao-ni ili intuicijski uvid koji njegovim vjerovanjima (npr.) daje legitimnost ili opravdanje. Intuicija je temelj ili podloga legitimnosti vjerovanja. Glede na to mjerilo, oni predlažu da za vjerovanja koja su utemeljena u misaonosti/intuiciji kažemo da su opravdana *a priori*, a ona koja su utemeljena na iskustvu *a posteriori*

Ima i drugih izvora aposteriornosti (ako vas tema zanima, pogledajte odgovore Smokroviću i Majdi Trobok). Konačna bi slika onda bila složena: intuicije su obično opravdane dijelom *a priori* a dijelom *a posteriori*, pri čemu znamo koji su aspekti kako opravdani. Zvao bih to strukturiranim opravdanjem; budući da se klasično kombinacija *a priori* i *a posteriori* (npr. u logičkom zaključku iz empirijskih premisa) shvaća kao u cjelini *a posteriori*, ovo bi konačno opravdanje bilo strukturirano aposteriorno.

Da zaključim s jednom popularnijom temom. Posljednjih nekoliko godina radim na misaonim eksperimentima u političkoj filozofiji. Tri ključna djela klasične i suvremene političke filozofije, *Država*, *Društveni ugovor* i *Teorija pravednosti* pozivaju nas na misaono eksperimentiranje: zamislite takvo i takvo uređenje tih i tih odnosa. Čini li vam se pravedno? Ako da, idemo dalje, na sljedeće odnose. Preskačem Platona i Rousseaua (vidi Miscević 2012, i u pripremi), i podsjećam na Johna Rawlsa i njegov Veo Neznanja. Kako izabrati načela pravednosti, kojima ćemo se rukovoditi u ocjenjivanju postojećih uređenja i građenju novih? Opći moralni zahtjev pri izboru je nepristranost. No, to je lakše reći negoli postići. Ako se stavim u kožu većine, nisam nepristran, isto tako ni u koži manjine; ako sam pak izvan sukoba, možda neću biti dovoljno zainteresiran da bi moj osjećaj za stvar uopće proradio. Kako dakle, postići nepristranost? Zamislite da se dogovarate s budućim sugrađanima kako urediti zajednicu, ali ne znate kakvi ćete biti kad zajednica jednom zaživi. Stupate iza Vela Neznanja kako biste lakše ispunili opći moralni zahtjev nepristranosti. U kakvom biste se uređenju htjeli roditi i živjeti kad ne biste znali hoćete li biti muško ili žensko, pripadnik manjine ili većine, sposobni, motivirani i talentirani ili nesposobni i lijeni, zdravi ili bolesni.

Prisjetite se kako Rawls opisuje rezultat tog misaonog eksperimenta. Pod Velom Neznanja razumno je izabrati što veću moguću slobodu za svako, spojivu s isto takvom za sve. Što je s materijalnom (ne)jednakošću? Podsjećamo na glavnu zamisao: društvene su razlike, posebno one u bogatstvu, možda nužne. Bez njih sposobni ljudi ne bi imali motivacije da marljivo rade i da prihvaćaju službe koje nose odgovornost ali i bolji društveni položaj. No, razlike su opravdane samo ako vode do situacija „u kojima će biti bolje onima na dnu društvene ljestvice“. Rawls to načelo zove Načelo razlike (jer društvene razlike ograničava i nastoji smanjiti). Isto tako, službe koje vode do boljeg položaja moraju biti „otvorene svima pod uvjetima poštenih i jednakih šansi da ih dobiju“, ako su za njih sposobni. (Načelo poštene prilike). Zašto bismo odbacili uravnilovku? Zato, drži Rawls, jer ne smijemo biti zavidni sposobnijima i uspješnijima. U društvu uravnilovke zaradio bih mjesečno 10 000 kuna, kao i svi ostali. Ako pustim sposobnijeg da ima 50 000, on će stvari dovesti na razinu na kojoj ću ja zarađivati 15 000; dakle, na dobitku sam. I jedino poboljšanje stanja onih na dnu može opravdati socijalne razlike i podizanje dohotka vrlo uspješnima. Mnogi će ovu zamisao odbaciti kao pretjeranu. Zar bi netko na dnu ljestvice, tko je potpuno nesposoban i nemotiviran, te je na dnu „vlastitom krivnjom“, mogao diktirati hoću li dobiti 500 kuna više za mnogo, mnogo dodatnog kvalitetnog vlastitog rada? Rawls s tim pravilom ispada

preoštri egalitarist, suviše daleko na ljevici (vratit ćemo se na to kasnije); meni se zamisao sviđa, ali priznajem da pomalo ide u krajnost.

Podsjećanje na Rawlsa imalo je za cilj naznačiti kako su politički misaoni eksperimenti danas plodni i zanimljivi. To je područje na kojem se sreću epistemologija intuicije i socijalna epistemologija, i koje, po mom sudu, prilično obećava. A time smo se ujedno vratili praktičkoj filozofiji i zatvorili krug.

Opća epistemologija: istinoljublje i sposobnost

Ako vjerujete u objektivni svijet, nezavisan od čovjeka, i bavite se filozofijom, mučit će vas pitanje kako taj svijet spoznajemo. Klasični je problem bio skepticizam; danas je popularnija varijanta relativizam. Svatko vidi svijet na vlastiti način, i u tome je u pravu. Kako reče Protagora: „Čovjek je mjera svih stvari, onih koje jesu da jesu, i koje nisu da nisu.“ Na suvremenoj sceni relativizam često nastupa s najboljim namjerama. Povjesničar etnologije proučava pisce iz devetnaestog stoljeća i otkriva dvije stvari: prvo, da su oni za sebe tvrdili da su objektivni, i drugo, da su zapravo bili puni predrasuda protiv, na primjer, žena, crnaca, itd. On hoće da nas zaštiti od takve ideologije i manipulacije, ali onda pretjera u izvršenju te namjere i počne tvrditi da je zapravo sama „objektivnost“ pogrešan ideal, da je to prijevara kojom nas varaju manipulatori. Mnogi nas mislioci (koji sebe nazivaju „postmodernisti“) uvjeravaju da na području društva „ne postoji istina“, ali u isto vrijeme optužuju ideologe za laganje: no kako lagati ako istine nema? Oni odbacuju objektivnost kao stav koji skriva pristranost – klasnu, spolnu, rasnu ili neku drugu – ali u isto vrijeme tvrde da je nepristranost bilo nemoguća, bilo besmislena. Ako je objektivnost trula prijevara, a nepristranost nemoguća, zašto ikoga optuživati da nije pristran i objektivan? Sa svojim pretjeranim zahtjevima ovi autori upadaju u proturječnosti i gube teren do kojeg im je najviše stalo.

Unutar analitičke tradicije nekoliko je filozofa došlo vrlo blizu relativizmu, i branilo ga pozivanjem na znanosti, u kombinaciji sa teorijama značenja i referencije. Taj naturalistički relativizam činio mi se i čini mi se proturječnim: ako toliko vjeruješ u znanost, ne možeš istodobno tvrditi da ona ne predstavlja svijet na istinit i objektivan način. Tome sam posvetio cijelu knjigu (izašla u Torontu na prijelomu tisućljeća: *Rationality and Cognition*, 2000). I to me polako dovelo do epistemologije.

Put od realizma u pogledu stvarnosti do realističke epistemologije je prirodan i izravan. Ako je cilj naše spoznaje doći do istine, onda će on nekako biti ugrađen u naše poimanje znanja. Ono treba obuhvatiti istinitost, do koje smo došli na ne-slučajan način; a dobro bi bilo da smo te činjenice, ne-slučajnosti, i svjesni. Ti su zahtjevi vodili dugačke debate o definiciji istine, spoznaje/znanja i opravdanja. Evo slike koja se meni najviše sviđa:

Kao spoznavatelji, volimo istinu. Ljubav prema istinski dobrim stvarima dio je vrline, pa mi se čini da istinoljublje i istinoljubivost treba ugraditi u teoriju

spoznajnih vrlina. Velika su mi inspiracija bili i ostali Sosa i Greco, koji mi također nikad nisu uskratili pomoć kad bi mi zatrebala. No, moj je put malo drugačiji od njihovih. Ljubav prema istini (i odvratnost prema pogrešci i lažnosti) je prvenstvena spoznajna vrлина; pridružuje joj se težnja za razumijevanjem. Jesu li to dvije odjelite vrline? Vjerojatno ne; težnja za razumijevanjem izabire koje će nam istine biti važne. Primjer: sprijateljujem se sa znancem Ivanom. Ivan vječno nosi košulje, koje pedantno zakopčava. I bavi se fizikom, gdje je prilično uspješan, te čak zarađuje priličan novac. Što me više zanima: broj dugmadi na košulji, ili naravno njegova interesa za fiziku: je li prvenstveno novčani, ili pak malo plemenitije naravi? Ovo drugo; bio bih lud da brinem brigu o broju dugmadi. Zašto? Jer je odgovor na pitanje o njegovu radu bitan da bih bolje razumio njega, potencijalnog prijatelja. Odgovor na pitanje o dugmadi ne pridonosi razumijevanju ničega. (Modni dizajneri vjerojatno imaju obratan poredak važnosti).

Želja za razumijevanjem vodi ljubav prema istini: traži ove istine, a ne one! Razumijevanje u prvom redu obuhvaća, vrlo široko rečeno, uzročne veze i moći. Zašto, zašto, zašto, pitamo prijatelja ili partnera koji nas je iznevjerio, dragu osobu koja je napravila nešto ludo i samoubilačko, šefa koji nama i drugima nanosi nepravdu. Kad je stvarna frka, „radije bismo doznali (tu) jednu uzročnu vezu, nego dobili carstvo“, kako bi rekao Leukip. Kad smo shvatili uzročni mehanizam, razumjeli smo. (Kolege koji rade na slobodi volje imaju ovdje gadan problem: što bolje razumijemo, to nam postupci manje izgledaju spontani, da ne kažemo slobodni. Što učiniti?) Hermeneutika je dobrim dijelom kopanje po uzrocima, nasuprot Wittgensteinu i Gadameru. Naglašavam razumijevane ljudi i njihovih postupaka, jer je u slučaju (ne-ljudske) prirode stvar skoro banalna: što drugo čini razumijevanje prirodnih pojava do li dešifriranje uzročnih veza koje ih čine? Zovimo onda tu motivacijsku vrlinu „težnja za istinom-razumijevanjem“. Tako smo stigli do vrlinske (ili, prema grčkom, aretaičke) epistemologije.

U klasičnoj, aristotelovskoj slici vrline su, barem one moralne, dvostrane u svom djelovanju: hrabrost ti govori da ne pobjegneš i ujedno ti daje snagu za to, umjerenost ti poručuje da ne pretjeruješ i ujedno te čini nesklonim pretjerivanju, velikodušnost te upozorava na tuđu potrebu i tjera da daš babi kunu, ili više. Općenito govoreći, vrлина ima dva aspekta: s jedne ti strane daje motivaciju, s druge moć da cilj ostvariš. Preslikajmo to na spoznajne vrline. Tu ćemo morati uvesti podjelu rada: s jedne strane imat ćemo težnju za istinom-razumijevanjem kao posebnu vrlinu, s druge strane pojedine spoznajne sposobnosti koje će je zadovoljavati i njihovo dobro, kreposno djelovanje po kojem su i one vrline. Te sposobnosti-vrline su sredstva za cilj, instrumentalne spoznajne vrline. Svaka spoznajna sposobnost, oštro oko, britak um, dobro pamćenje, brzo shvaćanje su-govornikove poruke, takve su instrumentalne spoznajne vrline.

Imamo dakle ključnu motivacijsku vrlinu, težnju za istinom-razumijevanjem i skup sposobnosti-vrlina. Zovimo tu skupinu „centralnim spoznajnim vrlinama“. No ima i drugih. Što je sa intelektualnom skromnošću, otvorenošću za nove ideje, samokritičnošću, kojima, recimo, Linda Zagzebski doznačuje glavnu

ulogu u svojoj vrlinskoj, aretaičkoj, epistemologiji? One su, čini mi se, hibridne. Zašto cijenimo prijateljevu intelektualnu samokritičnost? S jedne strane, vrijedne su svojem nosiocu jer mu pomažu da izbjegava pogrešku i traži istine koje ga zanimaju. No, s druge strane, one su crte koje ukazuju na dobar karakter. Karakterno je dobro biti intelektualna samokritičan, i to ne samo intrinzično. Intelektualnu samokritičnost znak je opće samokritičnosti: netko tko bdije nad svojim intelektualnim greškama vjerojatno će bdjeti i nad onima u postupcima. Slično je sa skromnošću: kolega koji se ne razmeće svojom (stvarnom) pameću, neće se, vjerojatno, razmetati i izgledom, bogatstvom ni statusom. Zovimo spoznajne vrline kao što su intelektualna skromnost, otvorenost za nove ideje i samokritičnost hibridnim vrlinama, jer su zapravo spoznajno-moralni hibridi.

Predložena slika predstavlja srednji (pa valjda i kreposni) put između dvije krajnosti koje danas vladaju u vrlinskoj epistemologiji. S jedne strane su oni koji vide samo karakterne spoznajne vrline (autori/ce poput L. Zagzebski), s druge oni koji vide samo sposobnosti za iznalaženje istine (struja koja se razvila iz reliabilizma, Sosa i Greco). Ni jedna niti druga strana ne smješta dobro temeljnu motivacijsku vrlinu, težnju za istinom, a ostale su im vrline malo sumnjive: one karakterne izgledaju više moralne nego spoznajne, a „vrlina-sposobnost“ (odvojeno od motivacijske vrline) zvuči kao čudan izraz za obične spoznajne sposobnosti koje proučava kognitivni psiholog. Predložena slika s tri skupine vrlina obrće stvar: *glavna spoznajna vrlina je motivacijska (i po tomu je jasno vrlina, u središnjem, tradicionalnome smislu), usmjerena prema istini. Njezine su sluškinje dobro uigrane spoznajne sposobnosti: zamjedbene, inferencijalne, testimonijske. A most prema etici čine karakterne spoznajne vrline (skromnost, itd.), koje su, s jedne strane, pomagačice u traženju istine, a s druge pokazatelji (i možda čak djelovi) većih karakternih vrlina, s težištem na etičkom.*

Kratka terminološka napomena. U struci, epistemologiji, pobijedio je izraz „vrlina“ (ili „krepost“, kao i u etici. No, izvan najuže struke cijela gornja priča ljudima izgleda nategnuto; verbalno, riječ „vrlina“ zvuči starinski i skoro po-božno, ali, i mnogo važnije, cijelo ovo nabranje pozitivnih crta izgleda kao nekakvo spoznajno moraliziranje. U praksi bi mnogo privlačniji aspekt takve vrlinske epistemologije bilo kopanje po spoznajnim i intelektualnim manama i grijesima, posebno vezanim uz društvenu organizaciju spoznaje, a ne uzdizanje vrlina. Svi su osjetljivi na laž i manipulaciju, svima idu na živce intelektualno razmetanje, dogmatizam i licemjerje; što je dobro – učimo iz odvratnosti prema lošem. Vrlinska epistemologija bi u praksi trebala biti kritička epistemologija, i spojiti se s kritičkim društvenim i političkim naporima; hoće li se to doista dogoditi, pokazat će budućnost.

U svakom slučaju, sada možemo povezati vrlinsku epistemologiju s našom općenitom slikom mudrosti. Platonov tekst iz *Zakona* počinje s važnošću istine i pouzdanosti u cjelini mudrosti i onda prelazi na pravednost, kao drugi zahtjev:

„Onaj, koji želi biti blažen i sretan, neka odmah spočetka postane dionikom istine, da u njoj što više vremena proživi. Time naime postaje pouzdan, dok je onaj, kojemu je mila hotimična neistina, nepouzdan. Kome je pak mila nehotečna neistina, taj je bezuman. Ne smijemo težiti ni za jednom od tih dviju neistina. Svaki nepouzdan i nerazuman čovjek živi bez prijatelja, a kad ga tokom vremena ljudi upoznaju, navuče na sebe pri kraju života za i tako već mučnu starost potpunu osamljenost, tako da mu život postaje gotovo jednako pust, bili živi ili ne njegovi drugovi i djeca. Počast zacijelo zaslužuje i onaj, koji ne počinja nikakve nepravde, no onaj, koji i ne dopušta nepravednima vršiti nepravde, zaslužuje više nego dvostruku počast od njega.“ (*Zakoni*, str. 135)

Drugim riječima, dobre spoznajne i praktične crte idu zajedno, pa mudrost od nas traži oboje. Možda smijemo biti optimisti. Teorijska se filozofija organizirala oko istine, praktična oko pravednosti. Suvremena filozofija nastavlja to traženje i istraživanje, u najboljoj tradiciji Sokrata, Platona, Descartesa i Kanta. Ona nam može ponuditi nešto od prijeko potrebnog refleksivnog razumijevanja; ako smo imali sreću i stekli dovoljno spontanog znanja, razumijevanja i dobrote, refleksija bi nas jednog dana mogla doista dovesti do mudrosti. Ako ne nas, onda one koji će doći za nama.

II

Miščevićeva kritika nacionalističkog argumenta iz prava na samoodređenje

MIOMIR MATULOVIĆ,
PRAVNI FAKULTET (SVEUČILIŠTE U RIJECI)

1. Uvod

S Nenadom Miščevićem upoznao sam se negdje u Gradu, ne sjećam se točno gdje, krajem 1983. godine. Prvi mi je prišao, što me je ugodno iznenadilo jer je on već tada bio afirmirani autor s nekoliko objavljenih knjiga, a ja tek početnik u struci. Zanimalo ga je što je tema moga magistarskog rada čije sam pisanje dovršavao. Odgovorio sam da je tema filozofija prava H. L. A. Harta. Predložio mi je da iz mog rada odberem jedan dio koji bi bio zanimljiv nepravnicima te ga izložim na Logičkom seminaru koji je vodio zajedno s matematičarom Virgilijem Muškardinom.¹ Izlaganje pod naslovom „Askriptivizam“ održao sam u stanu Miščevićeve mame Davorke, gdje su se najčešće održavale te neformalne „sjedeljke“, u veljači ili ožujku 1984. Nazočni su, uz spomenutu dvojicu i mene, filozofi Matjaž Potrč i Andrej Ule, iz Ljubljane, te informatičar Mario Radovan iz Pule. Izlaganje sam prema općoj ocjeni uspješno održao, unatoč tremi zbog mog nastupa pred nepravnicima.

Od tada pa do danas sudjelovao sam na brojnim stručnim događanjima koje je Miščević organizirao, ili je on sudjelovao na događanjima koja sam ja organizirao, surađivali smo u uredništvima časopisa, koautori smo nekoliko radova, a posljednjih nekoliko godina zajedno izvodimo seminarsku nastavu iz predmeta Teorija prava i države, čiji sam nositelj na Pravnom fakultetu Sveučilišta u Rijeci. Budući da živimo u istom kvartu često napravimo večernji „dir“ oko Trsata, kada razgovaramo o raznim temama iz filozofije, etike, politike i prava. Tijekom svih ovih godina našeg druženja i suradnje puno sam naučio od kolege Miščevića, te s velikim zadovoljstvom prilažem rad za zbornik priređen njemu u čast.

Za temu mog rada odabrao sam Miščevićevo razmatranje prava na samoodređenje koje je dio njegovog šireg razmatranja nacionalizma. Miščević je u

¹ Vidi o značenju tog seminara za razvoj filozofije u Rijeci <https://www.ffri.hr/datoteke/Filozofija/povijest.pdf>.

prvom desetljeću ovoga stoljeća objavio na engleskome i hrvatskome jeziku vrlo vrijedne radove o nacionalizmu koji ga svrstavaju u uski krug najboljih svjetskih teoretičara nacionalizma: zbornik *Nationalism and Ethnic Conflict*;² knjige *Nationalism and Beyond*³ i *Nacionalizam*;⁴ te članak „Nationalism“, u *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.⁵ U tim radovima izlaže osnovne pojmove nacionalizma, smješta ga unutar šireg okvira političke teorije, navodi njegove temeljne tvrdnje i razlikuje njegove glavne vrste, izlaže i kritizira njegovu argumentaciju, te predlaže kozmopolitizam kao alternativu nacionalizmu. Mišćevićev teorijski interes za nacionalizam ne treba čuditi. On je danas jedna od vladajućih svjetskih političkih ideologija. Tijekom devedesetih godina prošlog stoljeća bio je u Hrvatskoj vrlo izražen. I sam je Mišćević iskusio njegovu žestinu kada je bio otpušten s Odsjeka za filozofiju u Zadru, 1993. godine.

Pravo na samoodređenje bitno je za nacionalizam koji ga tumači kao pravo etnonacionalne skupine na stvaranje vlastite države i upravljanje njome. Suvremeno međunarodno pravo priznaje ovo pravo kao pravo svakog naroda da „slobodno određuj[e] svoj politički status i slobodno ostvaruj[e] svoj ekonomski, socijalni i kulturni razvoj“.⁶ Zahvaljujući primjeni tog prava unutar konteksta dekolonizacije nakon Drugoga svjetskog rata nastale su brojne nove države. Međutim, to pravo nije precizno definirano s obzirom na njegove subjekte, domašaj i implementaciju. Na primjer, sporno je povlači li ono i pravo na odcjepljenje od postojećih država.⁷ Potonje je pitanje ponovno razmatrano bez rezultata unutar konteksta sloma SFRJ i SSSR-a, koji su rezultirali nastankom novih država. Čak ako prihvatimo tvrdnju nekih međunarodnih pravnika da ni u prvom ni u drugom slučaju nije bila riječ o odcjepljenju pojedinih konstitutivnih sastavnica države, nego o raspadu države, nesporno je da su ti procesi raspada bili, barem, inicirani isticanjem zahtjeva za odcjepljenjem pojedinih konstitutivnih sastavnica, te da su okončani njihovim međunarodnopravnim priznanjem kao država. Odcjepljenje i raspad nisu procesi koji se međusobno isključuju, kao što to navedena tvrdnja može sugerirati. Ključni test za budući stav međunarodne zajednice prema odcjepljenju ostaje Kosovo.

² Mišćević (prir.) 2000.

³ Mišćević 2001.

⁴ Mišćević 2006.

⁵ Mišćević, internet.

⁶ Članak 1. Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima, 1966., i Međunarodnog pakta o ekonomskim, socijalnim i kulturnim pravima, 1966. Vidi također članak 2. ranije UN-ove Deklaracije o davanju neovisnosti kolonijalnim zemljama i narodima, iz 1960, te članke 1., stavak 2., i 55., stavak 1., Povelje UN, iz 1945.

⁷ Vidi novije zbornike o odcjepljenju iz perspektive međunarodnog prava: Dahlitz (prir.) 2008; Kohen (prir.) 2006. Kohen u uvodnom radu konstatira kako je broj država članica Ujedinjenih naroda utrostručen od 1945. do danas, te tvrdi da je to u biti rezultat dekolonizacije i odcjepljenja.

U mom radu rekonstruirat ću Miščevićevu kritiku nacionalističkog argumenta iz prava na samoodređenje. U drugom dijelu rada navest ću Miščevićeve definicije osnovnih pojmova nacionalizma, njegove pretpostavke, tvrdnje i argumente, te njegove glavne vrste, kako su izloženi u njegovoj posljednjoj knjizi *Nacionalizam*, u kojoj iscrpnije obrađuje nacionalizam negoli u drugim svojim radovima.⁸ Čitatelju koji nije pročitao Miščevićevu knjigu moj bi prikaz trebao biti dostatan za razumijevanje ovog rada. U trećem dijelu rada prikazat ću nacionalistički argument iz prava na samoodređenje koji Miščević u svojoj knjizi izlaže kroz govor izmišljenog lika državotvornog rodoljuba Ianusa Lavinjanina, pripadnika izmišljenog naroda Lavinjana koji zajedno živi s ostalim narodima unutar izmišljenog Velikog Karpatijskog Carstva. Iz tog argumenta izdvojit ću njegove glavne tvrdnje, te ću u četvrtom dijelu rada dati pregled teorija za koje su one karakteristične. Konačno, u petom dijelu rada prikazat ću Miščevićevu kritiku argumenta i iznijeti njegov stav.

Miščević je usredotočen na pitanje etičko-filozofskog opravdanja prava na samoodređenje i odcjepljenje, te se bavi moralnim i općim filozofskim razlozima za priznanje tog prava pod idealnim okolnostima i protiv njega. To je pitanje različito od pitanja pravno-dogmatskih vidova prava na samoodređenje i odcjepljenje unutar unutarnjih pravnih sustava ili međunarodnog prava. U radu se neću baviti potonjim pitanjem, osim što ću se ponegdje pozvati na neke pravne doktrine i pravne izvore, kada to bude nužno za razumijevanje Miščevićevog ili mog teksta. Premda je svako filozofsko razmatranje, pa i razmatranje o pravu na samoodređenje i odcjepljenje, nužno apstraktno i teorijsko, vjerujem da može biti korisno i zanimljivo i pravnicima, osobito pravnicima koji se najviše bave međunarodnim pravom.

2. Etnonacija, nacionalizam i etika

Miščević u prvom dijelu knjige *Nacionalizam* postavlja teorijski okvir za svoje razmatranje nacionalizma. Prije svega, definira pojam nacije ili etnonacije, koji je osnovni pojam nacionalizma, kao „bilo koju grupu koju ujedinjuje zajedničko vjerovanje u posjedovanje zajedničkih obilježja, kao što su jezik, približno zajedničko porijeklo i povijest, vjerske veze i teritorij“, te u tom smislu ima isto značenje kao i „narod“ (Miščević 2006: 20). Ovaj pojam se dalje dijeli na varijante koje se više zasnivaju na porijeklu i one koje se više zasnivaju na kulturi. Miščević definira pojam kulture kao visoku kulturu u koju spadaju slikarstvo, glazba, arhitektura, koju uglavnom stvaraju profesionalci, i koja je proširena obrazovnim sustavom, te kulturu u širem smislu u koju spadaju način života (običaji, način ponašanja, tradicija društva), te materijalni predmeti (oruđa, način odijevanja, oružje, pisani tekstovi, fotografije, religijski rekviziti, dokumenti itd.), mentalni i drugi apstraktni predmeti (misli, ideologija, stajališta), (Miščević

⁸ Vidi Matulović 2002: 173.

2006: 84). Nužna veza između nacije i kulture unutar nacionalizma izražena je u *pretpostavci o naciji kao osnovnoj jedinici kulture*: „Prava i prirodna jedinica kulture [...] je nacija, tj. kultura je prije svega (ili suštinski) nacionalna kultura“, (Mišćević 2006: 88). Moralnu inačicu ove tvrdnje predstavlja tvrdnja o etnonaciji kao osnovnoj moralnoj jedinici: ona je škola u kojoj učimo pravila morala i ispravan okvir za moralne tradicije.

Mišćević dalje razlikuje nacionalizam od drugih političkih teorija, liberalizma, komunitarizma i kozmopolitizma, prema njegovom odgovoru na dva vrlo opća pitanja: „Postoji li neka skupina koja je u moralnom smislu od središnjeg značenja za pojedinca?“; i „Na čemu se temelji obveza koju pojedinci imaju prema svojoj zajednici?“ (Mišćević 2006: 29). Odgovor nacionalizma na prvo pitanje glasi da je nacija od središnjeg moralnog značenja za život pojedinca. Nacionalizam nudi dva različita odgovora na drugo pitanje: jedan glasi da je temelj obveze pojedinca prema naciji njegovo nedobrovoljno pripadanje naciji (*klasični nacionalizam*), dok drugi glasi da je temelj obveze pojedinca prema zajednici njegov dobrovoljan izbor (*voluntaristički nacionalizam*). Tako je klasični nacionalizam srodan komunitarizmu jer preferira skupinu radije negoli pojedinca, ali je i različit od nekih oblika potonjega jer preferira naciju radije negoli obitelj ili spol ili rasu. Klasični nacionalizam je različit od klasičnoga liberalizma i kozmopolitizma jer temelji obvezu pojedinca prema naciji na njegovu nedobrovoljnom pripadanju naciji, a ne na njegovu dobrovoljnom izboru. Prema Mišćeviću, klasičan je nacionalizam tipičan oblik nacionalizma, dok je voluntaristički nacionalizam njegov atipičan oblik.

Mišćević navodi četiri temeljne tvrdnje klasičnoga nacionalizma (Mišćević 2001: 24–25). Prva je *tvrdnja o održavanju etnonacionalne kulture*: održavanje je dane etnonacionalne kulture dobro koje je neovisno od volje njezinih pripadnika, te treba biti osigurano odgovarajućim sredstvima. Druga je *tvrdnja o državnosti*: da bi etnonacionalna zajednica mogla održati svoj identitet, ona mora poprimiti politički oblik države. Treća je *tvrdnja o pravu etnonacije*: etnonacionalna zajednica ima pravo prema bilo kojoj trećoj stranci i vlastitim pripadnicima na etnonacionalnu državu. I četvrta je *tvrdnja o ekskluzivnosti*: građani države imaju pravo i obvezu potpomagati vlastitu etničku kulturu u odnosima s drugima. Voluntaristički nacionalizam zadovoljava se slabim oblicima ovih tvrdnji: pojedinac smije promicati vrijednosti vlastite etnonacionalne zajednice i boriti se za državu, ili ima pravo to činiti, ali nema „svetu dužnost“ to činiti.

Mišćević razlikuje dvije glavne vrste, „idealna tipa“, klasičnoga nacionalizma s obzirom na njegov stav prema univerzaliziranju gore navedenih tvrdnji, „zloban“ i „ne-zloban“ ili nepristran nacionalizam (Mišćević 2006: 36–42). Zloban nacionalizam zastupa strogo partikularistički stav: pojedinac ima dužnosti prema vlastitoj etnonacionalnoj zajednici koja treba biti suverena država. On izrijeком odbacuje univerzaliziranje: ako je potrebno, pojedinac mora biti spreman nijekati pravo drugih suparničkih skupina na državu. On također zauzima apsolutistički stav glede etnonacionalnih vrijednosti, one su apsolutne i imaju

prednost pred svim drugim interesima i vrijednostima. Za razliku od toga, nezloban ili nepristran nacionalizam zastupa univerzalistički stav: pojedinac smije priznati pravo svakoj skupini da promiče vlastite etnonacionalne vrijednosti, stvori vlastitu državu itd. (najniža razina univerzalizacije), pa čak smije vrednovati različitost kultura, kao važno ljudsko dobro, koje odražavaju relativno čiste etnonacionalne države (viša razina univerzalizacije), ali ipak smije vrednovati vlastitu zajednicu više negoli druge. On također zauzima uravnotežen stav glede etnonacionalnih vrijednosti kojima pripisuje veliko značenje, ali im automatski ne daje prednost pred svim drugim interesima i vrijednostima (npr., ljudska prava trebaju ponekad imati prednost pred nacionalnim interesima).

Pored navedene dvije vrste nacionalizma, Mišćević razlikuje i treću vrstu, „više-nego-umjereni“ ili liberalni nacionalizam, koji je danas vrlo popularan u suvremenoj političkoj filozofiji. Potonji prihvaća, pored samostalne države, i druge oblike političke samouprave etnonacionalne zajednice, a rječnik prava i dužnosti zamjenjuje s rječnikom prava. Nastoji uravnotežiti kolektivna prava etnonacionalnih zajednica s individualnim pravima i priznavanje etnonacionalnih zajednica u državi s načelom njezine neutralnosti glede različitih svjetonazora o dobrom životu. On također sadržava otvoreniju definiciju nacije prema kojoj pripadanje etnonacionalnoj zajednici nije ograničeno na pripadnike pojedinoga etniciteta ili nacije, nego u načelu uključuje svakoga pojedinca koji želi biti pripadnikom te zajednice, te temelji obvezu pojedinca prema naciji na njegovom dobrovoljnom izboru. Stoga je on jedna vrsta volunatarističkog nacionalizma. No, prema Mišćeviću, on niti nije pravi nacionalizam.

Konačno, Mišćević sažeto navodi etičke argumente kojima nacionalizam brani svoje tvrdnje (Mišćević 2006: 71–79). Dijeli ih na kulturalne i političke. Kulturalni argumenti su sljedeći. *Argument iz intrinzične vrijednosti i kulturalne blizine*: svaka etnonacionalna zajednica vrijedna je sama po sebi jer je ona prirodni obuhvatni okvir različitih kulturalnih tradicija koje proizvode i prenose važna značenja i vrijednosti. Ona također osigurava posebnu kulturalnu blizinu među svojim pripadnicima. *Argument iz procvata*: etnonacionalna zajednica bitna je za procvat svojih pripadnika. Osoba može samo unutar takve zajednice steći pojmove i vrijednosti bitne za razumijevanje kulturalnoga života, a osobito vlastitoga života. *Argument iz moralnoga razumijevanja*: etnonacionalna zajednica nudi prirodan okvir za moralnu tradiciju i time za moralno razumijevanje. *Argument iz identiteta*: sam identitet osoba ovisi o njihovom sudjelovanju u životu zajednice. *Argument iz raznovrsnosti*: svaka nacionalna kultura daje svoj doprinos raznovrsnosti kultura.

Politički argumenti u sažetom obliku su ovi. *Argument iz prava na samoodređenje*: dovoljno velika skupina ljudi ima pravo na samoupravu, ako pripadnici skupine to žele, a to pravo poglavito znači pravo na stvaranje države i upravljanje njome. *Argument iz prava na samoobranu i ispravljanja povijesnih nepravdi*: ako pripadnike etnonacionalne zajednice u podređenom položaju drže pripadnici druge etnonacionalne zajednice, tako da je svaki pripadnik prve

zajednice u gorem položaju negoli je većina pripadnika druge samo zato što je pripadnik te zajednice, onda su etnonacionalni zahtjevi pripadnika prve skupine moralno opravdani. *Argument iz uspješnosti*: budući da je nacionalna država tijekom povijesti bila uspješna u ostvarivanju jednakosti i demokracije, ona je jamstvo da će i u budućnosti štititi moralni život etnonacionalnih zajednica od opasnosti globalizacije i asimilacije.

Drugi i treći dio Mišćevićeve knjige posvećeni su razmatranju i kritici ovih smjerova nacionalističkog promišljanja, dok je četvrti dio posvećen razmatranju alternativa nacionalizmu. Mišćević u posljednjem XVIII. poglavlju knjige izlaže i brani svoju inačicu kozmopolitizma koju naziva *stupnjevani i pluralistički kozmopolitizam*. Za nju je idealna kulturalna pripadnost ona pripadnost koja je otvorena za različite kulture, potencijalno za sve i svaku kulturu koja je ikad stvorena.

„Činjenica o zajedničkom životu i zahtjevi da pripadanje i dostojanstvo ljudi različita porijekla bude prepoznato, gdje god oni živjeli, sugerira pluralistički, međukulturalni okvir koji može naslijediti pluralizam od kozmopolitske utopije, no učiniti je više stupnjevanom. Takav kulturalistički kozmopolitizam treba poštivati preklapajuće, ali ne i nužno koncentrične krugove lokalnih, nacionalnih makroregionalnih i mogućih drugih identifikacija“ (Mišćević 2006: 290).

Mišćevićeva je inačica kozmopolitizma originalna i vrlo zanimljiva. Da bismo je bolje razlikovali od drugih inačica, predložio sam za nju naziv *policentričan kulturalni kozmopolitizam* jer pretpostavlja da su krugovi pripadanja policentrični, a ne koncentrični, te je njeno težište na kulturi, a ne na politici ili pravu (Matulović 2002: 180).

3. Argument iz prava na samoodređenje

Mišćević u XI. poglavlju knjige razmatra argument iz prava na samoodređenje. Svoje razmatranje započinje upućivanjem na važnost tog prava za nacionalizam:

„nacionalistička politika primarno je prilagođena idealu jednonacionalne države i pravo na stjecanje i vođenje države bazično je za nacionalistu [...] stoga preporučuje samoodređenje do otcjepljenja u svakom slučaju koji iskrсне: Kvebečani se trebaju odcijepiti od anglofonske Kanade, Flamanci od ostatka Belgije, Hercegovci od bosanske države“ (Mišćević 2006: 182).

Da bi uveo nacionalističku argumentaciju u prilog prava naroda na samoodređenje i otcjepljenje, ali i raspravu učinio življom, Mišćević razvija svoju priču, koju je u knjizi ranije uveo, o izmišljenom narodu Lavinjanima, i zemlji Laviniji, koji zajedno živi s ostalim narodima unutar izmišljenog Velikog Karpatijskog Carstva. Slično zboru u grčkoj tragediji, Mišćević ima ulogu „zainteresiranog promatrača“ koji suosjeća sa sudbinom Lavinjana i iznosi kritiku izazvanu razvo-

jem ove priče. Ovdje se u priču uključujemo na mjestu na kojem se postavlja pitanje o pravu Lavinjana na samoodređenje i odcjepljenje od Karpatijskog Carstva.

„Zamisl[mo] da [...] Lavinjani [...] živ[e] unutar velikog Carstva Karpatije, zajedno s ostalim autohtonim etničkim grupama, od kojih [...] svaka govor[i] svojim jezikom, neke pod dominacijom carske grupe etničkih Karpatijanaca, neke neovisnije. Usredotočimo se na dvije grupe različitih položaja unutar Carstva. Prva grupa su Lavinjani; dano im je pravo na njihov, ponešto oskudan kulturalni život (osnovne škole, lokalni zbor i folklorne grupe, nekolicina novina slabe kvalitete), unutar kulturalne/religijske zajednice. Međutim, službeni jezik lavinijskog područja [...] je karpatijski: sva predavanja na studijima su na karpatijskom, kao i TV i radio programi; mladi lavinijski skoroevići moraju tečno govoriti karpatijski, ako žele uspjeti, tako da etnička karpatijska mladež ima puno veće šanse za ozbiljne političke, kulturalne i poslovne karijere nego oni iz ostalih grupa. Druga grupa, Iliri, ima[ju] puno bolje uvjete unutar Carstva: uživa[ju] neku vrstu kulturalne autonomije u pogledu jezika, podučavanja na svim razinama – uključujući i fakultetsku – svoj visokokvalitetni medij i tako dalje. Lavinjani i Iliri [neprijateljski] reagira[ju] na pojedine karpatijske mjere – na primjer, na uvođenje težih ispita za državne službe u Karpatiji ili na zahtjev da Lavinjani odustanu od nekog svog, njima važnog običaja, jer ga Karpatijci smatraju uvredljivim. Djelovanje akcije i reakcije, u kojem se uloži stalno povećavaju, može završiti zahtjevima za većom autonomijom ili čak vlastitom državom. Neki od njih tvrdit će: 'Mi Lavinjani imamo pravo odrediti našu vlastitu budućnost i odlučiti o političkoj sudbini'“ (Miščević 2006: 182–183).

Pitanja koja se tiču prava na samoodređenje i odcjepljenje etničkih skupina unutar Karpatijskog Carstva glase: Imaju li Lavinjani pravo na samoodređenje, a ako imaju, na temelju čega imaju to pravo? Imaju li i Iliri isto to pravo, premda oni žive u puno boljim uvjetima od Lavinjana? Ako Lavinjani i Iliri imaju pravo na samoodređenje, uključuje li to njihovo pravo i pravo na odcjepljenje i stvaranje vlastite države? Je li „jednostavni izraz njihove volje“ dovoljan da im osigura pravo na vlastitu državu?

U Miščevićevoj priči zadaća da sažeto izloži nacionalističku argumentaciju u prilog prava na samoodređenje i odcjepljenje pripala je državotvornom rodoljubu Ianusu Lavinjaninu. Evo što on tvrdi:

„[Pravo naroda na samoodređenje] bilo je uključeno u skup važnih dokumenata međunarodne zajednice, počevši s Deklaracijom Generalne skupštine Ujedinjenih naroda o davanju nezavisnosti kolonijalnim zemljama i narodima (1960.), koja kaže u uvodu (par. 2) da 'svi narodi imaju pravo na samoodređenje'. Držim da 'svi' znači svi i da se Iliri, jednako kao i moji Lavinjani, imaju pravo otcjepiti, pod uvjetima Deklaracije. Mi Lavinjani smo narod, nacija i imamo pravo oformiti državu, ako to izaberemo. Ovo pravo ovisi jedino o našoj dobro promišljenoj odluci. Ako većina Lavinjana odluči da želi imati državu, tada trebamo imati pravo na odcjepljenje. Naravno, poštivat ćemo prava manjina koje žive na našem području, a uz ovaj uvjet ne trebamo tražiti dopuštenje središnje karpatijske vlade da se razvedemo od njih. Na nesreću, istina je da su pravni dokumenti dvosmisleni o temelju i opsegu ovog prava. [Deklaracija o načelima međunarodnog prava o prijateljskim odnosima i

suradnji između država u skladu s Poveljom UN-a, iz 1970., potvrđuje pravo svih naroda na samoodređenje, te u načelu 7., stavak 5., proglašava da se ono ne smije tumačiti na način koji bi ugrozio 'teritorijalnu cjelovitost ili političko jedinstvo suverenih i neovisnih država'. [...] Međutim, tendencija za doslovnijim interpretiranjem [ovog] prava dobiva zamah s događajima u bivšoj Jugoslaviji i s raspadom SSSR-a. Mirno odvajanje Slovenije i baltičkih zemalja uvjerilo je odvjetnike i one su konačno priznate kao suverene države.

Vratimo se mojim Lavinjanima i njihovom pravu na samoodređenje, gdje trebamo razlikovati dva čimbenika: opće pravo Lavinjana na odluku i nepravdu koja im je nanesena. Strogo govoreći, prvi problem je neovisan od drugog i treba biti odvojen u svrhu nepristrane evaluacije. Tvrdim da imaju pravo po obje točke: prvo općoj, temeljenoj na vrijednosti zajednice, uz želju za usvajanjem neovisnosti; i drugoj, više pojedinačnoj, kao odštetu za pretrpljenu nepravdu. Na kraju krajeva, narod ima pravo na samoobranu i pojedinačno pravo na samoobranu je to isto pravo prošireno na narod.

IIRC se, na primjer, imaju pravo odcijepiti ako to žele, unatoč tome što ne mogu istaknuti niti jednu nanesenu im nepravdu. Njihov život u državi nalik je životu u braku: jednom kad ga se zasitiš, možeš ga napustiti, bez opravdavanja. Važan temelj je autonomna želja etničke zajednice. Ukratko, pravo na odcjepljenje je primarno pravo, ne samo odšteta za nepravdu (dodatno pravo), kao što to često tvrde antinacionalisti.

Naravno, svjestan sam da samoodređenje ne opravdava sve tvrdnje koje želim predložiti. U biti, mnogi pisci pretpostavljaju da pravo na samoodređenje proistječe iz slobodnog izbora ljudi, ne iz vrijednosti nacionalne zajednice same po sebi. Stoga bi ono bilo ovisno o izborima pojedinaca i ne bi bilo u mogućnosti diktirati izbore o kojima govorimo. Pa, možemo prihvatiti tu pretpostavku da bi održali argument, ali ja mislim da vrijednost zajednice igra ulogu: puka želja neke *ad hoc* grupe ujedinjene samo na osnovi kratkoročnih zajedničkih interesa, nema jednaku težinu kao i volja homogene zajednice, koja boreći se za svoju autonomiju treba teritorij da bi opstala. Stoga, unatoč tomu što pravo na samoodređenje ne opravdava sve moje tvrdnje [...] lijepo se slaže s njima u harmoničnu i značajnu cjelinu“ (Mišćević 2006: 183–184).

Iz navedene nacionalističke argumentacije ovdje izdvajam sljedeće tvrdnje o pravu na samoodređenje i odcjepljenje: prvo, subjekt je tog prava etnonacija; drugo, temelj je tog prava intrinzična vrijednost etnonacionalne zajednice ili volja većine njenih članova; treće, pravo na samoodređenje uključuje pravo na odcjepljenje; i četvrto, odcjepljenje je odšteta za nepravdu. Navedene tvrdnje karakteristične su za razne teorije o pravu na samoodređenje i odcjepljenje. U idućem dijelu rada dat ću pregled nekih od tih teorija iznesenih u novijoj literaturi, a u poglavlju nakon toga izložit ću Mišćevićevu kritiku i stav.

4. Teorije o pravu na samoodređenje i odcjepljenje

Prve tri gore navedene tvrdnje o pravu na samoodređenje i odcjepljenje uzete zajedno karakteristične su za teoriju o pravu na samoodređenje i odcjepljenje

kao *primarnom pravu*. Četvrta tvrdnja o odcjepljenju kao odšteti za nepravdu karakteristična je za teoriju o pravu na odcjepljenje kao *sekundarnom pravu* (ili „dodatnom pravu“, kako ga Ianus naziva u svom govoru).

Alan Buchanan, koji je uveo slično razlikovanje,⁹ dalje razlikuje dvije vrste teorije o pravu na odcjepljenje kao primarnom pravu. Jedna je vrsta *asocijativna* teorija, koja tvrdi da neka skupina unutar države ima pravo na odcjepljenje ako tako odluči većina njenih pripadnika. Buchanan navodi kao primjer takve teorije liberalnu teoriju pristanka (*consent*) Harryja Berana, prema kojoj svaka skupina ima pravo odcijepiti se ako u dijelu države u kojem je nastanjena predstavlja većinu, želi se odcijepiti, te je u stanju osigurati neovisnost države.¹⁰ Pravo na samoodređenje i odcjepljenje unutar liberalizma temelji se na vrijednosti slobode pojedinca, teoriji narodnog suvereniteta i načelu vladavine većine, tvrdi Beran. Stoga je izričit pristanak pojedinca nužan uvjet njegove političke obveze. On predlaže da se u državama uvede formalni postupak za javno izražavanje takvog pristanka. Oni koji ne žele dati svoj pristanak smiju napustiti državu, ili odcijepiti se i stvoriti novu, ili preseliti se na poseban teritorij unutar države rezerviran za disidente.

Druga je vrsta *askriptivna* teorija koja tvrdi da samo skupina koja ima određena posebna obilježja ima pravo na samoodređenje i odcjepljenje. Buchanan navodi kao primjer takve teorije teoriju Josepha Raza i Avishai Margalit, koja naciju definira kao „obuhvatnu skupinu“.¹¹ Prema toj dvojici autora, obuhvatna skupina ima nekoliko posebnih obilježja: velika je i anonimna; ima opću narav i kulturu koja obuhvaća mnoge različite i važne vidove života, te definira raznovrsne oblike ili stilove života, djelovanja i odnosa; ljudi koji odrastaju među pripadnicima skupine stječu tu kulturu, te ona određuje njihov karakter; pripadnost skupini stvar je međusobnog priznavanja; važna je za samoidentifikaciju pojedinca; te je nedobrovoljna.

Za razliku od gorenavedenih teorija, teorija o pravu na odcjepljenje kao sekundarnom pravu tvrdi da to pravo proizlazi iz prava na popravlanje štete (ili prava na „odštetu za nepravdu“, kako Ianus tvrdi u svom govoru). Moguće je razlikovati razne vrste te teorije s obzirom na vrstu štete ili nepravde koju priznaju kao objekt prava. Jednu vrstu te teorije zastupa sam Buchanan. Tvrdi da neka skupina ima pravo na odcjepljenje kada država: ugrožava opstanak pripadnika te skupine ili povređuje njihova druga osnovna ljudska prava; ili nepravedno je prisvojila teritorij skupine nad kojim je ona ranije imala suverenu vlast.¹²

⁹ Vidi Buchanan, internet, Buchanan 1997: 31.

¹⁰ Beran 1987. Asocijativnu teoriju prihvaćaju Wellman 1995: 142; i Copp 1998: 219.

¹¹ Raz i Margalit 1995: 125. Razovu i Margalitovu teoriju prihvaća i primjenjuje na pravo nacije na teritorij Meisels 2009.

¹² Vidi kritiku Buchananove teorije o pravu na popravlanje štete i prijedlog vlastite inačice te teorije u Seymour 2007: 395.

Lea Brilmayer naglašava važnost drugog uvjeta, te tvrdi da jedino prethodna protupravna aneksija opravdava pravo na odcjepljenje. Ona kaže: „What matters is not that it is 'a people' who are seeking to be free. What matters is that this group – whether a homogeneous 'people' or not – has a right to a particular parcel of land, a right that was wrongfully taken from them by a powerful neighbor“ (Brilmayer 2000: 284).¹³

Sve gore navedene teorije postavljaju kao dodatan uvjet za implementaciju prava na samoodređenje i odcjepljenje jamstvo nove države da će poštivati ljudska i manjinska prava.

Sljedeća tabela prikazuje tumačenje prava na samoodređenje i odcjepljenje s obzirom na njegov subjekt i temelj unutar različitih teorija prikazanih u gornjem tekstu.

TABELA. Teorije o pravu na samoodređenje i odcjepljenje

PRAVO	SUBJEKT	TEMELJ	TEORIJA
Primarno	Većina	Sloboda pojedinca	Asocijativna
Primarno	Nacija	Pripadnost naciji	Askriptivna
Sekundarno	Žrtva	Nepravda	Korektivne pravednosti

Buchanan predlaže nekoliko kriterija za izbor najbolje teorije kao što su minimalna realističnost, sukladnost s utvrđenim moralno naprednim načelima međunarodnog prava, nepoticanje na izopačeno djelovanje i moralna prihvatljivost za različite kulture. Sa stajališta međunarodnog prava najvažniji je kriterij sukladnost teorije s načelom o teritorijalnoj cjelovitosti i političkom jedinstvu suverenih i neovisnih država. Teorija koja priznaje pravo na odcjepljenje svakoj većinskoj skupini ili obuhvatnoj skupini bit će manje ili više u suprotnosti s tim načelom, dok teorija koja priznaje to pravo samo skupini žrtvi nepravde, dopustit će odstupanje od tog načela samo kao iznimku. Time potonji kriterij bitno utječe na realističnost teorije: budući da bi prihvaćanje prve teorije predstavljalo veliku prijetnju važećem međunarodnom pravu koje se temelji na sustavu država, ona će biti manje realistična od druge teorije čije prihvaćanje ne predstavlja takvu prijetnju. S obzirom na tu činjenicu, ostali kriteriji izgledaju manje važni.

5. Mišćevićeva kritika

Mišćević se u XI. poglavlju knjige najviše bavi trećom tvrdnjom o pravu na samoodređenje koje uključuje odcjepljenje. Drugu tvrdnju o intrinzičnoj vrijednosti etnonacionalne zajednice i volji većine njenih članova kao temelju tog prava po kratkom postupku odbacuje kao nevaljanu. (No argument iz intrinzične

¹³ Vidi također Brilmayer 1991.

vrijednosti etnonacionalne zajednice razmatra u drugom dijelu knjige.) Miščević u XII. poglavlju razmatra četvrtu tvrdnju o odcjepljenju kao odšteti za nepravdu unutar rasprave o argumentu iz prava na samoobranu i ispravljanje povijesnih nepravdi. On u knjizi ne razmatra prvu tvrdnju o etnonaciji kao subjektu prava na samoodređenje i odcjepljenje, smatrajući je vjerojatno neproblematičnom. Međutim, ta tvrdnja nije neproblematična jer liberalni nacionalist može odbaciti ideju kolektivnih prava etnonacionalnih zajednica, te zagovarati samo ideju individualnih prava njihovih pripadnika.¹⁴ Dalje ću prikazati Miščevićevu kritiku druge i treće tvrdnje, na kraju ovog dijela rada uputit ću na važnost njegovog daljeg razmatranja četvrte tvrdnje za njegov stav o pravu na odcjepljenje, dok se ovdje neću baviti prvom tvrdnjom.

Prije svega, Miščević tvrdi da je nevaljana tvrdnja o intrinzičnoj vrijednosti etnonacionalne zajednice i volji većine njenih članova kao temelju prava na samoodređenje, koju Ianus iznosi u svom govoru. Ta je tvrdnja nevaljana jer je nacionalist zainteresiran za:

„intrinzičnu vrijednost etničkog sadržaja. To je vrijednost nacije koja legitimira zahtjev za samoupravom, ne samo puki 'hir' zainteresiranih pojedinaca. Naravno da se njihove želje uzimaju u obzir, ali je primarna legitimna osnova nadindividualna i etnonacionalna. Stoga nije jasno kako se nacionalist može pozivati samo na volju grupe kao na osnovu legitimnosti. Takva voluntaristička osnova nije sama po sebi nacionalistička; ona ovisi samo o volji aktualnih članova grupe, koja se može samo kontingentno podudarati s etnonacijom i malo ima za pridodati specifično nacionalističkom programu“ (Miščević 2006: 190).

Slabija tvrdnja koja „utvrđuje samo pravo, ali ne i dužnost za formiranjem države (kao što Ianus tvrdi u svom govoru)“, te ga temelji na volji većine, nije karakteristična samo za nacionalizam, nego i za liberalizam koji priznaje pravo na samoodređenje „svakoj grupi, vjerskoj, ideološkoj, etničkoj, koja je dovoljno velika da može upravljati svojim poslovima“ (Miščević 2006: 189). To potvrđuje liberalna teorija pristanka koja je prikazana u prethodnom dijelu ovog rada. Međutim, Miščević odbacuje i liberalnu i nacionalističku teoriju o pravu na samoodređenje i odcjepljenje kao primarnom pravu jer ne vode računa o visokoj cijeni odcjepljenja (Miščević 2006: 186).

Dalje dolazimo do tvrdnje o pravu na samoodređenje i odcjepljenje koja je sadržana u Ianusovoj obrani prava Iliraca na odcjepljenje, te po analogiji i prava njegovih Lavinjana na odcjepljenje. Miščević smatra tu tvrdnju problematičnom jer je u sukobu s načelom međunarodnog prava o teritorijalnoj cjelovitosti i političkom jedinstvu suverenih i neovisnih država. On navodi tri teorijske mogućnosti za razrješenje tog sukoba: 1.) pravu na samoodređenje i odcjepljenje treba dati prednost pred načelom o teritorijalnoj cjelovitosti države; ili 2.) načelu o teritorijalnoj cjelovitosti države treba dati prednost pred pravom na samoodređenje i odcjepljenje (Miščević to naziva „najradikalnija antinacionalistička“ solucija);

¹⁴ Vidi Tamir 2003: 183.

ili 3.) načelo o teritorijalnoj cjelovitosti države treba redefinirati na način da se uvedu iznimke od tog načela (Mišćević 2006: 185).

Mišćević razmatra samo prvu soluciju vjerojatno smatrajući da druge dvije solucije ne podržavaju tvrdnju o pravu na samoodređenje i odcjepljenje, te stoga nisu od interesa za državotvornog rodoljuba. Najradikalnija antinacionalistička solucija očito ne podržava tu tvrdnju, ali je ona i sama problematična u mjeri u kojoj tvrdi da je načelo o teritorijalnoj cjelovitosti država apsolutno.¹⁵ No, treća solucija mogla bi podržati tvrdnju o pravu na samoodređenje i odcjepljenje. Naime, ako priznamo iznimku od načela o teritorijalnoj cjelovitosti država prema kojoj se to načelo odnosi samo na izvanjske prijetnje državi, ali ne i na unutarnje, država bi se mogla pozivati na to načelo samo protiv subjekata međunarodnog prava, ali ne i protiv unutarnjih secesionističkih pokreta koji nemaju taj status. Stoga bismo unutarnje odcjepljenje mogli dopustiti kao iznimku od načela o teritorijalnoj cjelovitosti države. Osim toga, po definiciji, ne možemo se pozivati na načelo o teritorijalnoj cjelovitosti države u slučaju njenog raspada jer ova više ne postoji. Stoga bismo i ovdje unutarnje odcjepljenje mogli dopustiti, ali pod krinkom neke druge doktrine međunarodnog prava, kao što je doktrina *ex facto civitas oritur* – koja tvrdi da država i nastaje i prestaje činima koji za međunarodno pravo vrijede kao čiste činjenice. Na primjer, potonja je doktrina igrala odlučujuću ulogu u međunarodnom priznanju novih država nastalih raspadom SFRJ.¹⁶ Navedeni slučaj predstavlja primjer ostvarenja odcjepljenja bez priznavanja prava na odcjepljenje, te je interesantan za državotvornog rodoljuba koji se na njega može pozivati u svojoj argumentaciji, tvrdeći da je samoodređenje i odcjepljenje politički cilj kojem teži njegova etnonacionalna zajednica, a ne njeno pravo niti dužnost.¹⁷

Bilo kako bilo, Mišćević kritizira samo prvu soluciju prema kojoj pravu na samoodređenje i odcjepljenje treba dati prednost pred načelom o teritorijalnoj cjelovitosti države. Tvrdi da ona ne uzima u obzir praktičnu nemogućnost priznanja tog prava svim etnonacionalnim skupinama kojih danas u svijetu ima više od 5 000. Problem nije samo u brojkama, nego i u fenomenu babuški umetnutih jedna u drugu: „karpatijska većina okružuje lavinijsku manjinu, koja pak okružuje drugu karpatijsku manjinu, a ona na svom teritoriju ima neke pojedince Lavinjane“ (Mišćević 2006: 186). Te etnonacionalne skupine nije moguće razdvojiti, a da se ne plati visoka cijena odcjepljenja.

Jedan prijedlog rješenja tog problema s unutarnjim manjinama nudi Andrew Oldenquist, koji tvrdi da sve etnonacionalne zajednice, koje su potencijalni kandidati za samoodređenje i odcjepljenje, neće istovremeno istaknuti svoje zahtjeve.¹⁸ Taj prijedlog zapravo zaobilazi problem, a ne rješava ga, tvrdi Mišćević:

¹⁵ Vidi relevantne radove u: Kohen 2006.

¹⁶ Vidi Padjen i Matulović 1996: 1.

¹⁷ Vidi Griffin 2003: 161.

¹⁸ Vidi Oldenquist 1997: 321.

„prvo, na osnovi svog [nacionalističkog] stajališta, [one bi trebale istaknuti svoje zahtjeve] ... budući da imaju dužnost da osiguraju svoj nacionalni identitet. Drugo, općenita uputa ne može se braniti upućivanjem na mogućnost da se neće nje i pridržavati“ (Miščević 2006: 186).

Dalje nastavlja:

[Prijedlog] može [izgledati] činjenično prikladan, u smislu da odcjepljenje ne traži mnoštvo manjinskih grupa odjednom. Međutim, onda se pojavljuje novo – sada činjenično – pitanje: Zašto se etnonacionalne grupe ne požure prigriliti odcjepljenje, ako je imati etnonacionalnu državu tako iznimno važno za njih sa stajališta nacionaliste? Plauzibilan odgovor je da većinu ljudi nije briga, i drugo, da članovi manjine počinju brinuti onda kada osjećaju da su diskriminirani kao pojedinci na osnovi njihove etničke pripadnosti, što slučaj svodi na samoobranu. Ovo ograničenje stavlja pred nacionalistu leglo poteškoća ... [ako se sjetimo] da je za nacionalista ... odcjepljenje dopušteno bezuvjetno, gdje nepravda nije prisutna“ (Miščević 2006: 187–188).

Drugačiji prijedlog nudi David Miller, koji brani nacionalizam, ali ne zagovara bezuvjetno pravo etnonacionalne skupine na odcjepljenje. On predlaže kao krajnju mjeru izmjenu stanovništva, kada problem unutarnjih manjina nije moguće riješiti na miran način.

„There [are] cases where two physically intermingled communities cannot live together peacefully because of ingrained mutual hostility, and where there is no reason to believe that under any division of the territory the rights of the minority groups will be respected. Here I think it may be necessary to contemplate some exchange of populations so that two more or less nationally homogenous entities can be created. Most liberals will balk at this suggestion, because it brings to mind horrifying spectre of forced ethnic cleansing, and indeed there is no doubt that historically most population shifts of this kind have taken place more or less under coercion. But it is at least possible to envisage an internationally supervised operation in which people are given financial incentives to exchange their homes and their land, and if alternative to this is a continuation of events such as those we have witnessed in Bosnia, or indeed on a much smaller scale in Northern Ireland, we should be prepared to contemplate it“ (Miller 1998: 276).

Miller navodi kao „najzanimljiviji“ povijesni primjer razmjenu oko dva milijuna stanovnika između Grčke i Turske tijekom dvadesetih godina prošlog stoljeća, koja je dijelom izvršena temeljem međunarodnog prava i uz potporu međunarodne zajednice, te ističe njene pozitivne i negativne učinke na grčkoj strani. Pozitivni su učinci bili osiguranje novog prebivališta za brojne izbjeglice, ekonomski procvat i jačanje osjećaja nacionalnog identiteta u Grčkoj, dok su negativni učinci bili vezani uz psihološke teškoće izbjeglica da prihvate prisilno preseljenje i odbace nadu da će se jednom ipak vratiti u svoj rodni kraj. Da bi se dala uravnotežena ukupna ocjena mjere, trebalo bi te pozitivne i negativne učinke usporediti s vjerojatnom sudbinom grčke manjine pod turskom vlasti, zaključuje Miller.

Mišćević kritizira Millerovo razmatranje uz sljedeći komentar:

„[on] zaboravlja dodati da je ovaj [osjećaj nacionalnog identiteta], dobiven na temelju brutalnog čišćenja, rezultirao stogodišnjim ksenofobičnim, nacionalističkim zanosom, koji je Grke učinio moralnim izopćenicima iz Europske zajednice, često grubo kritiziranim od strane ostalih članica za njihov nacionalizam. U principu, nacionalist, državotvorni rodoljub se mora suočiti s protivljenjem većine ljudi napuštanju svojih domova samo iz razloga što nacionalist misli da bi to trebali učiniti i prinuđeni su koristiti se prijetnjama, ako ne i stvarnim nasiljem. Izmjena stoga često degenerira u nešto blaži oblik etničkog čišćenja“ (Mišćević 2006: 187).

Mišćevićev je zaključak da pravo na samoodređenje i odcjepljenje treba odobriti „samo kao krajnje rješenje“ (Mišćević 2006: 186). Čečenija je školski primjer situacije u kojoj bi valjalo primijeniti to pravo, tvrdi, jer je riječ o slučaju „u kojem je narodu nanoseno mnoštvo nepravdi, pogažene su sve norme ratnog prava, a o ljudskim pravima da se i ne govori“ (Mišćević 2006: 194–195).¹⁹ U takvim je slučajevima pravo na odcjepljenje opravdano kao sekundarno pravo na popravljavanje štete. No pravo na samoodređenje i odcjepljenje kao primarno pravo nije opravdano, ni kako ga tumači liberalna teorija niti kako ga tumači nacionalistička teorija, radi visoke cijene njegove implementacije. Dakle, Ianusaova argumentacija u dijelu u kojem se poziva na pravo Ilira na samoodređenje i odcjepljenje kao primarno pravo, te po analogiji na isto pravo svojih Lavinjana, nije prihvatljiva jer ne nudi rješenje problema unutarnjih manjina po moralno prihvatljivoj cijeni.

„Da bi izbjegao ograničenje na samo teritorijalnu grupu, naš nacionalist, državotvorni rodoljub mora ustrajati na etničkoj osnovi prava na odcjepljenje, nadajući se da će dokazati da barem kada su etničke karakteristike u igri, tada se računa volja članova etničke grupe. Ovo će zasigurno loše završiti zbog unutarnjih manjina: ako se Ilire treba pitati o budućnosti njihove etničke kulture, onda se karpatijska unutarnja manjina, koja živi na ilirskom teritoriju, mora izjasniti o svojoj etničkoj kulturi. Ali u tom će slučaju relevantna jedinica opet biti svi stanovnici mogućeg, neovisnog ilirskog teritorija, što nas opet vraća na početak, u višenacionalnu Karpatiju prije odcjepljenja“ (Mišćević 2006: 192).

Ianus se može okrenuti pravu na samoodređenje i odcjepljenje kao sekundarnom pravu na popravljavanje štete te svoju argumentaciju dopuniti opisom nepravdi kojima je njegove sunarodnjake izložila vlast Karpatijskog Carstva (vidi njegovu dopunjenu argumentaciju u XII. poglavlju knjige). Ili čak može samoodređenje i odcjepljenje proglasiti političkim ciljem kojem njegovi Lavinjani trebaju težiti i dalje poraditi na slomu države koja se na tiranski način odnosi prema svojim etnonacionalnim skupinama. Tako bi možda mogao doći do vlastite države bez pomoći ikakvog prava na odcjepljenje.

¹⁹ Vidi o Kosovu Mišćević 2006: 197, 203.

6. Zaključak

Miščević je vrlo kritičan prema nacionalizmu, a njegova je kritika nacionalističkog argumenta iz samoodređenja vrlo oštra. Njegov je glavni razlog za odbacivanje teorije o samoodređenju i odcjepljenju kao primarnom pravu visoka cijena odcjepljenja. Time on odbacuje voluntarizam skupina, premda inače podržava voluntarizam pojedinaca. Miščević odobrava pravo na samoodređenje i odcjepljenje samo kao sekundarno pravo da bi se popravila velika nepravda nanesena nekoj etnonacionalnoj skupini. Dalji je uvjet implemenetacije tog prava jamstvo novostvorene države da će poštivati ljudska i manjinska prava čije ispunjenje treba nadzirati međunarodna zajednica. Taj Miščevićev stav zadovoljava kriterij minimalne realističnosti, jer njegovo prihvaćanje ne bi ugrozilo postojeći sustav država, ako ga ne bi i zamrznilo.

Miščević u svojoj kritici prava na samoodređenje i odcjepljenje važnu ulogu pripisuje cijeni odcjepljenja. S tim se u vezi postavlja nekoliko pitanja: Što sve treba uzeti u obzir pri računanju cijene odcjepljenja? Treba li usvojiti neku opću formulu za to računanje ili odlučivati od slučaja do slučaja? Koja je cijena odcjepljenja prihvatljiva, iznad koje ono ne bi bilo opravdano (nazovimo to prag za odcjepljenje)? Konačno, tko bi trebao biti nadležan za računanje cijene odcjepljenja i donošenje odluke o njegovoj odcjepljenja? Miščević u svojoj knjizi ništa ne kaže o tome. No da nisam pročitao njegovu knjigu ne bih u literaturi niti uočio važnost tih pitanja za razmatranje prava na samoodređenje i odcjepljenje.

Literatura

- Beran, H. (1987), *The Consent Theory of Political Obligation*, London: Croom Helm.
- Brilmayer, L. (2000), „Secession and Self-Determination: One Decade Later“, *Yale Journal of International Law* 25 (Summer): 283–286.
- Brilmayer, L. (1991), „Secession and Self-Determination: A Territorial Interpretation“. *Faculty Scholarship Series*. Paper 2434. http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2434.
- Buchanan, A. „Secession“, available at <http://plato.stanford.edu/entries/nationalism/> (*First published Fri Feb 7, 2003; substantive revision Thu Jan 11, 2007*).
- Buchanan, A. (1997), „Theories of Secession“, *Philosophy and Public Affairs* 26 (1): 31–61.
- Copp, D. (1998), „International Law and Morality in the Theory of Secession“, *The Journal of Ethics* 2 (3), 219–245.
- Dahlitz, J. (ed.) (2008), *Secession and international law: conflict avoidance: regional appraisals*, New York: United Nations.
- Griffin, J. (2003), „Group Rights“, in: Meyer, Lukas H., Paulson, Stanley L., Pogge, Thomas W. (eds.), *Rights, Culture, and the Law. Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Oxford: Oxford University Press, pp. 161–182.
- Kohen, M. G. (ed.) (2006), *Secession. International Law Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- Matulović, M. (2002), „Kritika nacionalizma“, *Politička misao*, 39 (3): 173–180.
- Meisels, T. (2009), *Territorial Rights*, Second edition, Springer: Science+Business Media B. V.
- Miller, D. (1998), „Secession and the Principle of Nationality“, in: Couture, Jocelyne, Nielsen, Kai, Seymour, M. (ed.), *Rethinking Nationalism*, Calgary, Alberta, Canada: University of Calgary Press, pp. 261–282.
- Mišćević, N. (ed.) (2000), *Nationalism and Ethnic Conflict. Philosophical Perspectives*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Mišćević, N. (2001), *Nationalism and Beyond. Introducing Moral Debate about Values*, Budapest: New York: CEU Press.
- Mišćević, N. (2006), *Nacionalizam. Etički pogled*, Zagreb: Kruzak, 2006.
- Mišćević, N. „Nationalism“, available at <http://plato.stanford.edu/entries/nationalism/> (First published Thu Nov 29, 2001; substantive revision Tue Jun 1, 2010).
- Oldenquist, A. (1997), „Who Are the Rightful Owners of the State?“, u Kohler, P., Puhl, K. (eds.), *Proceedings of the 19th International Wittgenstein Symposium*, Vienna: Holder Pichler Tempsky, pp. 321–331.
- Padjen, I., Matulović, M. (1996), „Cleansing the Law of Legal Theory: A View from Croatia (Editorial)“, *Croatian Critical Law Review*, 1 (1): 1–122.
- Raz, J., Margalit, A. (1995), „National Self-Determination“, in: Raz, Joseph, *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford: Clarendon Press, pp. 125–145.
- Seymour, M. (2007), „Secession as a Remedial Right“, *Inquiry* 50 (4): 395–423.
- Tamir, Y., „Against Collective Rights“ (2003), in: Meyer, Lukas H., Paulson, Stanley L., Pogge, Thomas W. (eds.), *Rights, Culture, and the Law. Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Oxford: Oxford University Press, str. 183–204.
- Wellman, C. H. (1995), „A Defense of Secession and Self-Determination“, *Philosophy and Public Affairs* 24 (1995), 142–171.

Sokratska drža ali profesor Miščević na delu

BOJAN BORSTNER,
FILOZOFSKI FAKULTET (SVEUČILIŠTE U MARIBORU)

Če poskušamo narediti kratek zgodovinski pregled o tem, kako delujejo filozofi v različnih, specifičnih družbenih okoliščinah, potem lahko najdemo različne vrste odzivnosti, ki bi jih lahko razvrtili v tri velike skupine:

- 1) Indiferentnost – nezainteresiranost za vse, kar poteka okoli njih in kaj se z njimi dogaja.
- 2) Drugo skupino predstavljajo tisti, ki se zavedajo, kaj se dogaja, vendar menijo, da ni njihova stvar in zato se ne vključujejo v to življenje kot aktivni dejavniki.
- 3) Tretjo skupino pa predstavljajo tisti, ki s pomočjo svojih teoretskih zmožnosti analizirajo, kaj se v družbi dogaja in poskušajo iskati poti in rešitve za njene težave in problem.
 - a) Pri tem nekateri ostajajo še vedno zgolj znotraj filozofije.
 - b) Drugi se aktivirajo tudi praktično in svoja spoznanja poskušajo udejanjati skozi različne oblike političnega delovanja.

Kam uvrstiti profesorja Miščevića? Vsekakor v tretjo skupino – natančneje v prvo podskupino. Poglejmo zakaj. Ko je druga Jugoslavija začela razpadati in so nastajale nove države, ko so se meje vzpostavljale skozi vojne, ko so se etnično čistila posamezna področja, ko so ljudje z enostavnimi administrativnimi posegi „izginjali“, so v ospredje prihajali problemi in vprašanja, ki so bila dolgo pometena pod preprogo – človekove pravice in svoboščine, parlamentarna demokracija, zasebna lastnina, kapitalizem, identiteta posameznikov in skupnosti, narodi in nacije, narodnostne manjšine, nacionalizmi in patriotizmi.

Če je to ozadje, na katerem deluje filozof, potem se odpreta dve poti, dve možnosti filozofskega angažmaja:

- 1) Imamo kompleksno filozofsko teorijo.
- 2) Ta teorija ne more pojasniti nekih pojavov (Xs).
- 3) Torej, ti pojavi (Xs) ne obstajajo.

V bistvu imamo tu na delu parafrazo hegelovske drže, da je za prakso slabo, če ne ustreza teoriji.

Lahko pa izhodiščno pozicijo preoblikujemo skladno s teoretsko skromnostjo in zadržanostjo:

- 1) Imamo kompleksno filozofsko teorijo.
- 2) Obstajajo neki pojavi (Xs).
- 3) Teorija ne uspe pojasniti pojavov (Xs).
- 4) Torej, teorija ni ustrezna, primerna za pojasnitev (Xs).

Na prvi pogled se zdi, da je izbira enostavna in je teoretska skromnost in zadržanost boljša, vendar smo se iz zgodovine naučili, da ni vedno tako in da je prava modrost ravno v tem, da prepoznamo v vsakem posameznem primeru, kdaj teorija ni ustrezna in kdaj nekaj, za kar smo bili prepričani iz takšnih ali drugačnih razlogov, da obstaja, lahko na podlagi teoretske argumentacije zavržemo. Tako smo na točki, ki nas v veliki meri spominja na Sokratova iskanja definicije nečesa in ta, sokratska, drža in naravnost je nekaj, kar profesor Miščević prakticira vedno znova. In kaj je počel profesor Miščević v prej opisanem kontekstu razpada Jugoslavije in izgrajevanja novih, nacionalnih držav? Ohranja svojo držo, ki v veliki meri dejansko spominja na Sokrata, in z ostrino hladnega uma sprašuje strokovnjake s posameznih področij o problemih nacionalizma, patriotizma, vloge nacionalnih držav, samoodločbi narodov, pravici do odcepitve, samoobrambe in o možnih alternativah le tem.

V nadaljevanju bomo najprej analizirali izvorno, Sokratovo pozicijo in ta spoznanja kasneje uporabili v analizi dela profesorja Miščevića.

Izhodišče naše analize predstavlja ugotovitev A. R. Laceyja, da „Ne obstaja kraljevska pot do vednosti o Sokratu. [...] Zgodnjega Platona je pravilno upoštevati kot glavni vir, vendar pa nobenemu viru ne smemo zaupati v celoti, niti ga ne smemo v celoti zanemariti in noben vir ne more biti vzet kot vedno zanesljiv. Zato moramo iti po težji poti in preučiti vso razpoložljivo evidence za posamezni problem, s katerim se spopadamo.“ (1987, 389–90)

Sokratska definicija kot podlaga za sokratsko držo

Izhodišče predstavlja Sokratovo spraševanje (vsaj v zgodnih dialogih): Kaj to je? To spraševanje je bilo običajno naperjeno na področje etike ali estetike (dobro, pravično, pogum, modrost, lepota), vendar to ne pomeni, da ni takšen pristop uporaben tudi na drugih področjih. Vsekakor pa nas ob vprašanju zanima tudi tisto, kar se pojavi kot odgovor na izvorno vprašanja. To bomo poimenovali Sokratska definicija (SD).

Poudariti je treba, da SD ni zgolj analiza besed, ampak da gre Sokratu za stvari same. Torej, ne zanima ga pomen besede na primer „lepota“, ampak kaj je

sama narava lepote. Če je to res, potem bi pravilna SD morala biti opis bistva stvari, ki jo definira. Takšna definicija je, po svoji naravi, ker govori o potezah, značilnostih, lastnostih, relacijah stvari lahko resnična ali neresnična. Njena resničnost ali neresničnost je pogojena z uresničevalcem, stanjem stvari in, kot ugotavlja že sam Sokrat, ni stvar pomena besed. Na tej točki se moramo spomniti, da je bilo Sokratovo iskanje definicij v veliki meri naperjeno proti moralnemu relativizmu sofistov, saj je bil prepričan, da obstajajo objektivni moralni standardi in da je na nas, da jih odkrijemo in spoznamo in nato deluje prav(ilno) skladno z njimi. Iz tega izhaja, da imamo lahko pravilne in napačne odgovore na moralna vprašanja, izzive, problem in da to ne more temeljiti zgolj na mnenju ali pa čustvih.

V tej zvezi moramo opozoriti, da naše razumevanje Sokratove pozicije ni zgolj določeno s Platonovimi zapisi, ampak v veliki meri izhaja iz interpretacije, ki jo najdemo pri Aristotelu, ko v Sofističnih zmotah pravi: „Sokrat je navajen spraševati in ne odgovarjati na vprašanja. Navajen je bil priznati, da ne ve.“ (SE 183b7–8) V *Metafiziki* pravi, da je bil Sokrat prvi, ki je iskal splošne definicije etičnih vrtilin na način, ki je značilen za izgrajevanje silogizmov. Za Aristotela je Sokratovo vprašanje „Kaj to je?“ prvi korak v smeri silogizma. (Meta 1078b17-25) Morda je to že preveč aristotelizirano gledanje na Sokrata, saj postane jasno, da gre v bistvu za osnovno Aristotelovo intenco, da bi na podlagi izhodiščnih – prvih – etični principov s silogističnimi načeli lahko izgrajevali racionalno upravičeno in utemeljeno vednost na etičnem področju. Zato ne preseneča, da takrat, ko v *Metafiziki* opozori na dejstvo, da Sokrat ne uspe odgovoriti na (svoja) vprašanja, hkrati opozori, da naj bi bila to logična posledica Sokratovega nepoznavanja (aristoteljskih) tehnik dialektike. (Meta 1078b25-28)

S tem dobimo ogrodje tradicionalne interpretacije Sokratove drža:

- a) Sokratova zahteva po definicijah in želja po doseganju le teh je usmerjena na doseganje etične vednosti z njihovo pomočjo.
- b) Sokratove definicije naj bi imele enako razlagalno moč kot jih imajo Aristotelove znanstvene definicije – primer mrka v *Drugi analitiki* (Post. An. 90a16-19)
- c) Tako kot Aristotel naj bi tudi Sokrat pričakoval, da definicije niso zgolj trditve o pomenu tistega, kar se definira.

Kako to deluje skozi Platonove zapise? Če shematizirano povzamemo, potem lahko ugotovimo, da Sokrat trdi, da dokler ne vemo, kaj stvar je, ne moremo odgovoriti na nobeno vprašanje o njej. Zato vsako raziskovanje (v Sokratovem primeru na področju moralnega) tako predpostavlja odgovor na vprašanje: Kaj to je? Pri tem pa ni dovolj ugotovitev, da tak odgovor je (obstaja), ampak da ga ta, ki raziskuje, tudi (dejansko) poseduje. V *Menonu* pravi Sokrat, da ne moremo odgovoriti na vprašanje o vrlini (Ali se jo lahko uči?), dokler ne poznamo odgovora na vprašanje: Kaj vrlina je? Ali splošnejše: Kaj X je? To pa pomeni, da je Sokrat prepričan, da imeti vednost, ki vključuje pojem/koncept (o) X, vedno predpostavlja poznavanje pravilnega odgovora na vprašanje: Kaj X je?

V *Menonu* Sokrat pravi: „... samemu sebi očitam, da o kreposti (vrlini B. B.) sploh (ničesar) ne vem. In kako naj o tistem, o čemer ne vem, kaj je, vem kakšno je?“ (71b) Zato je razumljivo da za Sokrata postane moralno delovanje in izgrajevanje moralnega značaja možno šele tedaj, ko pridemo do vednosti, ki smo jih označili kot sokratske definicije.

Smiselno nadaljevanje predstavlja odlomek iz *Harmida*, kjer Sokrat odgovarja Kritiji: „... ti se vedeš do mene, kot bi jaz trdil, da vem to, o čemer sprašujem, in da se bom s teboj strinjal, če bom le hotel. Vendar pa s tem ni tako, saj vselej skupaj s teboj iščem tisto, kar je predmet [pogovora], ker [tega] sam ne vem. [...] Če je premišljanje res neko spoznavanje, potem je očitno tudi neko vedenje in vedenje o nečem, mar ne?“ (165b-c) Tako v kontekstu analize pride mo do problema odnosa med vedenjem in tistim kar vemo. Sokrat na svoj način poskuša sogovorcem pojasniti, da definicija nečesa (moralne lastnosti – vrline) ni stvar našega mišljenja, niti našega mnenja. Do nje ne pridemo na podlagi soglasja, volitev ali nekakšnega drugega procesa izbiranja in odločanja v skupnosti, ampak je nekaj na sebi, kar nekdo ima ali pa nima.

To trditev lepo ilustrira Sokrat v *Evtifronu*, kjer skozi spraševanje Evtifrona pripelje do sprejetja prepričanja, da moralna lastnost je realna in ne dogovorna. Evtifron zagovarja, da je: „... pobožno tisto, kar vsi bogovi ljubijo in da je nasprotno, nepobožno to, kar vsi bogovi sovražijo. Sokrat: Naj znova razmisli va, Evtifron, ali je to lepo povedano, ali pa to pustiva pri miru? Naj kar tako sprejme va [trditev] naju samih ali drugih ljudi, in se strinjava, da je s tem tako – če se samo nekaj reče?“ (9e) Ko v nadaljevanju razpravljata o problemu ali je pobožno pobožno zato, ker to bogovi ljubijo, ali pa je pobožno pobožno samo na sebi in ga ravno zaradi tega bogovi ljubijo, se srečamo s tipično obliko krožnosti v opredeljevanju stvari:

- a) Bogovi ljubijo nekaj (X).
- b) Tisto, kar bogovi ljubijo, X, je zato, ker to ljubijo bogovi, pobožno.
- c) X je pobožno.
- d) Bogovi ljubijotisto, kar je pobožno.

Krožnost:

- e) Bogovi ljubijo nekaj (X), ker je to nekaj (X) pobožno.
- f) Vendar pa je to nekaj (X) pobožno le, če to ljubijo bogovi.

Izhod:

- g) Če bogovi nekaj ljubijo, potem to ljubijo zaradi njene lastnosti.
- h) Ta lastnost je neodvisna od tega, da jo ljubijo bogovi (ontološka neodvisnost).
- i) Bogovi ljubijo pobožnost zaradi njene lastnosti. (2)

Ali s Sokratovimi besedami: „Potemtakem to, kar je bogovom ljubo, ni isto-
vetno s pobožnim, niti ni pobožno isto kot bogovom ljubo, kot ti trdiš, ampak se
eno razlikuje od drugega.“ (10d)

Tako bi lahko ta del analize končali z naslednjo ugotovitvijo:

Če sam ljubim nekaj, kar ljubijo drugi, potem je tako dolgo, dokler njihova ljubezen
ni upravičena v nečem objektivnem (SD), moja (in seveda tudi njihova) ljubezen
neupravičena in iracionalna.

In obrnjeno (če je posameznik znana osebnost):

Če drugi ljubijo to, kar ljubim sam, potem tako dolgo, dokler moja ljubezen ni upra-
vičena v nečem objektivnem (SD), niti njihova niti moja ljubezen ni upravičena in
je iracionalna.

Težava, ki jo tako zastavljena opredelitev prinaša, se običajno kaže v tem,
da tistim, ki naj bi imeli vednost, ni jasno, kaj je tisto, kar naj določi to njihovo
vednost. Sokrat sam ni vedno povsem jasen, vendar smo upravičeni v sprejetju
podmene, da nastopajo razlike glede področja posamezne vednosti in da soglasje
lažje dosežemo na področju fizičnega:

„S[okrat]: Če kdo izreče poimenovanje „železo“ ali „srebro“, ali ne razumemo pri
tem vsi istega? F[a]jdro[s]: Gotovo. S: Kaj pa če izreče [poimenovanje] 'pravično' ali
'dobro'? Ali se ne giblje pri tem eden v to, drugi pa v drugo smer? In ali ne opore-
kamo drug drugemu in samemu sebi? F: Vsekakor. S: Torej v nekaterih soglašamo,
v drugih ne? F: Tako je. S: Kje potem laze nasedemo prevari in pri katerih stvareh
ima govornik večjo moč? F: Jasno je, da v tistih, v katerih blodimo. S: Kdodor se
potemtakem namerava ukvarjati z govorniško večšino mora najprej te reči dosle-
dno razlikovati in dojeti nekakšno značilnost od vsake od obeh oblik, tiste, v kateri
mora množica nujno bloditi, in tiste, v katerih to ni potrebno.“ (Fajdro[s] 263a-b)

Sokrat opozarja na to, da lahko gredo definicije v napačno smer, ker tisti, ki
jih opredeljujejo, ne uspejo natančno razlikovati značilnosti, s katerimi so dolo-
čene posamezne oblike. V ozadju je nezmožnost priti do definicije zgolj s pomo-
čjo naštevanja. (primerjaj Evt. 6d) Eksplicitno se to pokaže v razgovoru Sokrata
z Menonom, ko poskuša najti odgovor na to, kaj je lik. Ali je „lik“ okroglost“?
Ali je „okroglost“ neki lik? Ali je „oglatost“ neki lik? Ali je „ravnost“ neki lik?
(primerjaj Menon 74c-d)

S pomočjo naštevanje ostajamo zgolj v območju množstva in nikakor ne mo-
remo priti do tistega, kar je v tem množstvu istega. Posamezne primerke značil-
nosti lahko kopičimo, vendar v veliki večini primerov praktično ni mogoče, da
bi našteli vse (dejanske in možne) primerke. Tako je seznam vedno nedokončan,
pomanjkljiv, vendar imamo tudi v primeru, če se zadovoljimo s takim, nepopol-
nim seznamom, še vedno odprt problem: kaj vse te primerke povezuje, kaj je tisto
eno (isto?), kar jih, na nek način, poveže, poeni?

Če pogledamo, kaj nam Sokrat ponudi v Teajtetu, potem se zdi, da, kljub
vsemu, njegove zahteve, da naj definicija opiše pravo naravo (obliko) tistega,
kar se definira, niso tako stroge, ampak so veliko bližje nekaterim vsakdanjim

opredelitvam: „S: Torej tisti, ki ne ve, kaj je vedenje, ne razume niti čevljarstva niti kake druge veščine. [...] S: Potem je pač smešen odgovor, ko tistemu, ki sprašuje, kaj je vedenje, kdo odgovori z imenom kakšne veščine. [...] S: Poleg tega hodi naokoli po neskončni poti, čeprav bi bilo mogoče odgovoriti banalno (mundano, posvetno B. B.?) in kratko. Tako bi bilo na primer tudi pri vprašanju o glini na neki način banalno in preprosto reči, da je glina zemlja, pomešana z vodo.“ (Teajtet 146c-d) To pride še bolj do izraza v Sokratovem odnosu do sofisticiranih definicij, ki na nek način sledijo Gorgijevi veščini govora: „S: No, naj ti poskusim povedati, kaj je lik. Poglej torej, ali sprejemaš, da je lik naslednje: za lik naj nam velja tisto, kar edino med bivajočimi stvarmi vedno sledi barvi.“ (Menon 76c) Menon upravičeno opozarja, da lahko ima nekdo težave ne zgolj z razumevanjem tega, kaj lik je, ampak tudi kaj barva je. Tako se možnost definiranje le oddaljuje, namesto da bi se približevala. Sedaj postane jasno, na kaj cilja Sokrat v Teajtetu, ko govori o banalnosti in preprostosti definicije. Ravno na to, na kar poskuša opozoriti Menon sam – da sofisticiranost in substancialnost neke definicije še ni dovolj za njeno objektivnost, niti za njeno razumljivost. Rezultat takšnega postopka pa je definicija lika: „S: O vsakem liku namreč trdim naslednje: tisto, s čimer se telo omejuje, je lik. Če bi to povzel, bi lahko rekel, da je lik meja telesa.“ (isto 76a)

Ali takšna definicija lika zaobsega vse like? Ali ni morda preširoka, preozka? Izgleda, da je definicija ustrezna (vsaj v evklidski geometriji) in se tako izogne pasti, ko se išče ena opredelitev za množstvo, na katero je Sokrat opozoril: „S: Toda ali je potemtakem tudi krepost dečka in krepost sužnja v tem, Menon, da sta sposobna vladati svojemu gospodarju? Ali se ti zdi, da je še suženj nekdo, ki vlada? [...] Praviš 'biti sposoben vladanja' – toda ali ne bova k temu pristavila 'pravično, ne pa krivično'“? (isto 73d) Če Sokrat ne bi dodal bolj jasne opredelitve, potem bi „sposobnost vladati ljudem“ bila preširoko opredelitev, saj bi vključevala tudi diktatorje tirane in to nikakor ne spade med opredelitev vrline. Na drugi strani pa lahko pride do tega, da neka definicija neupravičene izključuje posamezne primere, kot vidimo v situaciji vrline „upravljanja hiše“, ki zaradi različnih specifičnih zgodovinskih značilnosti izključuje tako moškega kot otroka iz tega. (primerjaj Menon 71e).

Dodatno težavo pa povzroča dejstvo da se Sokrat pri opredeljevanju odnosa med definicijo in njenimi instancami znajde v zagatni situaciji, saj imamo na eni strani pričakovanje, da bomo s pomočju proučevanja posameznih primerov prišli do prave definicije, hkrati pa ne moremo vedeti, katera instance dejansko je instance le tega, kar je opredeljeno v definiciji, tako dolgo, dokler ne poznamo same definicije – ne vemo, kaj X je. Tega se je že sam Platon (Sokrat?) zavedal, kar eksplicitno pokaže v odlomku iz Menona, ki dobi običajno oznako „Menon paradoks“:

„M: In na kakšen način, Sokrat, boš preiskoval to, o čemer sploh ne veš, kaj je? Katero od stvari, ki jih ne veš, boš postavil predse in jo boš preiskoval? Ali celo, če predpostaviva, da boš slučajno nanjo naletel, kako boš vedel, da je to tisto, česar nisi vedel?“

S: Razumem, kaj hočeš povedati Menon. Ali vidiš, da si tako s kletvijo priklical ta prepirljivi nauk, namreč nauk, da človek ne more iskati niti tega, kar ve, niti tega, česar ne ve? Kajti ne more iskati niti tega, kar ve – to namreč ževe, in na takšen način sploh ne potrebuje iskanja – niti tega, česar ne ve, saj pač ne ve, kaj naj bi iskal.“ (Menon 80d – e)

Če to zapišemo v bolj formalizirani obliki, potem dobimo:

- 1) Če veš, kaj iščeš, potem je iskanje nepotrebno.
- 2) Če ne veš, kaj iščeš, potem je iskanje nemogoče.
- 3) Torej je iskanje ali nepotrebno ali nemogoče.

Skozi različne analize v zgodovini smo dobili različne rešitve na to zagato. V bistvu pa se ponuja naslednje možnosti, ko je govora o tem, kako lahko spoznamo, katera instance je prava istanca definicije, ki odgovarja na vprašanje Kaj X je?:

- a) Možno je, da že intuitivno (implicitno) veš, kaj X je in to implicitno vedenje je zadostno, da nekaj prepoznaš kot instance X-sa. Seveda pa pri tem umanjka jasna, eksplicitna opredelitev (definicija) tega, kaj X je.
- b) Ker je fizični svet nepopoln, potem je nujno, da imamo določene koncepte, ki so neizkustveni in so dobljeni apriori, ker le na ta način lahko sploh utemeljimo možnost našega empiričnega izkustva. (primerjaj Fajdon 74–76)

Če združimo oba dela dosedanje analize, potem lahko ugotovimo, da tako imenovana Sokratska definicija (SD) nikakor ne zadosti zahtevam, ki jih Platon predpiše definiciji. Morda bi zato morali vpeljati dodatno razlikovanje, ki bi temeljilo na eni strani na zgodnjih dialogih (sokratska pozicija) in na drugi na zrelih in poznih dialogih (platonška pozicija). V bistvu je prav definicija, ki bi zadostila vsem Platonovim zahtevam, mogoče najti šele v Državi, kjer Sokrat opredeljuje vrline na podlagi tridelnosti duše:

„S: No, krivičnost mora potem biti nekakšna državljanska vojnamed temi tremi [deli duše], ukvarjanje z mnogimi in tujimi opravili ter upor, ki ga proti celoti duše dvigne nek del, da bi v njej vladal: zanj to ni primerno, ker je po naravi takšen, da mora služiti, medtem ko je drugi del po svojem rodu določen za vladanje, ne za služenje. Po mojem mnenju bova rekla nekaj takšnega: nered ter blodnjava pri teh [delih duše] je krivičnost, razuzdanost, strahopetnost, nevednost – skratka – vsa nekrepst.“ (Država 444b)

Ali smo s tem dosegli zastavljeni cilj? Izgleda, da ortodoksna interpretacija (SD) ponuja bolj platonško kot sokratsko držo in v izhodišču smo iskali ravno to. Zato gremo še enkrat nazaj do Apologije, kjer Sokrat poskuša najti odgovor, kaj je pravzaprav pomen odgovora, ki ga je dobil Hajrefont v Delfih. Ko sprašuje poete o tem, kaj so hoteli povedati, da bi se lahko naučil od njih (22b), dobi odgovore, ki so zanj povsem nezadovoljivi in iz tega izpelje sklep, da niso z vednostjo

ustvarjali tega, kar so napisali, da je to zgolj stvar nadarjenosti, navdiha in da ne vedo, kaj govorijo (22b-c). Kar pa Sokrat pričakuje in na nek način zahteva od svojih sogovorcev, je definicija izrazov, ki jih uporabljajo. Pri tem pa cel čas poskuša, na poseben način, ovreči orakelj „Nihče ni modrejši od Sokrata“. Če bi torej pesniki vedeli, kaj so pomeni etičnih izrazov, ki so jih uporabili v svojih zapisih, potem bi imeli vednost, ki jo Sokrat nima in tako bi orakelj bil ovržen. Vendar pa Sokrat skozi spraševanje spodbije njihove definicije in, kot pravi sam: „Ko namreč koga v čem spodbijem, navzoči poslušalci vsakokrat menijo, da sem v tem moder.“ (23a). Toda to ni res, res pa je da Sokrat išče definicijo (etičnih) izrazov v kontekstu osebnega življenja, da bi nato lahko to razširil še na druga področja. V ozadju pa je uresničevanje tistega, kar Sokrat ima za svojo najvišjo filozofsko dolžnost: na eni strani potrjevanje in prenašanja sporočila delfskega oraklja o univerzalni človeški nevednosti na etičnem področju in na drugi strani priprava posameznika za etične izboljšave skozi spodbijanje napačnih izvornih predstav o tem, da že poseduje etično vednost.

Zato je orakelj uporaben kot zgled: „Najmodrejši med vami, ljudje, je tisti, ki je kot Sokrat spoznal, da je v resnici glede modrosti ničvreden.“ (23b). S tem pa postane jasno, zakaj Sokrat zavrne vlogo učitelje in se sam postavlja v vlogo učečega, kar ga vodi k pravemu spoznanju. Na tej točki lahko zapustimo zgodovinskega Sokrata in uporabimo dosedanja spoznanja v analizi dela profesorja Miščevića.

O nacionalnem

Kot smo opisali že na začetku razprave, se v času razpada Jugoslavije in nastajanja novih držav in etničnih skupnosti profesor Miščević odzove na to in začne proučevati posamezne fenomene, ki se odvijajo tudi v zelo krvavi obliki pred njegovimi očmi. V ospredju je najprej vprašanje o človekovih pravicah. Kako naj filozofi definirajo pojem človekovih pravic, ki je danes tako razširjen in ima tako bogato razvejano predzgodovino? Obstajata vsaj dve možnosti:

- 1) Filozofi se lahko opirajo zgolj na filozofske vire in na tej podlagi stipulirajo in izgrajujejo konceptualni okvir, v katerem funkcionirajo človekove pravice. Čista pojmovna analiza je lahko izjemno koristna v posameznih primerih, saj smo v zadnjih dvajsetih letih vse prevečkrat priča poskusom, da bi se v tem okviru z jezikom človekovih pravic „pokrivalo“ marsikaj drugega, kar je sicer upravičeno v kontekstu razlikovanja prav in narobe, dobro in slabo, vendar se na ta način pojem človekovih pravic razvodeni in postane brezpomenski. Seveda pa ima ta drža tudi slabo stran, saj lahko ponuja filozofova definicija, ki je lahko pojmovno korektna in presega nedoločenost in pojmovno zmedo, ki smo jo opisali prej, marsikaj na jasen način, vendar se izkaže za nerelevantno za

sodobno prakso uporabe človekovih pravic. Čemu naj torej služi pojmovna opredelitev, ki pa ni povezana s tem, kako se dejansko uporablja v sodobnem političnem življenju?

- 2) Tako je jasno da mora druga pot zagotoviti, vsaj do določene točke, povezanost filozofske definicije s tem, kako je (bil) ta pojem dejansko uporabljen. Pri tem moramo na eni strani upoštevati „utopičnost“ filozofske strategije (v pomenu platonske ali rusojevske družbene utopije) in na drugi strani izjemno dinamičnost globalne politične prakse, ki iz dneva v dan prinaša različna presenečanja, ki bi jih bilo zelo težko ustrezno napovedati.

Zakaj je utopična dimenzija pomembna? Zato, ker v kontekstu filozofskega eksperimenta dopušča strogo racionalno analiziranje in ugotavljanje vseh možnih konsekvenc, ki jih posamezna pozicija prinaša s sabo, ne da bi pri tem bili pomembni kontekstualni vidiki, ki dejansko določajo naše vsakokratno življenje, izbiranje, odločanja in tudi delovanje na tej tej podlagi. Zato profesor Miščević v različnih tekstih, ki obravnavajo probleme človekovih pravic in vprašanja nacionalnega (3), uporablja to metodo, da bi lahko v nadaljevanju to dokumentirano razdelal tudi v posameznih živih situacijah. S tem se razbija še eden od predsodkov, ki na teh prostorih veljajo vsaj petdeset let: Analitični filozofi se ne ukvarjajo z dejanskimi, živimi ljudmi, z njihovimi problemi. Analitični filozof naj bi bil izoliran otoček, ki ga zanima zgolj njegov vrtilček in ga obdeluje do vseh podrobnosti, dlakocepsko. Če bi bili malo zlobni, potem bi lahko proti temu predsodku uporabili tudi naslednji protiargument:

- a) Otok je nekaj masivnega in je večji kot posamezna skala.
- b) Če naj bo nekaj, x , otok, potem mora imeti v premeru vsaj pet metrov.
- c) Noben človek nima takega premera (empirična evidenca).
- d) Torej, noben človek ni otok.

Ker pa človeška zloba nima meja, bi bilo mogoče z različnimi posegi v človekovo telo doseči, da bi dejansko posameznik lahko pridobil takšen premer. Tako bi bil zadovoljen prvi pogoj. Sedaj pa bi ga morali samo še ukoreniti v morsko dno. In dobili bi človeka, ki bi bil upravičeno poimenovan otok. Toliko o nezainteresiranosti analitičnega filozofa.

V nadaljevanju se bomo osredotočilo na Miščevićevo delo *Nacionalizem: etički pogledi*, ki povzema posamezne rezultate njegovih raziskovanj v obdobju petnajst let (od leta 1991 do 2006) in jih zelo uspešno podgrajuje s primeri, ki so na ozemlju nekdanje Jugoslavije živi in so se marsikdaj zelo boleče zapisali v kolektivni in individualne spomine.

Naš namen ni analiza celotnega dela, ampak bomo pozornost usmerili na poglavje XII Pravo na samoobranu, ki v sebi nosi še elemente pravice do samoodločbe, odcepitve in izgrajevanja svoje (nacionalne) države. Hkrati pa so v tem poglavju prisotni nastavki sokratske drža, filozofskega eksperimenta (utopična

dimenzija) in dejansko sozvočje ter kritika s vsakdanjim političnim življenjem tu in sedaj.

Miščevićevo izhodišče predstavlja situacija, v kateri se določeni skupini onemogoča, prepoveduje pravica do samoodločbe, ki bi, če bi bila realizirana, lahko predstavljala pravo podlago za uresničitev pravice do odcepitve. Tisti, ki smo bili v nekem obdobju svojega življenja, priče uprimerjanju te izhodiščne situacije, se spominjamo, kaj nato sledi. Vendar je za korektno analizo treba narediti korak za korakom in šele nato bomo lahko ugotavljali, do kod smo dejansko prišli. Če sta pravica do samoodločbe in odcepitve krateni, potem imamo pravico do samobrambe. Kot pravi Miščević: „Če Milošević preti Slovincem in Hrvatom, potem pravica narodov do samoohranitve kot celote in pravica vsakega Slovenca in Hrvata, da izbere dostojen način življenja, daje le tem pravico in dolžnost, [...] da ustanovijo svojo lastno, suvereno državo.“ (193) Kot upravičeno ugotavlja Miščević, se stvar še dodatno zaostri v primeru Albancev na Kosovu, kjer je obstoj skupnosti dejansko pogoj za obstoj večine njenih članov, katerim se kratijo pravice do življenja, šolanja, zdravstvenega varstva, so diskriminirani v vseh porah javnega življenja, potem je jasno, da imajo pravico do odpora, vstaje proti takim razmeram, proti taki oblasti. „Če vam kratijo pravico do življenja, potem pojdite do konca, borite se in to je moralno.“ (193)

Težavo pri tej, posplošeni trditvi povzroča dejstvo, da je v ozadju podmena o skupnosti, o kolektivni identifikaciji, ki je lahko tako toga, da se izgublja vsakršna individualnost. Skupinska identifikacija enostavno požre vse druge oblike v posameznih ekstremnih razmerah, kot s bile prej opisane na Kosovu. Vprašanje je, če lahko v takih razmerah temu še rečemo „temna stran skupnosti“ (Noddings 2002, 66), saj se vprašanje možnosti osebnega obstoja zastavlja zgolj skozi pripadnost posebni skupnosti in njenega statusa v širšem politično socialnem okolju.

Na tej točki vpelje Miščević poseben diskurz in pozicijo, ki logično sledi iz predhodne analize, začne zagovarjati in razvijati naprej Janus Lavinski, zmerni lavinski nacionalist iz utopičnega cesarstva Karpatija, kjer so Lavinci drugorazreden narod, ki potihoma sanjajo o svoji, suvereni državi, v kateri bodo lahko uresničili svoje dolgoletne sanje o neodvisnosti. Zakaj je Janus Lavinski primeren lik? Za to obstaja več razlogov. Vejetno je najpomembnejši ta, da lahko Miščević skozi to osebo opredeli nekatere tipe posameznih pozicij in jih hkrati personificira, vendar tako, da prevzemajo posamezne poteze in značilnosti različnih strokovnjakov, s katerimi, tako kot Sokrat na agori, vodi razpravo. Pri tem pa poskuša v to novo osebo vpeljati najboljše in najmočnejše argumente svojih sogovorcev. Zato ni presenetljivo, da Janus svoj zagovor začne z znano Walzerjevo ugotovitvijo, da je naš svet res grozno mesto za življenje. Posebej pa velja to za tiste, ki nimajo svoje, nacionalne, države in taki so vedno žrtve tistih, ki imajo svojo državo. Od tod je potem le še korak do trditve, da je upravičeno zagovarjati (samo)obrambni nacionalizem, ki predstavlja skoraj naravni odziv na tlačenje, ki ga povzročajo tisti, ki imajo svojo nacionalno državo. Če k temu dodamo še nekaj najbolj eklatantnih zgodovinskih primerov, potem so Janusu, vsaj začasno,

zagotovljene simpatije tudi tistih, ki različnih oblik nacionalizma ne podpirajo. Zdi se torej, da je samoobrambni, reaktivni nacionalizem pravi odgovor in da so dejanja, ki jih zagovorniki izvajajo, s tem upravičena. Z Janusovimi besedami: „Reaktivni nacionalizem je upravičen, ker preprečuje obstoječe krivice in zagotavlja prihodnost tlačeni skupini.“ (196)

Vprašanje, ki se v tem kontekstu nujno zastavi, je: Ali so v takšnih, ekstremnih razmerah vsa dejanja, ki temeljijo na ideji samobrambnega nacionalizma, res upravičena? Tipičen primer za to je terorizem. Ali bi teroristično dejanje, ki bi izhajalo iz odgovora na genocidno politiko vladajoče skupnosti, bilo upravičeno? Ali bi etnično čiščenje na določenem ozemlju bilo lahko upravičeno kot sorazmerno povračilno dejanje za predhodno trpljenje? Čeprav gre v obeh primerih za zelo podobna dejanja – žrtve so običajno nedolžni civilisti, ki so člani druge skupine – pa moramo narediti med njima rez. Etnično čiščenje je dejanje, ki ga izvajajo tisti, ki imajo moč oblasti v svojih rokah. Običajno gre v teh primerih za, kot izjemno pronicljivo ugotavlja Miščević, homeopatsko načelo odpravljanja istega z istim. Izrazit primer le tega imamo na Kosovu: „V primeru, ko so njihove temeljne človekove individualne pravice ogrožene zaradi njihove etnične pripadnosti, Kosovarji, kot skupnost posameznikov, imajo pravico, da so zaščiteni na ustrezen, primeren način (kot so imeli to pravico Slovenci in Hrvati). Če je lastna država edini garant za pravice posameznikov, potem imajo pravico do lastne države. Takšno zdravljenje ni idealno: boljše bi bilo preprečiti agresivne nacionalizme v začetku.“ (197) Dejstvo je, da so danes Srbi na Kosovem v podobni situaciji, kot so bili v devetdesetih letih Kosovarji. Homeopatsko zdravljenje, ki nadomešča en nacionalizem z drugim, tako ne more predstavljati (do)končne rešitve problema, s katerim so ljudje v večnacionalnih skupnostih vsak dan srečujejo. V bistvu predstavlja le neprestano vračanje istega v različnih pojavnih oblikah.

Kako pa je s terorizmom? Če izhajamo iz podmene, da pride do pojava terorizma v ekstremni situaciji, ko grozi določeni, tlačeni, skupnosti ne zgolj politično socialno, ampak tudi fizično izničenje, potem bi, vsaj na prvi pogled, bila takšna ekstremna dejanja lahko upravičljiva. Težava je v tem, da je običajno rezultat teh dejanj neustrezen, saj ne more prinesiti zelenih učinkov. V bistvu gre tudi v tem primeru za obliko homeopatskega zdravljanje, vendar s to razliko, da je tisto, kar naj bi preprečilo zlo na eni strani, veliko premajhno, čeprav je ravno tako zlo, da bi lahko ustrezno učinkovalo. Takšna strategija enostavno nima možnosti za uspeh, saj ni poti, po kateri bi bilo mogoče brutalnost vladajočih preseči, odpraviti s terorjem tlačениh.

Ne glede na ugotovljene razlike, smo v obeh primerih na spolzki strmini skupinske pripadnosti, kjer se posameznikove značilnosti „žrtvujejo“ za poenotenje na nivoju skupnosti. (4) S tem pa se sprejema tudi vsa teža tistega, kar kot skupna zgodovina omogoča izgrajevanje takšne identitete. (5) Skupna identiteta tako na eni strani združuje, vendar hkrati, na drugi strani razdružuje. Martha Nussbaum (1996, 5) ugotavlja, da „*at bottom, nationalism and ethnocentric particularism are not alien to one another – but akin*“. Pri tem prihaja do občutka ponosa,

pripadnosti, lojalnosti in pogostokrat, čeprav ne nujno, do večvrednosti, odlikovanosti, poklicanosti v odnosu do drugih, kar vodi v postopno izključevanje le teh.

V predhodnih analizah smo se ukvarjali predvsem s problemi, ki so vezani na neko vrsto nasilnih dejanj, s katerimi se tlačena skupina poskuša obraniti in zavarovati svoj status posebne skupine, ki ima določene pravice. Zato bomo sedaj pogledali še legalno pot, ki naj omogoči skupini vzpostavitev suverene države. Izhodišče predstavljata pravici do samoodločbe in odcepitve. Običajno se prva pravica ne problematizira, dočim je druga večkrat predmet različnih analiz in iz njih izhajajočih nasprotujočih si ugotovitev ter sklepov. Mišćević jemlje za izhodišče Buchananove ugotovitve (1995, 364), ki predstavljajo pravo podlago za upravičenje dejanskega priznanja pravice do odcepitve. Povzamimo osnovne elemente (deloma bomo poenostavili Buchananovo razlago):

- a) Kultura, ki naj bo zaščiten, mora biti dejansko v nevarnosti.
- b) Notranji ukrepi niso ustrezni – ne delujejo.
- c) Kultura mora zadostiti minimalnemu kriteriju pravičnosti.
- d) Skupina, ki se želi odcepiti, ne sme zahtevati vzpostavitev neliberalne države, ki ne bi zagotavljala temeljne pravice ljudem na sploh in državljanom.
- e) Niti država, niti neka tretja stran ne more imeti veljaven razlog za zahtevo do odcepitve ozemlja.

Lahko se strinjamo z Mišćevićem, da je ta spisek možno sprejeti, vendar pa nosi v sebi kal nacionalizma, na kar je Mišćević že prej opozoril v kontekstu homeopatskega zdravljenja. Lep primer so Albanci (Kosovarji) na Kosovu, ki so si, pod pokroviteljstvom ZDA, uspeli izboriti neko vrsto samostojne, suverene države, kjer so oni postali večinski narod in so Srbi (da o Romih, Turkih... ne govorimo) dobili status manjšinskega naroda. Srpski del Kosova ima določeno obliko avtonomije. Napetosti in sovraštva, ki so bila izrazita že prej, so sedaj dobila samo drugačen predznak. Poglejmo, kako so bili ti pogoji v primeru Kosova dejansko prisotni:

- a) Dejstvo je, da je bila kultura Albancev s Kosova pod Srbijo v dejanski nevarnosti (onemogočanje zdravstvenega varstva, ustreznega šolanja, nezaposlenost, ...).
- b) Notranji ukrepi – pravica manjšine – niso bili ustrezni in niso omogočali ustreznega razvoja albanske skupnosti.
- c) Minimalni kriterij pravičnosti, ki naj bo prisoten v novi državi (Republika Kosovo), je na žalost zgolj črka na papirju.
- d) Liberalna država, ki naj zagotovi vse človečanske pravice in svoboščine vsakomu in vsem, je zgolj pobožna želja.
- e) V tem primeru je bila pravica do odcepitve udejanjena na podlagi samoodločbe Albancev s Kosovo.

Z rezultatom te analize ne moremo biti ravno zadovoljni. Še posebej, ker je bilo možno že v naprej napovedati, da bo prišlo do takšnega izhoda. Ali to pomeni, da se pravica do odcepitve dejansko uresničuje le v primerih, ko v mednarodni skupnosti obstaja neka vrsta simpatije do tistih, ki so v nekem razdobju dejansko bili pod ekstremnim genocidnim pritiskom vladajoče skupnosti? Verjetno ne, saj bi potem Kurdi že zdavnaj morali imeti svojo državo in verjetno bi bili, na tej podlagi, do tega upravičene tudi posamezne narodne skupnosti znotraj Rusije. Zanimiva vprašanja pa se pojavlja, če ob bok tem, ki so dejansko tlačeni, postavimo tiste skupine, ki živijo v liberalno urejenih državah kot so Francozi v Quebecu, Katalonci v Španiji, Bretonci v Franciji. Po Buchanonovih kriterijih, te skupine nikakor niso upravičene do odcepitve, pa še mednarodna skupnost ni naklonjena tem gibanjem, saj ima veliko držav, vsaj implicitno, podobne situacije na svojem ozemlju. Očitno je torej, da je ob simpatiji mednarodne skupnosti potreben tudi ustrezen strateški geopolitični interes, ki omogoča uresničevanje pravice do odcepitve.

V primeru Kosova imamo tako na delo simpatijo mednarodne skupnosti, strateški geopolitični interes, pomoč mednarodne skupnosti vsaj na področju zagotavljanja navideznega miru med etničnima skupnostima, vendar pa šepa ustrezen nadzor „(ne)spoštovanje človekovih pravic in izgrajevanje ustavnega sistema“ (203). V bistvu gre za veliko več: gre za vprašanje, kaj je mednarodna skupnost z dopuščanjem in omogočanjem odcepitve Kosova dejansko dosegla? Kateri problem se je s tem dejanjem dejansko rešil? Kateri do ostali?

Kot smo ugotovljali v primeru teorizma, postaja tudi v primeru nacionalizma in izgrajevanja novih, suverih držav na nacionalni podlagi vedno bolj jasno, da to ni odgovor na dejanske probleme, čeprav se res zdravijo posamezni simptomi – tlačene skupnosti dobijo samostojnost in suverenost, vendar za ceno ohranjanja tlačenja drugih, neuresničevanja temeljnih človekovih pravic in svoboščin.

„Na kratko, neuspeh homeopatske strategije nas bi moral skrbeti. [...] Ustvarjajo nove bolezni, ki jih je nato treba zdraviti še z več nacionalizma.“ (205)

Pravi problem so torej pravice in svoboščine za vsakogar, še posebej za tistega, ki pripada določeni manjšinski skupnosti. Pri tem ne gre zgolj za etnična razlikovanja, ampak za vso bogatost raznolikosti, ki jo najbolj avtentično predstavljajo različna uprimerjanja mavričnosti Parade ponosa. Šele skozi spoznavanje te raznolikosti, se lahko odpravljajo predsodki, strahovi, ki so običajno pomembni dejavniki v različnih oblikah nestrpnosti insovraštva do drugih. Ena najbolj učinkovitih oblik preseganja vsega tega se lahko zagotavlja v kontekstu sobivanja, kjer se skozi raznolikosti, ki so lahko kulturne, etnične, rasne, religijske, politične, spolne ali kakšne druge, lahko so specifična zmes več gradnikov skozi skupno zgodovino, počasi vzpostavlja spoznanje, da je vsak Drugi ravno tako človeško bitje, da torej imamo skupno človeško naravo in „samo to spoznanje intrinzične (narave – B. B.) je moralna vrednost“. (207)

3. Namesto sklepa

V zaključnem delu lahko na podlagi predhodnih analiz ugotovimo, da sokratska drža, kot smo jo opredelili v prvem delu teksta, izhaja iz specifične pozicije tako imenovane nevednosti, ki omogoča zastavljanje pravih vprašanj tistim, ki naj bi posedovali vednost o ustreznih odgovorih tako, da le ti nimajo občutka, da tisti, ki sprašuje, že dejansko pozna odgovor. Ne skozi vednost, ki nam je dana, ampak skozi spraševanje šele pridemo do tega, kar naj bi bil pravi cilj tega početja – postati boljši (dober) človek. Zato je smiselno opozoriti še na dodatno dimenzijo, ki je v analizirani knjigi profesorja Miščevića neprestano na delu. To je zagovor kozmopolitizma kot odgovora na različne oblike nacionalizmov, vključno s patriotizmom. Na ta način se omogoča preseganje zamejenosti, ozkosti, ki izhaja iz različnih zgodovinskih realnosti tako etničnih skupnosti kot njihovih ali drugih držav, ki naj bi zagotavljale trajen in stabilen okvir za razvoj tega univerzalnega transnacionalnega načela humanosti. V bistvu gre za nadaljevanje stare stoiške tradicije, ki dobi pri Avguštinu novi zagon in se upredmeti v posebni obliki krščanskega kozmopolitizma, ki je nadgrajena s Kantovimi spoznanji o miru v nadnacionalni skupnosti in s sodobno tradicijo boja za človečanske pravice in svoboščine. Ker pa so se različne oblike nacionalizmov najbolj razvijale v okolju ekonomsko socialnih kriz, smo danes znotraj Evropske zveze, ki je po svoji naravi bliže ideji kozmopolitske skupnosti, kot pa so to posamezne nacionalne države, ki so njene članice, znova pred že večkrat preigrano dilemo z več možnimi izhodi, na katera opozarja profesor Miščević v zaključku knjige (336):

- 1) Evropska zveza naj ne bi bila nova super država z odgovarjajočim superegoizmom.
- 2) Evropska zveza naj ne bi svoje podlage iskala v neki izključujoči ideologiji, niti ne v svoji krščansko karolinški preteklosti.
- 3) Evropska zveza naj bi se izognila evronacionalizmu.
- 4) Evropska zveza naj bi se izognila nevarnosti nastanka brezčutne, birokratske psevdo skupnosti.

Upajmo, da se bo uresničilo sporočilo kozmopolitizma in da bi zato, ker smo „državljeni sveta bilo prav, da o njem tudi sodoločamo. Bolj neposredno kot dosedaj“. (336)

Opombe

(1)

Ko sem pred skoraj tridesetimi leti prvič v živo srečal profesorja Miščevića, se mi je prikradla misel: Pa saj to je utelešenje Sokrata. Po dvajsetih letih skupnega dela na Oddelku za filozofijo v Mariboru sem v to vedno bolj prepričan. Zato gre pričujoči tekst v smeri poskusa upravičenja tega prepričanja.

(2)

Zanimivo analizo tega problema najdemo pri Geachu (1966, 376), ki izhaja iz podmene, da sta za Evtifrona naslednji trditvi hkrati resnični:

- (1) Kar je pobožno bogovi ljubijo, ker je pobožno (10 c-d);
- (2) Kar je bogovom ljubo, je bogovom ljubo zato, ker to ljubijo bogovi (10 d).

Hkrati pa Evtifron sprejema, da sta naslednji trditvi obe zmotni:

- (3) Kar je bogovom ljubo, ljubijo bogovi, ker je bogovom ljubo (10 e);
- (4) Kar je pobožno, je pobožno, ker to ljubijo bogov (10 d).

Če zamenjamo „bogovom ljubo“ s „pobožno“ (in obratno), potem bo (3) sledilo iz (1) in (4) iz (2). Toda težava je v tem, da bi na tej podlagi morala biti trditvi (3) in (4) tudi resnični, če upoštevamo Leibnizovo načelo, da sta dva izraza, ki referirata na isto stvar, vzajemno zamenljiva v vseh kontekstih, ne da bi se spreminjala resničnostna vrednost (*salva veritate*). Vendar pa za Evtifrona to ni sprejemljivo, saj sta le (1) in (2) resnična, dočim (3) in (4) nista, kar pomeni da „bogovom ljubo“ in „pobožno“ nista sonanašajoča se izraza.

(3)

Miščevićevi teksti, ki se nanašajo na problem nacionalnega v različnih kontekstih, so izhajali v dnevnem tisku, znanstvenih revijah in knjigah in so dokumentirani v njegovi bibliografiji. Zato bomo omenili ob analizirani knjigi le, po našem mnenju najpomembnejše za filozofsko razpravo, tri: „Nationalism“ v *Stanford Encyclopedia of Philosophy, Nationalism and Ethnic Conflict. Philosophical Perspectives*, La Salle and Chicago; Open Court. *Nationalism and Beyond*, Budapest: New York: Central European University Press.

(4)

„In some ways, terrorism is an outgrowth of collectivism taken to its extreme. For collectivist-oriented individuals, the group (e.g., family, nation, religion) takes precedence over the individual, [...] The terrorist becomes fused with the group he represents, so much so that he is willing to sacrifice his own life to advance the group's agenda and purposes.“ (Schwartz 2005, 304)

(5)

Na tej točki moramo opozoriti na zanimivo ugotovitev, ki jo Miščević (55) predstavi o črnogorskem vladarju in pesniku Petru Petroviću Njegošu v analizi pesnitve „Gorski venec“ na mestu, kjer se Njegoš mora soočiti s vprašanjem, kaj storiti s poturicami, ki predstavljajo gnojno rano na telesu črnogorskega naroda. To, kar bi danes večina označila kot genocidno dejanje, je zanj, kljub različnim pomislekom, edina pot za narodovo očiščenje. Problem pa ni več samo zgodovinsko dejanje, ampak to, kako so nam to dejanje v drugi Jugoslaviji predstavljali in

razlagali. Čeprav je bil nacionalizem takrat bolj ali manj (vsaj v uradnih zapisih) odstranjen, pometen pod preprogo, je bilo to dejanje označeno kot pravo patriot-sko dejanje, ki je vredno človeka.

Literatura

- Geach, P. T. (1966), „Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary“, *Monist*, 50/3, 369–82.
- Lacey, A. R. (1987), „Our Knowledge of Socrates“ in: A. Patzer (ed.), *Der historische Sokrates*, Darmstadt.
- Miščević, N. (2010), „Nationalism“ in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/nationalism/>>.
- Miščević, N. (2000) (ed.), *Nationalism and Ethnic Conflict, Philosophical Perspectives*, La Salle and Chicago: Open Court.
- Miščević, N. (2001), *Nationalism and Beyond*, Budapest: New York: Central European University Press.
- Noddings, Nell (2002), *Educating Moral People: A Caring Alternative to Character Education*, New York: Teachers College Press.
- Nussbaum, Martha C. (et al.) (1996), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston: Beacon Press.
- Platon, *Zbrana dela* (2009), Prevod in spremna beseda G. Kocjančič, Celje: Mohorjeva družba.
- Schwartz, S. (2005), „A New Identity for Identity Research: Recommendations for Expanding and Refocusing the Identity Literature“, in: *Journal of Adolescent Research*, Vol. 20, No. 3, 293–308.

Socijalna epistemologija između revizionizma i ekspanzionizma

SNJEŽANA PRIJIĆ-SAMARŽIJA,
FILOZOFSKI FAKULTET (SVEUČILIŠTE U RIJECI)

PETAR BOJANIĆ,
INSTITUT ZA FILOZOFIJU I DRUŠTVENU TEORIJU (UNIVERZITET U BEOGRADU)

O upotrebama „kontinentalne“ filozofije i o konceptu „razočaranja“ Nenada Mišćevića

Namera nam je da analiziramo nedavni tekst Nenada Mišćevića u kojem se on bavi socijalnom epistemologijom u kontekstu Foucaultove teorije znanja, kao originalni primer jedne problematične, ali svakako originalne, „upotrebe“ kontinentalne filozofije u „analitičke svrhe“. Takođe, kratki uvod u analizu ovog teksta Nenada Mišćevića predstavlja pokušaj da objasnimo autorovu recepciju onoga što kolokvijalno i uvek neprecizno zovemo „kontinentalnom“ filozofijom¹, kao i njegovu tematizaciju razlike između analitičke i kontinentalne filozofije. Dva gesta: (1) uvod u analizu teksta i (2) analiza teksta, treba da pokažu mesto koje kontinentalna filozofija zauzima u Mišćevićevom filozofskom angažmanu – kontinentalna filozofija je uvod; ona uvodi u istinsku analizu, u analitički realizam (*le réalisme analytique*) (Russell 1911) (u čemu se onda sastoji ovo „uvođenje“?); i kontinentalna filozofija, na kraju, donosi razočaranje i nužno treba da bude odbačena (da li je moguće sasvim je odbaciti?). Dakle, Mišćevićevu poziciju, to jest njegovu primenu i upotrebu jednog autora koji je uobičajeno imenovan kao kontinentalni filozof (Michel Foucault) za svrhe socijalne epistemologije, razlikovaćemo od druge dve pozicije koje se odnose na eventualni današnji značaj Foucaultove teorije moći i teorije znanja za socijalnu epistemologiju ili socijalnu

¹ Up. O nepreciznosti i nejasnom merilu ko pripada a ko ne pripada kontinentalnoj filozofiji, ko jeste a ko nije kontinentalni ili analitički mislilac, piše Timothy Williamson (Williamson 2004: 106–107). Čini mi se da je upravo Williamson, u jednom privatnom razgovoru predložio i preporučio Mišćeviću da zbog sličnih problema napiše knjigu o razlici između kontinentalne i analitičke filozofije. Pridružujemo se ovom predlogu Williamsona, a ovaj tekst može da bude naš prilog budućem eventualnom Mišćevićevom projektu.

ontologiju. Prva je pozicija Johna Searlea iz knjige *Making the Social World*, koja bez značajnih rezervi respektuje i uvažava Foucaultovu teoriju moći i bio-moći², a druga je Alvina Goldmana, koji smatra da „kontinentalni mislioci“ (*thinkers*), kao što su Latour ili Foucault, ne mogu bitno da obogate i poprave teoriju socijalne epistemologije, te ih stoga praktično treba zanemariti.³ Mišćević, nasuprot Goldmanu, a posve imajući poverenja u pojedine kontinentalne mislioce kao kasni Searle, dolazi do istog ili sličnog rezultata o nedovoljnosti kontinentalne filozofije, koje je obično praćeno njegovim vlastitim razočaranjem. Insistiramo da ovakav Mišćevićev postupak „upotrebe“, čitanja i, sledstveno tome, zanemarivanja tekstova kontinentalnih filozofa, pripišemo Mišćevićevim počecima studiranja filozofije i prvom fazom njegovog teorijskog rada. U isto vreme, posebno obraćamo pažnju da „razočaranje“ u kontinentalnu filozofiju i pojedine kontinentalne mislioce, o kojem svedoči Mišćević, ostaje konstantna činjenica koja se sukcesivno ponavlja i uvek prati Mišćevićevu tematizaciju razlike između analitičke i kontinentalne filozofije. Naš argument se ne odnosi na ispitivanje Mišćevićevog poverenja i igru između poverenja i razočaranja u kontinentalnu filozofiju, niti nam je namera da argumentujemo u prilog latentne održivosti i neizbrisivosti kontinentalne filozofije u tekstovima i knjigama Nenada Mišćevića, niti da pozivamo da se njegovi novi radovi „mere“ i procenjuju ili „dekonstruišu“ usporedbom s prvim tekstovima i knjigama. Interesuje nas isključivo plodnost i opravdanost preciznog čitanja kontinentalnih mislilaca kao nužna preambula analitičkog gesta. Mišćevićovo čitanje bi u tom smislu trebalo da bude paradigmatično, a onda i obećavajuće.

Uvod

U uvodu u knjigu *Real Materialism and other essays*, Strawson svedoči o svom boravku u Parizu 1978, neposredno nakon što je započeo svoje doktorske studije u Oksfordu sa Derekom Parfitom:

² Searle 2010: 152–155.

³ „People outside of philosophy tend to think of epistemology as abstract, impractical, and remote from the real world. But this need not be so. There are problems of real social institutions that cannot be responsibly tackled without an infusion of ideas from social epistemology. Many scholars within the humanities assume that only 'continental' thinkers like Foucault or Latour approach epistemology in a manner that interfaces with real institutional problems. But that impression need not persist if the project of social epistemology as described here is actively pursued. This project preserves continuity with traditional epistemology in retaining such classical concept as truth, justification, and knowledge but also opens the door to a broad range of practical and theoretical problems that confront us daily in society and stare us in the face as academic humanists or social scientist.“ Goldman 2004: 205. U dva predavanja koje je Goldman održao u Parizu na Kolež d' Frans [Collège de France] marta 2012. („Troubles for Collective Epistemology“ i „Democracy, Knowledge and Power“), kada govori o moći, on ne koristi Foucaulove tekstove.

„Pohađao sam *Ecole Normale Supérieure* kao slobodni slušalac (*auditeur libre*) i stipendista francuske vlade, pridružio sam se *Grupi za istraživanje poučavanja filozofije* (GREPH) Jacquesa Derrida i slušao sam njegov seminar za studente sa Yalea koji su u Parizu, pokušavajući (bez uspeha) da razumem o čemu je on to govorio.“ (Strawson 2008: 9).

Te iste 1978. godine – podsetimo da Derrida tada tokom čitavog semestra predaje Heideggerovo razumevanje stvari (*Ding*) i Freuda – i Nenad Mišćević je prisutan među studentima (doktorantima) na ovom seminaru. Za razliku od Strawsona, Mišćević je ovde drugi put (prvi put je pohađao Derridin – i ne samo njegov – seminar 1973), iako, sada, imamo dovoljno informacija o tome da ovaj seminar i svoj drugi studijski boravak u Francuskoj on napušta s verovatno sličnim utiscima kao i Strawson⁴. Zaista treba da budu u drugom planu ove igre izneverenih očekivanja i različitih nesporazuma, zato što, je verovatno u obrnutom smeru, na sličan način mogao da svedoči i Derrida na kraju 1957. godine, po svom povratku iz Harvarda gde je imao jednogodišnju stipendiju („Augustus Clifford Tower Fellowship“) i bio takozvani *special auditor*. Ipak, za razliku od Strawsona – zaista ne potcenjujući njegov višemesečni napor da se približi Heideggeru i Freudu – i Derridina i Mišćevićeva situacija je bitno drugačija.⁵ Naime, mladi Mišćević i pre svog prvog odlaska u Pariz objavljuje tekstove o Deleuzeu, Schellingu ili Althusseru, kao što i posle svoga drugog boravka kod Ricoeura i Derrida, prevodi Lacana, piše o Žižeku, Benjaminu i Nietzscheu, te razvija svoj veoma interesantni i ambiciozni projekat o ideologiji i ideologijskom govoru.⁶ Čini mi se da bi, u svetlu Mišćevićevog budućeg rada u polju analitičke filozofije, bilo veoma jednostavno definisati (u tri poteza!), Mišćevićev angažman unutar kontinentalne filozofije, koji traje desetak godina (do 1982–1983), i koji je, uostalom i danas izuzetno dragocen za studente koji poznaju naše jezike i koji su naklonjeni ovoj orijentaciji.

Prvo, Mišćević čita i citira različite „analitičke mislioce“ u svojim tekstovima iz 1977. (Searle, Grice), 1978. (Dummett, Frege, Austin), 1980. godine (Davidson, Von Wright, Anscombe). Pošto se on na samom početku svoga filozofskog delovanja bavi filozofijom jezika i teorijom diskursa, i pošto veoma rano pokušava da „pomeša“ orijentacije i izvore vlastite inspiracije, zaista nije sasvim opravdano njegove rane radove okarakterisati kao striktno „kontinentalne“ jer bi

⁴ Oktobra 2004. u *Novom listu*, neposredno posle smrti Derrida, Mišćević ispisuje svoja sećanja na seminare u Francuskoj, tvrdi da je dve godine pisao pod njegovim uticajem (Derridinim) i svedoči o svom neprijatnom iznenađenju tokom seminara 1978.

⁵ Na primer, Jacques Derrida, zajedno sa Rogerom Martinom, prevodi iz rukopisa, na engleskom još uvek neobjavljeni Quineov tekst „Les frontières de la théorie logique“, *Les études philosophiques*, br. 2, april-jun, 1964, str. 191–208. Ovom tekstu prethodi jedan Nagelov tekst (upravo je doktorirao na Harwardu), takođe preveden iz rukopisa, a u prevodu Derridine supruge, Margarite Derrida.

⁶ O ovome projektu govori u intervjuu „Kućni filozof, ideologija, tehnika i ozbiljenje...“, koji je dao Tomislavu Marijanu Bilosniću, a koji je objavljen januara 1981. godine u časopisu *Polja* (Novi Sad). Mišćević 1981b: 21–23.

oni svakako mogli da budu u isto vreme opredeljeni i kao „stidljivo analitički“. U najoriginalnijem tekstu iz ovoga perioda, „Šest funkcija filozofijskog diskursa“, Mišćević pokušava da sasvim pomeša karte i insistira da „analitika filozofijskog teksta može dosta toga naučiti od poetike, jezikoslovlja, pa čak i analitičke teorije prava“. (Mišćević 1978: 173) Bez obzira na to što je Mišćević svestan da zaista postoji nešto što on u svojoj doktorskoj tezi imenuje kao „načelo imanentnosti izlaganja“ („U našoj radnji nastojali smo izbjeci opširnija pozivanja na filozofe izvan tradicije analitičke filozofije, kako ne bismo remetili načelo imanentnosti izlaganja“; Mišćević 1981a: 306),⁷ on ne samo što ne sledi ovo pravilo nego svoju nekonzistentnost opravdava na sledeći način: „Međutim, momenti koje smo naveli i koji karakteriziraju neke od pozitivnih doprinosa teorija komunikacijske namjere analitičkoj filozofiji, nisu bez stanovitih rezonancija s ne-analitičkim filozofiranjem o jeziku.“ (Mišćević 1981a: 306)

Drugi i treći potez, koji bi sasvim jednostavno mogli da opišu granice i domete atributa „kontinentalno“, u tekstovima Mišćevića su komplementarni. Naime, svako razočaranje u kontinentalnu filozofiju⁸ jeste u isti mah rekonstrukcija analitičkog pristupa i otrežnjenje u analitičkoj filozofiji (Mišćević 1990a: 301–309), ili, preciznije, razočaranje i odbacivanje kontinentalne filozofije implicira uvek Mišćeviću detaljnu tematizaciju razlike između analitičke i kontinentalne filozofije. Od prvih razočaranja u kontinentalne filozofe do poslednjega – da li bismo mogli da se usudimo da tvrdimo da Mišćeviću detaljno čitanje Foucaulta, koje ćemo analizirati u ovom tekstu, i njegovo razočaranje, proizvodi nove, još uvek nezavršene tekstove-projekte kao što su „Philosophizing without argument“ ili „The Continental-Analytic Rift: a Guide for Travellers and Bridge-Builders“? – Mišćević ponavlja identičnu operaciju i testira svoje stanovište. Čini nam se da ovo neprestano tematiziranje analitičkog i neanalitičkog pristupa (u tome je Mišćević svakako jedan od najvernijih sledbenika Putnama)⁹, kao i finalni otpor prema ovom drugom pristupu, Mišćeviću analizu čini uvek potpunijom i opravdanijom.

⁷ Ovakav stav je mnogo godina kasnije transformisan na sledeći način: „Zašto ovakav tekst u broju Istraživanja posvećenom analitičkoj filozofiji? Zato što držimo da je analitička filozofija kontinuirana s klasičnom, čak je njezin legitimni nasljednik. Posebno je analitičkoj filozofiji bliska realistička tradicija, u kojoj su Brentano i Meinong igrali ključnu ulogu“ (Mišćević 1999: 445).

⁸ S druge strane, Mišćevićeva razočaranja su često višestruka: „Za vrijeme mog studija u Francuskoj (kada je poststrukturalizam bio na vrhuncu), pisao sam o tome i neko vrijeme bio uvjereni pobornik poststrukturalizma, no onda sam se njime razočarao i počeo baviti analitičkom filozofijom.“ Ili: „U međuvremenu se razvila diskusija oko Praxisa, koja sada već ide paralelno u nekoliko časopisa. Moram nažalost reći da sam razvojem stvari duboko razočaran“ (Mišćević 1989: 12–13). U intervjuu sa Elviom Baccarinijem, Mišćević ponavlja ove rečenice (Mišćević 1990b: 8–9).

⁹ Hilary Putnam, autor nekoliko izuzetnih tekstova o Levinasu i Franzu Rosenzweigu, u svojim knjigama i tekstovima je veoma često odgonetao prirodu kontinentalne filozofije i kontinentalnih mislilaca. Dve najuspelije odredbe, kojih nema kod Mišćevića, jesu sledeće: da je francuska filozofija bila hipnotisana (sada svakako više nije) vezom između tekstova („How do texts connect with other texts?“; Putnam 1999: 61), i da se kontinentalna „filozofija izvodi pre svega pažljivim čitanjem tekstova“ (Putnam 1992: 47).

Dualnost Foucaultovog stava o znanju

U članku „Posle Foucaulta – suočavanje socijalne epistemologije sa novim i starim znanjima“ (Mišćević 2011), Nenad Mišćević analizira Foucaultovu dvojnost u razumijevanju znanja i, nastavno na to, otvara pitanje opredjeljivanja socijalne epistemologije između „starog“ i „novog“ znanja. S jedne strane, navodi Mišćević, Foucault je privržen tradicionalnom epistemološkom stavu prema kojem se podrazumijeva da je stjecanje i akumuliranje znanja vrijednost, da su radoznalost i razumijevanje epistemičke vrline, jednako kao i istraživanje, to jest prikupljanje novih podataka o različitim temama. Mišćević pokazuje fascinirajuće poznavanje Foucaulta kada ilustrira koliko je Foucault u svojim radovima naklonjen idealu erudite koji neguje pozitivnu strast prema znanju shvaćenom kao akumuliranje podataka. On piše kako su Foucaultova djela *Folie et déraison* i *Surveiller et punir* „monumentalna rekonstrukcija suvremene povijesti moći“, naglašavajući da Foucaultovo strpljivo dokumentiranje povijesnih spisa svjedoči o autorovom traganju za važnim skrivenim istinama kako bismo ih akumulirali i učili iz njih. Također, on uvjerljivo pokazuje koliko je Foucault pritom obuzet važnošću prikupljanja dokazne građe i precizne argumentacije, svjestan potrebe da čitatelju treba ponuditi razboritu sigurnost. Sve to, zaključuje Mišćević, svjedoči da Foucault vjeruje da znanje u tradicionalnom ili tzv. „starom“ smislu jest epistemički cilj i da je objektivnu istinu moguće dostići.

S druge strane, Mišćević priznaje da Foucault često naglašava kako je znanje nužno socijalna konstrukcija, i to takva da bilo koje vjerovanje ne može imati objektivnu vrijednost, bilo u obliku istinitog bilo opravdanog vjerovanja. Istina se ne traži/istražuje ili ne otkriva već konstruira u skladu s mnogostrukim oblicima ograničavanja i kontrole ekonomskih i političkih sustava. Prema Mišćeviću, kod Foucaulta je razvidna i negativna strast prema dekonstrukciji znanja¹⁰, i jasno subverzivni stav prema ideji objektivne istine. Neutralnost promatrača i čitatelja za Foucaulta je mit, jer svatko ima svoj „režim“ istine. S obzirom na to, svako znanje treba biti dekonstruirano, nužno je raskrinkati relacije i sustave moći koji stoje u pozadini određene konstrukcije. Mišćević konstatira da znanje shvaćeno u ovom „novom“ smislu jasno protuslovi idealu znanstvene istine kako je shvaćaju znanstvenici, zbog čega se kod Foucaulta može govoriti i o stanovitoj subverziji znanstvene pozicije. Međutim, ističe Mišćević, ovaj stav o „novom“ znanju, iako zvuči radikalno i revolucionarno, iz kulturološke perspektive takođe izgleda veoma zanimljivo. U tom smislu Mišćević na stanoviti način kontrapozicionira znanstvenu i kulturološku perspektivu o znanju i epistemičkim vrijednostima.¹¹

¹⁰ Mišćević u svom tekstu sistematski upotrebljava reč „dekonstrukcija“ koje nema u Foucaultovim tekstovima, a koju je moguće pronaći kod ranog Lyotarda, odnosno Derrida. Mi sledimo ovu upotrebu sa svim rezervama koje ovde nećemo obrazlagati.

¹¹ Iako ova tematika nadilazi zadatak koji smo postavili u ovom članku, držimo važnim napomeniti da nam je osobito zanimljiva i prihvatljiva tema o dvije različite perspektive o naravi

Mišćevića osnovna teza članka je ponajprije ukazati na ovo dvojestvo koje je kod većine Foucaultovih interpretatora zanemareno u korist naglašavanja isključivo njegovog subverzivnog odnosa prema znanju. Nadalje, on pokazuje da je Foucault i sam u stanovitoj mjeri svjestan ove dualnosti i da pokušava pomiriti ove dvije strasti i ideje u teoriji *dobrog znanja pokorenih*, u shvatanju po kojem koncept znanja/istine, kao konstrukt koji određuje relacije moći u društvu, nije nužno oprečan ideji o objektivnoj istini. Mišćević pojašnjava da perspektiva erudita čini vidljivim širi povijesni kontekst i dobar je temelj za kritiku sustava moći i njegovih istina: tako se može biti subverzivan prema lošem znanju proisteklom iz moći i, u isti mah, akumulirati dobro znanje pokorenih. Naime, moralno superiorna pozicija marginaliziranih ili pokorenih skupina omogućuje spoznaju istine o zabludama moći, te onda udružena s erudicijom intelektualaca omogućuje dobar uvid u nepravde i čini kritiku mogućom.¹² Konačno, Mišćević zaključuje kako ova dvojnost u razumijevanju Foucaulta kao i njegov prijedlog pomirenja može baciti korisno svjetlo na načine na koje razumijemo znanje: koncept „novog“ znanja može biti plodna perspektiva za ponovno promišljanje „starog“ znanja. Pritom Mišćević fokusira pitanje i promišljanje o njemu u prostor socijalne epistemologije koja uključuje pitanje utjecaja društva na spoznaju (kako u deskriptivnom tako i u normativnom smislu).

Međutim, u članku sâm Mišćević ne argumentuje ni u kojem smjeru, niti elaborira načine na koje socijalna epistemologija može i treba apsorbirati pitanje „starog“ i „novog“ znanja. Naprotiv, on ostavlja čitatelju da odabere između tri (ili, eventulano čak četiri) pristupa: (i) ostati na stajalištu „starog“ znanja kao jedinog ispravnog pristupa znanju; (ii) prihvatiti „novo“ znanje i napustiti „stari“ pristup; (iii) razviti kompromisnu poziciju na način „dobrog znanja pokorenih“ ili unaprediti koncept starog-i-novog znanja; (iv) upotrebljavati cikcak model nizmjeničnog biranja jedne i druge opcije, sukladno konkretnom cilju ili kontekstu¹³. Na kraju se čini da je Mišćević ipak izabrao stranu, kada završava članak rečenicom: „Model akumulacije znanja bi mogao, na kraju, ipak biti najrazboritiji model.“ Kako je to sve, jasno je da je Mišćević procijenio da daljnje elaboriranje razloga zbog kojih se odlučuje upravo za „staro“ znanje očito nadilazi ciljeve njegovog članka.

znanja, od kojih se jedna oslanja na (prirodo)znanstvenu modernu paradigmu, a druga na kulturološke teorije, sociologiju znanja, socijalni konstruktizam ili postmodernu paradigmu. S. Prijic-Samaržija 2011.

¹² Mišćević ispravno primjećuje da nisu sva znanja „pokorenih“ dobra samom činjenicom da su znanja neke, u postojećem sustavu moći, marginalizirane skupine, već da jednako tako mogu biti određena stereotipima i predrasudama, dok su neka naprosto moralno neutralna. Pretpostavljamo da je uloga erudita moći procijeniti kada perspektiva pokorenih raskrinkava ograničenja moći, a kada zbog predrasuda to ne uspijeva. Ako su pak erudite arbitri, postaje upitno ko uistinu ima privilegiranu poziciju i ne reducira li se dobro znanje pokorenih ipak u eruditsko („staro“) znanje?

¹³ N. Mišćević navodi da je navedeni pristup predložila Rada Iveković, ali je sam zdvojan oko teorijske održivosti ovoga prijedloga.

Sudeći prema načinu na koji polemizira s Foucaultovim interpretatorima koji ga prikazuju kao radikalnog zagovornika „novog“ znanja, nema dvojbe da Mišćević s Foucaultom dijeli strast prema erudiciji i ideji „starog“ znanja. Međutim, i ideja „dobrog znanja pokorenih“ na stanoviti način njemu je privlačna i simpatična. Ipak, teško je iz članka prosuditi što zapravo Mišćević misli o konzistentnosti i teorijskoj doslednosti Foucaultove teorije u cjelini. On se naprosto zadržava na dvije teze: o dualnosti Foucaultovih stavova o znanju, te drugoj tezi, da Foucaultovi stavovi o „novom“ znanju, koji zapravo pripadaju socijalnoj epistemologiji, mogu biti inspirativni za rasprave o naravi epistemologije općenito.

U ovom članku, pokušat ćemo se odrediti prema temama i stajalištima koja predstavljaju „legitimne“ teme socijalne epistemologije te postaviti pitanje mogu li uistinu Foucaultove subverzivne teze o znanju naći svoje mjesto kako u epistemologiji tako napose u socijalnoj epistemologiji. Nadalje, pokušat ćemo istražiti postoji li mogućnost da se Foucaultove strasti pomire unutar socijalne epistemologije, a argumentirati ćemo u prilog sljedećim stavovima: (i) unutar paradigme „starog“ znanja moguće je apsorbirati Foucaultove teze o utjecaju sustava moći na spoznavanje i znanje; (ii) teza o subverziji znanja ili nepostojanju objektivnog znanja/istine/opravljanja je legitiman stav u epistemologiji i izvan nje koliko je legitamna bilo koja nihilistička pozicija; (iii) tezu o subverziji znanja nije moguće pripojiti „starom“ znanju, a da se ne upadne u kontradikciju. S obzirom na to, skloniji smo Foucaultovu poziciju o starom-i-novom znanju okarakterizirati kao proturječnu i teorijski neprihvatljivu, nego kao dualističku što čini Mišćević.

2. Purizam: socijalna epistemologija nije „prava“ epistemologija

„Stara“ škola anglosaksonske epistemologije 20. stoljeća vezala je rasprave unutar epistemologije poglavito za pitanja definicije znanja, nužnih i dovoljnih uvjeta za znanje, teorije istine i opravdanja i sl. I dok su neki autori „stare“ škole, poput Williama Alstona, bili skloni čak i priznati da opravdanje, unatoč raširenom vjerovanju, ne odgovara nikakvom objektivnom svojstvu vjerovanja, ovaj tradicionalni pristup najuže je vezan uz pretpostavku o objektivnoj istini i znanju. Na primjer, Alston tvrdi da nema nikakvog „objektivnog svojstva vjerovanja koje odgovara pojmu 'opravdano'“ (Alston 2005: 21), jer nema teorijski neutralnog načina da se definira pojam opravdanja koji bi razriješio postojeće rasprave među suprotstavljenim teorijama (Alston 2005: 23–25), a nema ni robusnog skupa paradigmatskih slučajeva opravdanih vjerovanja koji bi nam omogućili da razriješimo ove rasprave (Alston 2005: 25–26). To se, međutim, ne odnosi na istinu: „[...] u najvećoj mjeri temeljni i središnji cilj spoznaje je stjecanje, zadržavanje i upotreba istinitih vjerovanja o stvarima od interesa/značaja“ (Alston

2005: 30). Samo ona epistemička svojstva vjerovanja koja promoviraju cilj istine mogu biti epistemička *desiderata*, a to su primjerice: posjedovanje adekvatne evidencije i utemeljenost vjerovanja na adekvatnoj evidenciji; formiranje vjerovanja putem pouzdanog procesa ili generiranje vjerovanja kroz ispravno funkcioniranje spoznajnog lanca; formiranje vjerovanja u skladu s intelektualnim vrlinama; posjedovanje evidencije o posjedovanju adekvatne evidencije; sposobnost odbrane vjerovanja; odgovorno stjecanje i zadržavanje vjerovanja; koherencija i sistematičnost i sl. (Alston 2005: 93). Kako vidimo, Alstonovi stavovi nedvojbeno koreliraju s Foucaultovim u dijelu u kojem kao povjesničar iskazuje strast prema stjecanju i akumuliranju znanja.

Međutim, istodobno Alston je predstavnik one „stare“ škole koja je vrlo konzervativna prema novim temama: pitanja o utjecaju socijalnih odnosa moći na formiranje/konstrukciju vjerovanja, a pogotovo pitanje dekonstrukcije vjerovanja kroz istraživanje društvenih utjecaja moći koji su na njih utjecali nisu teme „prave“ epistemologije. Socijalna epistemologija, utoliko što uopće uključuje pitanja utjecaja društva na formiranje i stjecanje vjerovanja nije „prava“ epistemologija: takva i slična pitanja, prema Alstonu, trebaju biti delegirana/prepuštena sociologiji, socijalnoj psihologiji ili drugim društvenim znanostima (Alston 2005: 5). Alston, kao predstavnik purističke struje unutar „stare“ epistemologije, prezentira stav mnogih koji bi bez puno dvoumljenja odbacili ne samo Foucaultovo „novo“ znanje nego i bilo koju raspravu o utjecaju društva na znanje. Teme socijalne epistemologije općenito nisu prave epistemološke teme, jer su daleko onkraj normativnih pitanja prirode i uvjeta epistemičkog uspjeha/greške. Drugim riječima, iz purističke perspektive onih koji brane akumulaciju znanja (objektivnu istinu i znanje), teza o Foucaultovoj epistemološkoj dualnosti je neprihvatljiva naprosto iz razloga što to uopće i nije epistemička dualnost. Radi se naprosto o dva stava, od kojih onaj o akumulaciji znanja pripada domenu epistemologije, dok nasuprot, teorije o subverziji znanja pripadaju nekim drugim područjima (području socijalne teorije i političke akcije). Posljedično, iz Alstonove perspektive, Mišćevićev stav o dualnosti Foucaultove epistemičke pozicije gubi na snazi.

Socijalna epistemologija između „prave“ epistemologije i revizionizma

Nasuprot Alstonovom purizmu u odnosu na socijalnu epistemologiju, veći na filozofa u novije vrijeme ipak drži da su istraživanje epistemičkih svojstava vjerovanja pojedinaca koja se javljaju u odnosima s drugima, ali i istraživanje epistemičkih svojstava skupina i socijalnih sustava (interpersonalne epistemičke relacije) dio „prave“ epistemologije. Alvin Goldman razlikuje tri moguća pristupa temama utjecaja društva na spoznaju: 1. *revizionizam* koji ne pripada „pravoj“

epistemologiji; 2. *prezervacionizam* koji jeste „prava“ epistemologija; 3. *ekspanzionizam* koji je također „prava“ epistemologija.¹⁴

Dakako da je pitanje, ponajprije, što to određeni pristup (temu) čini „pravom“ epistemologijom? Središnja svojstva „prave“ epistemologije, prema Goldmanu, su sljedeća: (i) epistemički subjekt je *individualni*; (ii) epistemologija je fokusirana na *epistemičku evaluaciju*, na *normativni* aspekt spoznaje, a pritom ključni pojmovi su znanje, istina, racionalnost, opravdanje i sl.; (iii) normativni standard racionalnosti i opravdanja nije samo konvencionalan i relativistički već poseduje neku vrstu *objektivne valjanosti*; (iv) znanje pretpostavlja *istinu* (ili je na neki način povezano s istinom), koja je *objektivna* (na način da se odnosi na svijet koji je od nas neovisan); (v) središnji zadatak epistemologije je *kritičko istraživanje doksastičkih procesa donošenja-odluka* (usvajanje znanja, zadržavanje znanja, revidiranje vjerovanja i drugih doksastičkih stanja).

Jasno je da je Goldmanu stalo da socijalnu epistemologiju, koja jasno uključuje socijalnu dimenziju znanja, definira u terminima „starog“ shvaćanja znanja. S obzirom na to, ne čudi činjenica da Foucaultov stav o „novom“ znanju, Goldman ocjenjuje revizionističkim, odnosno, tvrdi da se uopšte ne radi o „pravoj“ epistemologiji. Naime, prema Goldmanu, postmodernizam, dekonstrukcija, socijalni konstruktivizam, sociologija znanja („strogi program“) i slične teorijske inicijative odbacuju mnoge, ako ne i sve gorenavedene temeljne pretpostavke epistemologije. Foucault je, prema Goldmanu, revizionist jer je teza o subverziji znanja protivna središnjim pretpostavkama „prave“ epistemologije, koja se temelji na pretpostavci o postojanju objektivne istine, znanja, racionalnosti, neutralnosti i sl. Goldman pominje i Rortya koji je, zagovarajući teze slične Foucaultovim, osvijestio vlastitu poziciju na način da je deklarirao smrt „stare“ epistemologije i predlagao stanovite zamjene u obliku istraživanja pravila konverzacije (*conversational mankind*) (Rorty 1979). Za razliku od postavki „stare“ epistemologije, revizionistička narav „novog“ pristupa očituje se u tvrdnjama da istina i činjenice nisu o i/ili u svijetu već su puki socijalni fabrikati ili konstrukcije. Znanje je naprosto „institucionalizirano“ vjerovanje, a objektivna racionalnost je mit, budući da ne postoje od konteksta neovisne ili transkulturalne norme racionalnosti. Na ovaj način se znanosti, kao prirodnom prostoru razuma i racionalnosti, ne priznaje epistemički autoritet.

Važno je napomenuti da Goldman ne smatra da je relativizam obilježje „novog“ pristupa znanju koje ga čini revizionističkim u odnosu na „pravu“ epistemologiju. Štoviše, stanoviti relativizam, tzv. *New Age* relativizam,¹⁵ popularan je među analitičkim filozofima koji tvrde da je epistemičko opravdanje relativno u odnosu na sustav procjene, tj. relativno prema standardima koji određuju što je relevantno za procjenu (kontekstualizam) (Williams 2001). Revizionizam nije naprosto

¹⁴ Goldman je svakako ključni filozof koji je doprineo legitimiranju socijalne epistemologije u suvremenim epistemološkim raspravama. Goldman 2010.

¹⁵ Ovu sintagmu je uveo C. Wright. Goldman 2010.

„jači“ ili „stroži“ relativizam već kvalitativno druga vrsta stava; preciznije, neka vrsta epistemičkog nihilizma, takvog da se tvrdi da nema činjenica/stanja stvari u svijetu u svjetlu kojih bi bilo koji od tih sustava bio bolji od drugoga.

Nasuprot revizionizmu, druga dva pristupa, prezervacionizam i ekspanzionizam, ne samo što uključuju socijalni aspekt znanja već se to čini na način koji ih čini „pravom“ epistemologijom. Prezervacionistički pristup odnosi se na već postojeće teme i rasprave u (socijalnoj) epistemologiji poput onih o pitanju donošenja doksastičkih odluka na temelju socijalne evidencije, o procesima prikupljanja socijalne evidencije, o govornim aktima i komunikaciji. Ove, ali posebice teme vezane uz epistemologiju svjedočanstva, (ne)slaganje među stručnjacima (*peer disagreement*), postizanje racionalnog koncenzusa, odnos epistemičkih i praktičnih interesa u epistemičkim procjenama, epistemičke norme konverzacijskih praksi i argumentacije (dijalektičko opravdanje, interpersonalno opravdanje) i sl., legitimne su epistemološke teme koje imaju sva relevantna obilježja „prave“ epistemologije. Goldman smatra da treba i dalje proširivati tematiku socijalne epistemologije i ekspanzirati na teme koje se do sada nisu razmatrale unutar tradicionalne epistemologije. Primjerice, radi se temama poput istraživanja epistemičkih svojstava skupina (kolektivnih doksastičkih činitelja) i utjecaja socijalnih sustava i njihovih politika na epistemičke rezultate (pravni sustav, demokracija, politika medija, obrazovanje i sl.). Ovaj pristup zato je imenovan ekspanzionističkim.

Općenito govoreći, „socijalna epistemologija“ je Goldmanov pojam koji je uobičajeno označavao bavljenje socijalnim aspektom znanja unutar „starog“ pristupa znanju ili u okvirima tradicionalne epistemologije. Iz ove perspektive, kao i iz ranije spominjane purističke perspektive, Foucaultove teze o subverziji znanja ne pripadaju domenu epistemologije, pa ni socijalne epistemologije. Foucaultov stav o „novom“ znanju nije ekspanzionistički, to jest ne možemo na njega gledati kao na proširivanje starih tema novima, zato jer je napušten okvir („prave“ epistemologije) unutar kojeg bi proširenje bilo legitimno.

Foucaultovo „novo“ znanje i jeste novo upravo zato što ne prihvaća temeljne postavke „stare“ epistemologije. Zato se sada opet postavlja pitanje koliko je ispravna Mišćevićeva dijagnoza o dualizmu Foucaultova stava, a koliko se ovdje zapravo radi o nepomirljivoj epistemološkoj kontradiktornosti u Foucaultovom razumijevanju znanja. Pritom je važno uočiti da ova ocjena o unutrašnjem proturječju čak i ne ovisni o prihvaćanju bilo Alstonove bilo Goldmanove ocjene Foucaultovih tema kao nelegitimnih. Radi se o proturječju (objektivna istina je moguća i istodobno nije), koje se ne može pomiriti ni u jednoj suvisloj epistemologiji.

4. Ekspanzija socijalne epistemologije na Foucaultove teme

U ovom odlomku ćemo pokušati pokazati kako se teme socijalne epistemologije mogu proširivati i izvan onoga što eksplicira Goldman u svom ekspanzionističkom stavu, i na tzv. Foucaultove teme. Međutim, pokazat ćemo da čak i

tada epistemološki nihilizam, kao ključna oznaka Foucaultovog revizionizma i „novog“ znanja, onemogućuje pomirenje.

U suvremenim raspravama o socijalnoj epistemologiji pojavljuju se i neki novi glasovi koji su spremni ne samo ozbiljno razmatrati Foucaultove teze (kao stanoviti metodološki nihilizam koji potiče na preispitivanje postojećih „starih“ stavova), već i predagati ekspanziju postojećih rasprava u smjeru Foucaultovih tema. Primjerice, Miranda Fricker ističe filozofske dobrobiti ekspanziranja tradicionalne (individualne) epistemološke tematike na područje socijalne epistemologije. Baveći se etičko-epistemološkim temama povjerenja i svjedočanstva te definiranjem socijalnih uvjeta za ustanovljavanje statusa vjerodostojnog/vrlog spoznavatelja, Fricker razvija bogati konceptualni sustav za promišljanje novih tema koje nisu razmatrane, ili jesu samo marginalno, unutar tradicionalne anglosaksonske epistemologije. Poput Foucaulta, posebno je zanima kako se socijalna moć reflektira u vjerovanjima. Socijalnu moć definira kao *moćnost* koju imaju socijalni agenti (individue, grupe, institucije), u odnosu na druge socijalne agente, da utječu na stvari u društvenom svijetu.¹⁶ U skladu s pojmom socijalne moći, Mirandu Fricker posebno zanima pitanje moći utemeljene na identitetu (*identity power*), odnosno pitanje prakticiranja socijalne moći koje je determinirano kolektivnom koncepcijom socijalnog identiteta: primjerice, kolektivna imaginacija sadrži niz predrasuda i stereotipa vezanih za rodni identitet, koje se održavaju u stanovitom nepovjerenju prema svjedočanstvima ili stavovima žena. Fricker posebno razmatra pitanje epistemičke nepravde koja se tako čini ženama (crncima, siromašnima ili drugim marginaliziranim grupama), u situacijama u kojima se njihova svjedočenja ne smatraju vjerodostojnima/relevantnima u mjeri u kojima bi bila da sustav socijalne moći nije kakav jest. Epistemološko je pitanje kako socijalna moć (najuže povezana s kolektivnim stereotipima o identitetu) može proizvesti epistemičku nepravdu u procesu komunikacije i narušiti cilj epistemičkog procesa – stjecanje znanja.¹⁷

Socijalna moć se odražava u komunikacijskoj praksi tako što proizvodi različite oblike disfunkcija: primjerice, kao što je moguće govorniku pripisati manje

¹⁶ Socijalna moć je praktično socijalno situirana mogućnost kontrole djelovanja drugih, a da može biti korištena aktivno ili pasivno od pojedinačnih socijalnih agenata, odnosno može biti prakticirana čisto strukturalno. Fricker razumije opravdanost stava prema kojemu socijalna moć jest / treba biti koncept protesta, posebice naglašava potrebu kritičke modulacije pitanja moći, ali je sklona upotrebljavati pojam moći poglavito kao neutralan (practiciranje moći/kontrole nije nužno protiv bilo čijeg interesa). U tome je bitna razlika između dosljednog epistemološkog pristupa Frickerove i Foucaultovog pristupa, u kojem se miješaju epistemološka perspektiva s političkim aktivizmom.

¹⁷ U slučaju svjedočanstva, slušatelj se služi socijalnim stereotipovima u procjeni kredibiliteta i pouzdanosti informatora, percipirajući informatora uvijek kao pripadnika neke socijalne grupe (obrazovne, rodne, dobne, klasne, rasne, vjerske, regionalne ili dr.). Vjerodostojnost koju mu pripisuje ovisi o ovoj identifikaciji (u kojoj u pravilu predrasude snižavaju ili povećavaju kredibilitet govornika). Epistemička nepravda učinjena „pokorenima“ ima dva principijelna modaliteta: nepravdno svjedočenje (*testimonial injustice*) i hermeneutička nepravda (*hermeneutical injustice*). U oba slučaja je riječ o izvoru epistemičkih šteta za subjekta koji spoznaje.

kredibiliteta nego što bi inače dobili (*credibility deficit*), što najčešće trpe Foucaultovi „pokoreni“, moguće je govorniku pripisati i više kredibiliteta nego što bi inače dobio (*credibility excess*), što se najčešće događa osobama koje pripadaju eliti, odnosno osobama s privilegiranim obrazovanjem i sl.¹⁸ Iako Fricker smatra da je poseban problem što epistemička zakidanja ne ostaju samo na epistemološkoj osnovi već se proširuju i na ekonomsku, političku nepravdu koja se čini „pokorenima“, Fricker vrlo jasno odvaja epistemičku dimenziju štete od ostalih šteta. Kako vidimo, ništa u navedenoj analizi ne implicira niti relativizam, a pogotovo ne epistemički nihilizam ili zaključke o subverziji znanja. Naprotiv, Fricker eksplicitno locira svoju poziciju unutar perspektive epistemologije vrline, pretpostavljajući „stare“ pojmove opravdanja istine i racionalnosti, te na osnovu njih kritički sagledava epistemičke prakse.

Slična, pa čak i nešto radikalnija u ekspaniranju socijalne epistemologije na Foucaultove teme jest Lorainne Code (Code 2010). Razlikujući „općenito“ i „stvarno“ znanje, ona tvrdi da se anglo-američka epistemologija 20. stoljeća ili tzv. stara epistemologija pogrešno fokusirala samo na apriorne nužne i dovoljne uvjete za *znanje općenito*. Code napominje da socijalna epistemologija treba da uključi u svoja istraživanja svu kaotičnost i nekoherentnost *stvarnih epistemičkih relacija*, da ih sagledava kritički, deskriptivno i normativno. Loraine Code se približava Foucaultovom stavu i u tezi da se u pitanjima znanja generira niz novih pitanja, od kojih mnoga zamagljuje oštre granice između tradicionalne epistemologije i etičko-političkih debata. Za razliku od purističkih filozofa poput Alstona, Code smatra da je objekt istraživanja „prave“ (socijalne) epistemologije manje sama propozicija, a više odnosi i procesi formiranja vjerovanja (Moran 2006).

Jednako kao i Fricker, glavne teme socijalne epistemologije Code pronalazi u problemima kao što su pitanja povjerenja, moći, zastupanja i pregovaranja u epistemičkim zajednicama, u istraživanjima modela epistemičke ovisnosti, epistemičke ranjivosti i epistemičkih rizika i sl. Pritom je, na isti način kao i Fricker koja naglašava stvarnosnu dimenziju „situiranog“ spoznavatelja, vrlo kritična prema „principu neutralnosti“, koji zabranjuje razmatranje specifičnosti. Nasuprot reduktivističkoj apstrakciji i formalnoj analizi ortodoksne anglo-američke epistemologije, Code premješta fokus istraživanja na dosege realnog znanja, zagovara potrebu *zastupanja (advocacy)*, uključivanja marginaliziranih/utišanih izvora evidencije (primjerice, u ispitivanju uspješnosti znanstvene metode liječenja u Tanzaniji, treba tražiti mišljenje samih Tanzanijaca). Nema nikakve dvojbe da se ovim tezama, više nego većina sudionika u socijalnoj epistemologiji, Code znatno približila Foucaultovom „dobrom znanju pokorenih“ i ideji o epistemičkoj relevantnosti njihove perspektive.

¹⁸ Obe vrste disfunkcija mogu dovesti do daljnjeg deformiranja epistemičkog karaktera (i ometanja uspješne spoznaje) na način da, primjerice, pripadnici elite koji zbog toga dobivaju više pozornosti i kojima se neopravdano pripisuje više vjerodostojnosti, razvijaju epistemičku aroganciju (dogmatičnost, neosjetljivost ili preosjetljivost na kritiku, „zatvorenost“ uma i sl.), suprotnu epistemičkim vrlinama, što opet umanjuje mogućnost stjecanja znanja.

Socijalna epistemologija u formi ekološkog naturalizma, kako naziva svoje stajalište, istražuje strukture i implikacije političkih, ekonomskih i socijalnih sustava na način koji ne pretpostavlja neutralnost, bezličnost i neidentificiranog spoznavatelja (bez rase, klase, etniciteta i drugih drugosti); naglašava relevantnost mjesta, situacije u kojoj se znanje proizvodi i cirkulira; zahtijeva poznavanje detalja koji potiču ili ograničavaju stjecanje znanja. Teško da se u ovom određenju vidi razlika između Foucaulta i Lorainne Code, ali Code za razliku od Foucaulta, a poput Mirande Fricker, ostaje u okvirima „prave“ epistemologije. Svoje stajalište jasno pozicionira tvrdnjom da je znanje moguće i da treba istraživati i procjenjivati stvarnosne (*real-world*) i prirodne (*natural*) uvjete za znanje. Code ne smatra da „stvarnosno znanje“ nije znanje ili da vjerovanja ne bi trebalo procjenjivati u terminima opravdanja, racionalnosti i istine.

Dakle, Fricker i Code pokazuju da je moguće izaći i izvan okvira ekspanzionizma koje je postavio Goldman, i približiti se Foucaultovim idejama o znanju pokorenih, ali istodobno, i da nije moguće pomirenje s Foucaultovim nihilizmom ili subverzijom znanja. Naime, Code i Fricker pokazuju da je mogućnost proširivanja tema socijalne epistemologije velika i da je približavanje znanstvene i kulturološke perspektive moguće u većoj mjeri nego što je to bilo do sada. One pokazuju, međutim, i da postoji točka nakon koje se treba opredijeliti i zauzeti stranu. Upravo Foucaultov epistemički nihilizam i odbacivanje pojma znanja i istine onemogućuje bilo kakvo pomirenje „starog“ i „novog“ znanja.



Na ovom mjestu moguće je rezimirati rečeno. Mišćević svojim znanstvenim pristupom kulturološkim temama čini veliko dobro jednima i drugima u cilju „uspostavljanja mostova“ (Mišćević 2011a). Nedvojbeno je u pravu kada ukazuje na plodnost tema koje otvara Foucault s idejom o „dobrom znanju pokorenih“, iako mu se može prigovoriti da zavodi čitatelja ne određujući se u kojem smislu ta „epistemološka provokacija“ može biti plodna. S obzirom na to da sa na kraju ipak opredjeljuje, čini se da tu plodnost pronalazi metodičkim nihilizmom (nalik Descartesovom metodičkom skepticizmu), pri čemu sam nije nihilist niti smatra da je nihilizam ispravno stajalište. Nadalje, držimo da je Mišćević u pravu i kada sugerira propitivanje tradicionalnog pristupa i mogućnost ekspanzije (socijalne) epistemologije na nove teme.

Međutim, ključno je pitanje koliko je u pravu Mišćević u svojoj dijagnozi da se kod Foucaulta radi o dualizmu u razumijevanju znanja. Kako smo vidjeli, čini se da bi bilo ispravnije tvrditi jednu od sljedećih opcija: (i) nema epistemološkog dualizma jer Foucaultova nihilistička teza i teza o „dobrom znanju pokorenih“ u segmentu u kojem traži uspostavu privilegirane epistemičke pozicije pokorenih, uopće nije epistemološka već pripadna nekim drugim disciplinama (primjerice, političkom aktivizmu koji protestira, osvješćuje i zalaže se za prava marginaliziranih skupina); (ii) ako pak teza o „novom“ znanju, kao i prijedlog pomirenja starog-i-novog znanja jesu epistemološke teze, tada se kod Foucaulta opet ne

radi o epistemološkom dualizmu nego o kontradikciji; (iii) nema epistemološkog dualizma, jer je Foucault deklarativno epistemološki revizionist i nihilist koji, međutim, ne misli da epistemička teorija i osobna životna praksa pisanja imaju ikakve veze.

Pod pretpostavkom da je Mišćević htio biti blag u kvalifikaciji Foucaulta i naglasiti ranije spominjane pozitivne strane uspostavljanja mostova između „starog“ i „novog“, ipak mu je moguće uputiti prigovor što nekritički prihvaća legitimnost pitanja pomirenja. Pokazalo se da pomirenje nije moguće čak ni onda kada socijalna epistemologija inkorporira gotovo sve tzv. Foucaultove teme, naprosto zato što nije moguće pomirenje kontradiktornih pozicija (prema kojima objektivno znanje postoji i istodobno ne postoji).¹⁹ Štoviše, skloni smo i jačoj tezi prema kojoj je bilo potrebno razviti daleko kritičniji stav prema epistemičkim posljedicama teze o „novom“ znanju kao i teze o „starom-i-novom“ znanju. Obezvrednivanje epistemoloških standarda znanja, racionalnosti i opravdanja, kao pukih konvencija bez objektivne valjanosti, dovodi do zanemarivanja „starih“ vrlina epistemološke odgovornosti, intelektualne vrline i ostalih epistemičkih desiderata. Pokret „kontraznanja“ ne dekonstruira znanje već je riječ o destrukciji znanja pod krinkom radikalne kritičnosti.

Dilema novo-staro koju Mišćević postavlja pred socijalnu epistemologiju je dilema između revizije/negacije epistemologije i „prave“ socijalne epistemologije, dilema između kontraznanja i znanja. Verujemo da je Mišćević uistinu pronašao i prikazao veoma komplikovani momenat u kojem se mnogi dvoume kojoj se strani prikloniti. Po našem mišljenju, za samu socijalnu epistemologiju bilo bi daleko plodnije pokazati nove nijanse unutar dileme između prezervacionizma i ekspanzionizma, u kojoj se svakako zalažemo za ekspanzionizam (bez destrukcije).

Literatura

- Alston, W. (2005), *Beyond 'Justification': Dimensions of Epistemic Evaluation*, Ithaca: Cornell University Press.
- Code, L. (2010), „Testimony, Advocacy, Ignorance: Thinking Ecologically about Social Knowledge“, in: A. Haddock, A. Millar i D. Pritchard (ed.) *Social Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M. (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, C. Gordon (ed.), New York: Pantheon.
- Fricker, M. (2006), „Powerlessness and Social Interpretation“, *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, God. 3, br. 1–2. (96–108)
- Fricker, M. (2007), *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.

¹⁹ U tom smislu nam je čak prihvatljiviji stav o cikcak strategiji koja je, koliko god bila teorijski dvojbeni i bez mogućnosti za daljnju elaboraciju, ključno pragmatična: ponekad je dobro isticati kriterije starog znanja, a ponekad novog bez ikakvog pomirenja.

- Fricker, M. (2010), „Scepticism and the Genealogy of Knowledge: Situating Epistemology in Time“, in: A. Haddock, A. Millar i D. Pritchard (ed.) *Social Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. (1992), *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Cambridge MA: MIT Press.
- Goldman, A. I. (1999), *Knowledge in a Social World*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. (2004), „The Need for Social Epistemology“, in: B. Leiter (ed.), *The Future for Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 182–207.
- Goldman, A. I. (2010), „Why Social Epistemology is Real Epistemology?“, in: A. Haddock, A. Millar i D. Pritchard (ed.) *Social Epistemology*, Oxford: Oxford University Press,
- Miščević, N. (1978), *Bijeli šum. Studije is filozofije jezika*, Rijeka: Dometi.
- Miščević, N. (1981a), *Teorije komunikacijske namjere*, doktorska disertacija, Filozofski fakultet, Univerzitet u Ljubljani.
- Miščević, N. (1981b), „Kućni filozof, ideologija, tehnika i ozbiljenje...“, Intervju sa Tomislavom Marijanom Bilosnićem, *Polja*, god. 27, br. 263, januar, 21–23.
- Miščević, N. (1989), „Analitičko otrežnjenje“, Intervju sa Svjetlanom Hribar, *Odjek*, br. 42, 13–14.
- Miščević, N., (1990a), „Što je analitička filozofija?“, *Dometi*, god. 23, br. 4–6, 301–309.
- Miščević, N. (1990b), „O analitičkoj filozofiji“, Intervju sa Elviom Baccariniem, *Rival*, br. 1, 8–13.
- Miščević, N. (1999), „Ontologija Pavla Vuk-Pavlovića“, *Filozofska istraživanja*, god. 19, br. 3, 445–451.
- Miščević, N. (2011a), „After Foucault – Social Epistemology facing new and old knowledges“, <http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/282>
- Miščević, N. (2011b), „A Continental-Analytic Rift: A Guide For Travellers And Bridge-Builders“, *Balkan Journal of Philosophy*, God. 3, № 1, 5–22.
- Moran, R. (2006), „Getting Told and Being Believed“, u J. Lackey i E. Sosa (ed.), *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Oxford University Press.
- Prijic-Samaržija, S. (2011), „Dvije paradigme društva znanja“, u: Afrić, Vjekoslav; Bakić-Tomić, Ljubica; Polšek, Darko; Žažar, Krešimir (ur.), *Društvene pretpostavke društva znanja*, Zagreb: Filozofski fakultet u Zagrebu, Institut društvenih znanosti „Ivo Pilar“, Učiteljski fakultet u Zagrebu, 29–37.
- Putnam, H. (1992), „Philosophie analytique et philosophie continentale“, Intervju sa Joëlle Proust, *Philosophie*, br. 35, 46–54.
- Putnam, H. (1999), „Why is a philosopher?“, u A. Cohen i M. Dascal (ed.), *The Institution of Philosophy: A Discipline in Crisis?*, Chicago: Open Court, 61–75.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- Russell, B. (1911), „Le réalisme analytique“, seansa od 23. marta 1911, www.sofrphilolo.fr
- Searle, J. (2010), *Making the Social World*, Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, G. (2008), *Real Materialism and other essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Williams, M. (2001), *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Williamson, T. (2004), „Past the Linguistic Turn?“, u B. Leiter (ed.), *The Future for Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 106–128.

Epistemologija vrline i epistemičko opravdanje

ŽIVAN LAZOVIĆ,
FILOZOFSKI FAKULTET (UNIVERZITET U BEOGRADU)

Uvod

Čak i ako epistemičke ciljeve shvatamo pluralistički, složićemo se da među njima posebno mesto zauzima otkriće istine.¹ Od epistemičkog *opravdanja* očekujemo da na relativno pouzdan način doprinosi realizaciji tog cilja, i to tako što u nekoj poželjnoj meri uvećava verovatnoću istinitosti verovanja. U skladu s tim, epistemički racionalne osobe bi trebalo da usvajaju opravdana i odbacuju ili menjaju neopravdana verovanja. Među savremenim epistemolozima dosta je popularna teza da su za ostvarenje ovakvog sazajnog poduhvata od velikog značaja intelektualne vrline, a mnogi od njih skloni su i gledištu da se epistemičko opravdanje najbolje može objasniti upravo pozivanjem na pojam intelektualne vrline. Pod *epistemologijom vrline* u užem smislu podrazumevaćemo svako gledište koje vrlini pripisuje „suštinsku ulogu u definisanju epistemičkih pojmova i formulisanju epistemičkih zahteva“ (Fairweather, 2002: 65). Zastupnici ovog gledišta uglavnom se dele u dve grupe. Prvu predvodi Linda Zagzebski (Linda Zagzebski),² koja epistemologiju vrline shvata kao etički zasnovanu epistemologiju, naglašavajući motivacionu ulogu intelektualnih vrlina u otkriću istine i njihovom povezanost s moralnim vrlinama. Najpoznatiji predstavnici druge grupe su Ernest Sosa (Ernest Sosa) i Džon Greko (John Greco),³ koji naglašavaju instrumentalnu ulogu intelektualnih vrlina u otkriću istine, pripisujući im važno mesto unutar jedne opštije, pretežno eksternalističke teorije saznanja. U odnosu na tradicionalni pristup epistemologiji, prvo stanovište se može opisati kao radikalno, a drugo kao konzervativno. Mi ćemo se ovde držati Blekbernove (Blackburn)

¹ Dok monisti daju prednost istini kao epistemičkom cilju, pluralisti smatraju da pored nje postoje i drugi, jednako legitimni epistemički ciljevi, kao što su razumevanje, objašnjenje ili koherentnost. Up. Kvanvig 2003.

² Zagzebski, 1996.

³ Sosa 1991; 2007; Bonjour and Sosa 2003; Greco 1993.

klasifikacije u kojoj se prva verzija epistemologije vrline naziva *jakom*, a druga *slabom*.⁴

Pokušaćemo prvo da pokažemo da neke od najuticajnijih verzija epistemologije vrline ne uspeavaju da pruže zadovoljavajuću analizu epistemičkog opravdanja, i to zato što (1) nisu u stanju da na adekvatan način objasne vezu između činjeničke i normativne dimenzije opravdanja, i (2) udeo intelektualne vrline u formiranju verovanja nije ni dovoljan ni nužan uslov da bi verovanje bilo opravdano. U drugom delu rada posvetićemo pažnju zanimljivoj zamisli Nenada Mišćevića o tome kako bi mogla da izgleda jedna *jaka* verzije EV, koja identifikuje jednu osnovnu motivišuću epistemičku vrlinu (radoznalost ili istraživačka sklonost usmerena ka otkriću istine), čisto egzekutivne epistemičke vrline shvata kao sredstva za ostvarenje glavnog epistemičkog cilja, a ostale mešovite vrline dovodi u vezu s tim jezgrom vrlina. Prema našem mišljenju, verzija koju Mišćević predlaže mogla bi se svrstati u epistemologiju vrline u širem smislu reči, jer ona vrlinama ne pripisuje suštinsku ulogu u definisanju epistemičkih pojmova i formulisanju epistemičkih zahteva.

1.

Epistemičko opravdanje objedinjuje činjeničku i normativnu komponentu u tom smislu što svedočanstvo opravdava verovanje da p ukoliko u datim okolnostima objektivno uvećava verovatnoću njegove istinitosti, pa bi u tim okolnostima epistemički racionalna osoba trebalo da veruje da p . Pretpostavku o normativnom karakteru opravdanja izražavamo i tako što govorimo o epistemičkoj odgovornosti subjekata i što njihovo prihvatanje ili neprihvatanje verovanja procenjujemo u deontološkim terminima: ako subjekt S uviđa da je verovanje da p opravdano i veruje da p , pohvalićemo ga, a ukoliko ne veruje da p , osuđivaćemo ga. Recimo, ekonomska dužnička kriza koja traje poslednjih nekoliko godina, slab privredni rast i nedostatak realnih budžetskih prihoda opravdavaju verovanje da će doći do povećanja budžetskog deficita; svako ko na osnovu tog svedočanstva zaista veruje da će doći do povećanja budžetskog deficita, zaslužuje epistemičku pohvalu, dok se oni koji u to ne veruju uprkos tome što su svesni navedenih nepovoljnih okolnosti ponašaju epistemički neodgovorno i zaslužuju kritiku.

Intuicije na kojima zasnivamo deontološku procenu epistemičke odgovornosti možemo izraziti u vidu sledeća dva principa:

Princip epistemičke nevinosti [PEN]: Osobu S možemo pohvaliti (ili je bar ne možemo osuditi) što u datim okolnostima veruje da p ako (1) p je verovatno istinito; (2) S uviđa da je p verovatno istinito; i (3) taj uvid je deo razloga/uzroka zbog kojeg S veruje da p .

⁴ Upor. Brady & Prichard, 2006: 1; Blackburn, 2001: 26.

Princip epistemičke krivice [PEK]: Osobu S možemo kriviti što u datim okolnostima veruje da p ako (1) p je verovatno lažno; ili (2) S ne uviđa da je p verovatno istinito; ili (3) S uviđa da je p verovatno istinito, ali taj uvid nije deo razloga/uzroka zbog kojeg veruje da p .

Međutim, ima primera koji naizgled dovode u pitanje naše polazne intuicije i, bar kada je reč o vezi između verovatnoće istinitosti verovanja i epistemičke odgovornosti subjekta, govore suprotno od onoga što nam principi [PEN] i [PEK] nalažu. Zamislimo, recimo, sledeće tri situacije:

- 1) Petar je uveren da je Osama bin Laden bio zao čovek. Sve dostupne informacije ukazuju na to da je ovo njegovo verovanje verovatno tačno i Petar je svestan njihovog evidencionog značaja. Međutim, one nisu odigrale nikakvu ulogu u formiranju njegovog verovanja, jer je Petar stekao utisak da je Bin Laden zao samo zato što mu se ne dopada njegov spoljašnji izgled.
- 2) Ana je nedavno kupila nov auto i svakog jutra njime odlazi na posao. I ovog jutra, pošto je doručkovala i popila jutarnju kafu, ona uzima ključeve od automobila i kreće do garaže potpuno ubeđena da će uspeti da upali auto. Međutim, Ana uopšte ne zna da se zbog kratkog spoja u instalacijama akumulator njenog automobila tokom noći potpuno ispraznio.
- 3) Janko veruje da je Dž. S. Mil počinio tzv. naturalističku grešku. Do tog verovanja došao je na času etike. S obzirom na sve informacije koje su mu dostupne, njegovo verovanje je verovatno tačno. Ali, Janko je na časovima veoma nepažljiv, najčešće ne sluša predavanja, gotovo ništa ne zna o Milovoj etičkoj teoriji niti išta zna o sadržaju naturalističke pogreške.

Ponašanje naših aktera možemo u prvoj situaciji da opišemo kao epistemički nemar, u drugoj kao epistemički previd, dok ćemo u trećoj situaciji govoriti o epistemičkoj sreći. Oslanjajući se opet na intuicije, izgleda da ćemo Petra okriviti za verovanje koje je verovatno tačno, da Ani nećemo prigovarati za verovanje koje je gotovo sigurno netačno, dok ćemo Janka kriviti za verovanje koje je, mada formirano iz ispravnih razloga, verovatno tačno. Ove reakcije se kose s našom polaznom pretpostavkom o vezi između verovatnoće istinitosti verovanja i epistemičke odgovornosti subjekta; ako bismo toj vezi davali prednost, s obzirom na to da su u situacijama (1) i (3) verovanja veoma verovatno istinita, Petra i Janka ne bi trebalo da osuđujemo za to što ih imaju, dok bi u situaciji (2) Anu trebalo da krivimo jer je gotovo sigurno da je njeno verovanje netačno.

Izgleda da dodatnu podršku za navedene reakcije u situacijama (1–3) pruža analogija između epistemičkog i moralnog konteksta, odnosno sličnost između epistemičke procene verovanja i moralne procene postupaka. U moralnom kontekstu, uobičajeni dovoljni uslovi za nevinost i krivicu dovode do situacija koje su slične primerima (1–3). Dovoljnim uslovom za moralnu nevinost [MN] obično

se smatra to što S nije mogao znati da će njegov postupak X imati negativne moralne posledice. U skladu sa [MN], ako smo poslušali savet svog prijatelja kako da investiramo novac, dat u najboljoj nameri, ne bi trebalo da ga osuđujemo ukoliko nam, sticajem okolnosti o kojem on nije mogao ništa da zna, investicija propadne. Dovoljnim uslovom za moralnu krivicu [MK] smatramo, pak, to da S čini X iz moralno neprihvatljivih razloga, i u skladu s tim uslovom, osuđivaćemo osobu koja nekome pomaže u nevolji s namerom da pridobije njegovo poverenje i kasnije ga opljačka.

Paralelni dovoljni uslovi za nevinost i krivicu u slučaju verovanja su:

[EN] Ako S (ne svojom krivicom) nije svestan da je njegovo verovanje da p verovatno pogrešno, ne možemo ga epistemički osuđivati što veruje da p .

[EK] Ako je S poverovao da p iz epistemički neprihvatljivih razloga, onda S zaslužuje epistemičku osudu što veruje da p .

Problem sa ova dva uslova je što oni, kada ih poredimo s principima [PEN] i [PEK], naglasak prebacuju sa veze između epistemičke odgovornosti subjekta i objektivne verovatnoće tačnosti ili lažnosti verovanja na subjektive dispozicije ili karakterne crte (pažljivost u proceni evidencije, upornost u prikupljanju informacija, obazrivost u proceni razloga i sl). Mada pozivanje na ove subjektivne faktore naizgled ide u prilog epistemolozima vrline, ne sme se izgubiti iz vida da bi verovatnoća istinitosti verovanja, samim tim što je bitna za njegovu opravdanost, morala da bude važna i za epistemičku odgovornost subjekta.

2.

Započecemo ovaj odeljak sa dva predloga kakvu ulogu bi pojam intelektualne vrline mogao imati u analizi epistemičkog opravdanja:

„Epistemološko gledište koje ću braniti povezuje pojam koji smatram temeljnim za epistemičko vrednovanje, to da neko ima (subjektivno) *opravdanje* za formiranje (ili posedovanje) određenog verovanja, sa epistemičkim karakterom te osobe, u meri u kojoj je ovaj ispoljen u relevantnim procesima putem kojih je ta osoba formirala ili zadržala to verovanje.“ (Montmarquet 1993: 37)

„[...] u epistemologiji [...] bi se opravdanje u primarnom smislu primenjivalo na *intelektualne* vrline, na postojane dispozicije za formiranje verovanja, posredstvom njihovog većeg doprinosa otkriću istine. Opravdanje u izvedenom smislu pripisali bismo konkretnim verovanjima ukoliko je njihov izvor u intelektualnim vrlinama ili nekoj takvoj opravdanoj dispoziciji.“ (Sosa 1991: 189)

Uvođenje intelektualne vrline naizgled je savim u duhu uslova [EN] i [EK]. Ipak, pre nego što razmotrimo da li se time uspešno objašnjava zašto krivimo osobu koja nešto veruje iz rđavih razloga, makar to verovanje bilo verovatno

istinito, i praštamo osobi koja nešto veruje iz neznanja za koje nije odgovorna, makar njeno verovanje bilo verovatno pogrešno, pogledajmo kako su ovi predlozi sprovedeni u delo u epistemologiji vrline koju zastupa Linda Zagzebski (Zagzebski, 1996).

Njena odbrana ovog stanovišta se, u vidu svojevrstnog moralnog zasnivanja epistemologije, odvija u tri faze.

(1) Ona prvo definiše vrlinu u opštem smislu „kao duboko usađen i postojan kvalitet (*excellence*) osobe, koji uključuje karakterističnu motivaciju za sprovođenje nekog željenog cilja i pouzdan uspeh u ostvarenju tog cilja.“ (Zagzebski, 1996: 137)

Određujući vrlinu kao „duboko usađen i postojan kvalitet osobe“, Zagzebska ima u vidu da je reč o važnim, relativno trajnim karakternim crtama koje čine sastavni deo identiteta subjekta i ispoljavaju se u raznim prilikama tokom njegovog života (strpljivost, hrabrost, plemenitost i sl). Vrline nisu prosto urođene, već se strpljivo stiču i grade, tako da osobe možemo smatrati odgovornim za takve crte karaktera. A kao „postojani kvaliteti“, vrline su karakterne osobine koje je vredno posedovati i koje su korisne kako za samu osobu tako i za druge članove zajednice. Iako to može izgledati problematično jer, kao što pominje Zagzebska, „nacističkog vojnika hrabrost će učiniti gorim nego kukavičluk“, dok će „saosećajnog sudiju“ saosećanje sa žrtvama zločina možda navesti na pogrešne presude i učiniti ga lošijim (*ibid.* 91–92), ona smatra da bi kvalitet intelektualnih vrlina trebalo da tumačimo kao nešto što, s obzirom na to kako zamišljamo moralno idealne osobe i svet, unapređuje i moralnu vrednost ličnosti i poželjnost sveta:

„Mada je svet ukupno uzev lošiji ukoliko sudija donosi lošu presudu zato što je saosećajan nego ukoliko bi bio bezosećajan, saosećajnost je ipak vrlina i pozitivan kvalitet zato što je takav svet bliži idealu blagostanja. Saosećajnost približava sudijin karakter nečemu što je vredno poštovanja, a svet je bliži poželjnijem svetu nego što bi to bio slučaj da sudija nije saosećajan [...] vrlina je, dakle, povezana sa dobrim, i to ne tako što stalno uvećava dobro za subjekta koji je poseduje i korist po svet, već tako što subjekta približava višem stepenu poštovanja a svet višem stepenu poželjnosti.“ (*Ibid.* 101)

Ovakvo tumačenje vrline ostavlja prostor za raskorak između posedovanja vrline i moralnosti pojedinačnih postupaka, što se dešava u pomenutom primeru odvažnog nacističkog vojnika, čija su dela, koliko god hrabra, predmet moralne osude. Slično se može desiti i kod intelektualnih vrlina, jer i one ponekad za rezultat mogu da imaju epistemički neopravdana ili lažna verovanja. Već ovaj raskorak između vrline i dela nagoveštava da se pojmovi ispravnog postupanja i opravdanog verovanja ne mogu svesti na pojam vrline, odnosno da udeo vrline u postupanju ili formiranju verovanja neće biti dovoljan da opravda postupke ili verovanja. Tumačeći izuzetke kao ishod kombinacije vrline i loših karakternih

osobina,⁵ Zagžebaska ipak smatra da se pojmovi „ispravnog postupka“ i „opravdanog verovanja“ mogu definisati pomoću pojma vrline:

„Posedovanje vrline ne vodi nužno uvećanju broja ispravnih postupaka, zato što neke kombinacije vrline i loših karakternih osobina mogu da dovedu do više rđavih postupaka nego što bi to činile samo loše karakterne osobine. To znači da bi trebalo da budemo oprezni u pretpostavljanju stroge korespondencije između posedovanja vrline i vršenja ispravnih postupaka, ali ne i u uzimanju vrline kao fundamentalnijeg pojma.“ (*Ibid.* 95)

U drugom delu svoje definicije vrline Zagžebaska naglašava „karakterističnu motivaciju za sprovođenje nekog željenog cilja“. Motivacija je pritom shvaćena kao „dispozicija da se poseduje određen motiv, a motiv je osećanje koje pobuđuje i usmerava postupke ka sprovođenju nekog cilja koji ima poželjna svojstva“. (*Ibid.* 136) Pokretačka uloga razlikuje motiv od proste želje ili namere da se nešto učini, jer ova stanja ne moraju biti praćena odgovarajućim postupcima; neko može želeti, pa čak i nameravati da otputuje u Barselonu, a da ništa ne preduzima kako bi taj cilj ostvario. Pored toga, dok je motivacija kao dispozicionalno stanje trajnije obeležje nečijeg karaktera, motivi su konativna stanja duha vremenski ograničenog trajanja, javljaju se u određenim okolnostima (povodima) i nestaju kada takvih okolnosti nema; neko može da ima motiv za odvažan čin ukoliko je život njemu bliske osobe u opasnosti, a da ostane potpuno ravnodušan pred sudbinom stranca.

Pošto svaku vrlinu prati karakteristična motivacija, različite vrline možemo identifikovati preko konkretnih motiva s kojima su povezane. Recimo, hrabrost prati motiv da se rizikuje sopstveni život ili dobrobit, dok je dobronamernost povezana s motivacijom da se pomogne drugima. Sličan metod identifikacije vrline biće primenljiv i kod intelektualnih vrline. Prema Zagžebaskoj, za intelektualne vrline karakteristična je motivacija ka istini i bez te motivacije nijedna vrlina, ma koliko inače bila moralno vredna, neće biti intelektualna.

Ideja o poželjnom cilju i nastojanju da se on dosegne uključena je u poslednji deo Zagžebaskine definicije vrline. Deo određenja vrline je relativna uspešnost u ostvarenju cilja povezanog s motivom karakterističnim za tu vrlinu:

„Termin 'vrlina' označava postignuće. Motivaciona komponenta vrline podrazumeva da je ona povezana sa nekim ciljem, unutrašnjim ili spoljašnjim. Osoba ne poseduje vrlinu ukoliko nije pouzdana u ostvarenju cilja na koji je usmerena motivaciona komponenta te vrline. Na primer, poštena osoba postupa tako da uspešno realizuje onakvo stanje stvari kakvo žele poštene osobe. Ljubazna, saosećajna, darežljiva, hrabra ili pravična osoba teži ka tome da svet učini takvim, a pouzdan uspeh u stvaranju takvog sveta uslov je posedovanja vrline o kojoj je reč.“ (*Ibid.* 136)

⁵ Raskorak ne mora biti rezultat kombinacije vrline i loših karakternih osobina, već posledica činjenice da su i osobe koje poseduju vrline sklone pogreškama, između ostalog moralno neispravnim postupcima i epistemički neopravdanim verovanjima.

Naravno, kada su posred: intelektualne vrline, pouzdanost u ostvarenju cilja ispoljava se u relativno uspešnom otkriću istine.

(2) U drugom koraku, Zagžebka definiše *intelektualne* vrline i navodi obeležja po kojima se one razlikuju od moralnih. Nasuprot aristotelovskoj tradiciji, ona smatra da su intelektualne vrline podvrsta moralnih:

„[...] aristotelovska podela između dve *vrste* vrlina, intelektualnih i moralnih, nije [bitna]. Obeležja koja navodno razlikuju ove dve vrste vrline nigde ne dele spektar vrlina na željeni način, a intelektualne vrline treba smatrati podskupom moralnih vrlina u aristotelovskom smislu.“ (*Ibid.* 139)

Pošto su podskup moralnih vrlina, i za intelektualne vrline važi sve što je prethodno rečeno za moralne. I one su, dakle, stečene, duboko usađene i postojeane karakterne crte, povezane s karakterističnim motivima i pouzdanim uspehom u ostvarenju cilja na koji su ti motivi usmereni. Od moralnih motiva razlikuje ih specifična motivacija, motivacija ka znanju: „Najprostiji način da se opiše motivaciona osnova intelektualnih vrlina jeste da se kaže da se one temelje na motivaciji za znanjem.“ (*Ibid.* 167)

Pozivanje na znanje u opisu motivacione osnove intelektualnih vrlina pretil da definiciju epistemičkog opravdanja učini cirkularnom. Svesna te opasnosti, Zagžebka motivacionu osnovu intelektualne vrline redefiniše pomoću pojmova istine i specifičnog, kognitivnog odnosa prema stvarnosti: „U kontekstu celokupnog mog projekta, teza [...] (da sve intelektualne vrline uključuju neki oblik motivacije ka znanju) [...] mora biti formulisana manje jezgrovitno ali bez cirkularnosti, u vidu teze da pojedinačne intelektualne vrline mogu biti definisane kao izvedene iz motivacije za istinom ili kognitivnim odnosom prema stvarnosti.“ (*Ibid.* 168)

Intelektualne vrline se, dakle, razlikuju od moralnih po karakterističnoj motivaciji za istinom. Ta motivacija je u pozadini raznovrsnih oblika kognitivnog odnosa prema stvarnosti, odnosno različitih kognitivnih postupaka i metodoloških pristupa: opservacije i opisa činjenica, generalizacije, predviđanja, razumevanja, rekonstrukcije prošlih događaja itd. U njima se ispoljavaju razne intelektualne vrline koje, zahvaljujući zajedničkoj motivacionoj osnovi i relativno uspešnom ostvarenju željenog cilja, doprinose ostvarenju željenog epistemičkog cilja, otkrića istine.⁶

Preliminarna lista intelektualnih vrlina koje Zagžebka ima u vidu uključuje originalnost, kreativnost, intelektualnu istrajnost, otvorenost, intelektualno poštenje.⁷ Ovde se nećemo baviti pitanjima šta je dobro i da li zaista, kao što Zagžebka tvrdi, intelektualne vrline doprinose ne samo otkriću istine nego i unapređenju ličnog i društvenog dobra. Za sada ćemo prosto prihvatiti njenu tezu da su intelektualne vrline podvrsta moralnih, od kojih se razlikuju samo po tome što im je motivaciona osnova usmerena na istinu kao poželjan cilj.

⁶ *Ibid.* 185.

⁷ *Ibid.* 114.

(3) U trećoj fazi izgradnje svog stanovišta, Zagžebaska definiše pojmove epistemičkog opravdanja i epistemičke obaveze pomoću pojma intelektualne vrline. Pošto smatra da su definicije ispravnog postupka i opravdanog verovanja analogne u svemu osim u tome što se u prvom slučaju koristi pojam moralne, a u drugom pojam intelektualne vrline, pogledajmo prvo kako ona pomoću pojma moralne vrline definiše ispravnost/neispravnost postupaka.⁸ Korist od toga se lako može naslutiti: ako bismo uspeli da identifikujemo teškoće u objašnjenju ispravnih postupaka pomoću pojma moralne vrline, slične teškoće bismo mogli očekivati i u objašnjenju opravdanog verovanja pomoću pojma intelektualne vrline.

Ispravne i neispravne postupke Zagžebaska definiše na sledeći način:

„Ispravan postupak je onaj koji bi subjekt koji je motivisan u skladu s vrlinom i koji razume situaciju onako kako bi je razumela osoba od vrline, izvršio u sličnim okolnostima. Neispravan postupak je onaj koji subjekt koji je motivisan u skladu s vrlinom i koji razume situaciju onako kako bi je razumela osoba od vrline, ne bi izvršio u sličnim okolnostima.“ (*Ibid.* 243)

Ove definicije su namerno dvosmisleno formulisane jer Zagžebaska želi da ih uklopi u dva tipa teorije vrline, slabu i jaku. Prema njenom shvatanju, teorija vrline je *slaba* ukoliko ne uzima vrlinu kao osnovni etički pojam, već smatra da osobe od vrline mogu da posluže kao kriterijum za identifikovanje ispravnih i neispravnih postupaka. U duhu ove teorije, ponudene definicije ne pružaju analizu ispravnosti postupaka, nego prosto služe kao vodiči za identifikovanje takvih postupaka. S druge strane, *jaka* teorija vrline smatra da je vrlina normativno i ontološki bazična, odnosno da bez nje ne bi ni moglo biti ispravnih i neispravnih postupaka. Ograničićemo se na tumačenje definicija u duhu jake verzije teorije vrline jer, kao takve, one objašnjavaju prirodu ispravnih postupaka (utvrđuju uslove pod kojima je neki postupak ispravan), a da, pritom, nije ugrožena ideja da nam ponašanje ljudi od vrline može poslužiti kao vodič u identifikovanju ispravnih i neispravnih postupaka.

Kao što vidimo, Zagžebaska ispravnost nekog postupka određuje preko toga šta bi neka hipotetička osoba, čiji su motivi i uvidi u skladu s vrlinom, učinila u sličnim okolnostima. Zamislimo situaciju u kojoj osoba *S* nailazi na bespomoćnu staricu koja prosi i, ganuta njenim molbama, udeljuje joj novac. Prema definiciji, postupak je ispravan ako bi u sličnim okolnostima tako postupila hipotetička osoba od vrline, a neispravan ako u sličnim okolnostima ona ne bi tako postupila. Drugim rečima, to znači da su za utvrđivanje ispravnosti postupka u konkretnim okolnostima nebitni razlozi zbog kojih je *osoba S* tako postupila, već samo to da li bi isto učinila i *hipotetička* osoba od vrline. Naravno, primer je takav da ćemo se složiti da bi u opisanim okolnostima ona postupila kao i osoba *S*, što znači da je postupak osobe *S* ispravan.

⁸ *Ibid.* 243.

Uslov da subjekt razume situaciju onako kako bi je razumela osoba od vrline uveden je da bi se izbegli jednostavni protivprimeri. Lako je zamisliti situaciju u kojoj subjekt ima motiv u skladu s vrlinom, ali postupa pogrešno iz gluposti, nepromišljenosti ili neznanja. Stipulirajući da on mora da razumeva situaciju onako kako bi je razumela osoba od vrline, Zagžebaska se osigurava od ovakvih protivprimera; osoba od vrline je definisana kao pouzdana u postizanju cilja koji je povezan sa datom vrlinom, a preduslov za ovu pouzdanost je bolje poznavanje situacija u kojima se vrlina ispoljava. Tako će, recimo, hrabra osoba biti vešta u prepoznavanju situacija koje iziskuju hrabrost i izbegavanju onih okolnosti u kojima bi ispoljavanje hrabrosti bilo zaludno ili neumesno.

U duhu skicirane opšte teorije vrline, i po analogiji sa moralnim kontekstom, Zagžebaska formuliše sledeće definicije opravdanog/neopravdanog verovanja:

[VT1] Opravdano verovanje je ono koje bi subjekt, motivisan intelektualnom vrlinom i razumevajući svoju kognitivnu situaciju onako kako bi je razumela osoba od vrline, imao u sličnim okolnostima.

[VT2] Neopravdano verovanje je ono koje subjekt, motivisan intelektualnom vrlinom i razumevajući svoju kognitivnu situaciju onako kako bi je razumela osoba od vrline, ne bi imao u sličnim okolnostima.

Ove definicije paralelne su definicijama ispravnih i neispravnih postupaka, s tom razlikom što za predmet imaju intelektualne vrline i verovanja. Zagžebaska ipak nije pristalica fragmentacije vrlina. Ona zastupa tezu o jedinstvu vrlina i tvrdi da se sve posebne vrline mogu podvesti pod *jednu* koja subjektu „omogućuje da se kreće kroz sva upadljiva obeležja situacije, relevantna za bilo koju od posebnih vrlina, i donosi sud koji nije prosto sud osobe kao hrabre, velikodušne, skromne, već kao sud osobe od vrline“ (*ibid.* 222). Na tragu aristotelovske tradicije, ona takvu vrlinu nalazi u razboritosti (*phronesis*): „Prema tome, sposobnost posredovanja između i unutar posebnih i moralnih vrlina i sama mora biti vrlina. *Phronesis* je definisana kao vrlina koja ima tu ulogu [...] Koliko mogu da utvrdim, jedini kandidat za takvu vrlinu u filozofskoj tradiciji jeste *phronesis*“ (*ibid.* 223). Kada je reč o intelektualnim vrlinama i opravdanim verovanjima, merilo za opravdanost je, dakle, u hipotetičkoj razboritoj osobi od vrline koja je sposobna da utvrdi koje su pojedinačne vrline relevantne za epistemički status određenih verovanja.

Pozivanje na hipotetičku osobu od vrline kao merilo epistemičke opravdanosti unosi eksternalističku komponentu u tumačenje epistemičkog opravdanja. Zahvaljujući toj komponenti i određenju intelektualne vrline kao vrline koja doprinosi otkriću istine, analiza koju Zagžebaska nudi naizgled uspostavlja odgovarajuću činjeničku vezu između epistemičkog opravdanja i istine. Izgleda da njena teorija zadovoljava i normativni zahtev, pošto objašnjava zašto su epistemički opravdana verovanja predmet epistemičke pohvale, a neopravdana predmet epistemičke osude:

„U savremenom etičkom diskursu 'ispravno' obično znači 'nije rđavo' ili 'dopušteno'. Postupiti ispravno nije isto što i učiniti nešto što je vredno hvale ili preporučljivo; to prosto znači izbeći osudu [...] U 1. delu videli smo da su verovanja [...] u dovoljnoj meri voljno kontrolisana da se mogu vrednovati u smislu koji je sličan moralnoj proceni, a u 3. odeljku ovog dela videli smo da su intelektualne vrline vidovi moralnih vrlina. To znači da ako je središnje obeležje koje je kod verovanja predmet vrednovanja izvedeno iz intelektualnih vrlina, onda je ono izvedeno iz moralnih vrlina. Iz toga sledi da takvo svojstvo ne samo da je slično ispravnosti postupaka, nego je u i moralnom pogledu veoma slično ispravnosti. Najubičajeniji termin za ovo svojstvo verovanja jeste 'opravdano'.“ (*Ibid.* 234)

U sledećem odeljku pokušaćemo da pokažemo da Zagžebaska verzija epistemologije vrline, sa tezama [VT1] i [VT2], ne uspeva da na zadovoljavajući način objasni uslove [EN] i [EK] i naše intuicije u vezi sa deontološkim statusom verovanja u primerima epistemičkog nemara, previda i sreće. Pošto to pokažemo, skiciraćemo još neke moguće pokušaje epistemologa vrline da taj nedostatak otklone i ukazati na razloge zbog kojih smatramo da su i oni neuspešni.

3.

Ostavićemo po strani teškoće sa kojima se suočava Zagžebaska tumačenju odnosa između intelektualnih i moralnih vrlina⁹ i pokušati da pokažemo da njena definicija opravdanog verovanja ipak ne uspostavlja odgovarajuću vezu između epistemičkog opravdanja i epistemičke obaveze. Glavni razlog za taj neuspeh je što definicije [VT1] i [VT2] epistemički status verovanja dovode u vezu sa svojstvima koja su suviše udaljena od stvarnog položaja u kojem se subjekt nalazi te, kao takve, ne izražavaju duh uslova [EN] i [EK].¹⁰ Zaključak će biti da Zagžebaska verzija epistemologije vrline ne daje prihvatljivu definiciju pojma opravdanog verovanja pomoću pojma intelektualne vrline.

Definicije [VT1] i [VT2] nailaze na tri supstantivna problema. Prvi od njih srodan je problemu opštosti koji pogađa takozvane eksternalističke teorije pouzdanosti procesa.¹¹ Prema ovoj verziji eksternalizma, epistemički status verovanja zavisi od pouzdanosti tipa kognitivnog procesa kojim je ono formirano, a nevolje nastaju zbog toga što se bilo koji pojedinačni proces nastanka verovanja može

⁹ U svom članku Nenad Mišćević dosta uverljivo ukazuje na neke od tih teškoća.

¹⁰ Izvor većine problema s kojima se suočava Zagžebasko gledište svakako je u tome što ona epistemičko opravdanje definiše pozivajući se na hipotetičku osobu od vrline, a ne na to kako konkretne osobe u aktualnim okolnostima formiraju svoja verovanja. Neki autori (Fairweather 2001: 64; Greco, 1993: 414) smatraju da se teškoće mogu otkloniti tako što bi se odnos između epistemičkog opravdanja i intelektualnih vrlina definisao tešnom vezom između epistemičkog statusa i aktualne uzročne istorije ili nastanka verovanja. Nešto kasnije ukratko ćemo se pozabaviti i pitanjem da li je učešće intelektualne vrline u nastanku verovanja nužan i dovoljan uslov opravdanosti verovanja.

¹¹ O tom problemu, pisao sam u: Lazović 1995.

podvesti pod brojne različite tipove, čiji stepen pouzdanosti obično nije isti.¹² Sa sličnom teškoćom suočava se i Zagžebškina analiza opravdanja. Prema [VT1] i [VT2], verovanje koje neko u datim okolnostima poseduje opravdano je ukoliko bi ga u sličnim okolnostima usvojila hipotetička osoba od intelektualne vrline, a neopravdano je ako ga takva pretpostavljena osoba ne bi usvojila. Međutim, posebne intelektualne vrline su raznovrsne pa se može desiti da se hipotetičke osobe koje imaju različite intelektualne vrline ne slažu oko toga da li bi trebalo da prihvate neko verovanje u pretpostavljenim okolnostima. Prisetimo se poznate skeptičke hipoteze o subjektu kao mozgu u posudi (označimo ga kao „subjekt_{MUP}“), čijim sadržajima iskustva manipulišu neuronaučnici; internalističke intuicije su da bi subjekt u tom zamišljenom svetu imao opravdano verovanje kad god takvo verovanje ima i u aktualnim okolnostima. Ili, zamislimo nekoga ko ima veoma pouzdanu parapsihološku moć čitanja tuđih misli (subjekt_{pp}), ali uz to ima i uvid u evidenciju koja prilično ubedljivo osporava mogućnost postojanja takvih moći. Pretpostavimo da se on nalazi u prostoriji s nekom drugom osobom i da uspešno čita njenu nameru da izađe. U tim okolnostima, utisak je da on ima neopravdano verovanje i da je podložan epistemičkoj osudi, zato što raspolaže evidencijom koja ukazuje na to da je fizički nemoguće čitati tuđe misli.

Problem za [VT1] i [VT2] jeste u tome što, primenjeni na opisane situacije, vode sukobljenim sudovima o epistemičkom statusu datih verovanja. Uzmimo, na primer, verovanja koja ima subjekt_{MUP}; pošto ih on, nesvestan toga da je mozak u posudi, formira na način na koji bi ih formirao u stvarnom svetu (zasniva ih na sadržajima opazajnog iskustva), smatramo ih epistemički opravdanim i ne osuđujemo ga u epistemičkom smislu. S razlogom možemo pretpostaviti da će hipotetička osoba, koja se odlikuje intelektualnom vrlinom pažljivog promišljanja evidencije, u sličnim okolnostima (tačnije, ukoliko bi i sama bila mozak u posudi) formirati ista verovanja. Prema [VT1] bi, dakle, subjekt_{MUP} imao verovanja koja su epistemički opravdana i za koja ga ne možemo epistemički kriviti. Međutim, uopšte nije sigurno da bi neka hipotetička osoba s nešto drugačijim intelektualnim vrlinama, ukoliko bi se zatekla u položaju mozga u posudi, formirala ista verovanja. Na primer, hipotetička osoba s vrlinama kritičkog promišljanja i preispitivanja mogla bi da se upusti u filozofsko rasuđivanje, razvije argumentaciju u duhu pironovskog skepticizma i uzdrži se od verovanja. Gledano iz ugla ovih intelektualnih vrlina, verovanja subjekta_{MUP} neće više izgledati kao opravdana i nepodložna epistemičkoj osudi; prema [VT2], u svetlu tih vrlina on će imati neopravdana verovanja za koja ga epistemički možemo kriviti.

Do sličnog rezultata dolazimo i u slučaju subjekta_{pp}. S jedne strane, skloni smo da se složimo da hipotetička osoba koja ima intelektualne vrline pažljive procene i uvažavanja evidencije neće poverovati u to da je pročitala nečije misli, zato što raspolaže dokazima da je takva sposobnost natprirodna i da nije svojstvena ljudskim bićima. Prema [VT2], njeno verovanje da neko od prisutnih

¹² Up. Conee and Feldman 1998: 3.

namerava da napusti prostoriju neće biti opravdano. S druge strane, pak, s razlogom možemo očekivati da će hipotetička osoba s vrlinama kao što su otvorenost duha i upornost poverovati da je uspešno pročitala tuđu misao, obrazlažući potez time što naučni dokazi protiv ovakvih moći, koliko god bili uverljivi, nisu konkluzivni i u njenom slučaju ne važe.

Nažalost, izgleda da Zagžebaska verzija epistemologije vrline ne može definitivno da presudi koji je od suprotstavljenih sudova o epistemičkom statusu verovanja prihvatljiv, tim pre što oba naizgled proizlaze iz primene [VT1] i [VT2]. U pokušaju da reši ovaj problem, Zagžebaska bi mogla da pribegne tvrđenju da hipotetička osoba od vrline mora imati i vrlinu razboritosti. U skladu sa tim tvrđenjem, trebalo bi preformulisati definicije [VT1] i [VT2]:

[VT1'] Sve u svemu, opravdano verovanje je ono koje će hipotetička razborita osoba prihvatiti u sličnim okolnostima.

[VT2'] Sve u svemu, neopravdano verovanje je ono koje hipotetička razborita osoba neće prihvatiti u sličnim okolnostima.

Kao što smo ranije videli, Zagžebaska razboritost smatra vrlinom koja posreduje između raznih drugih vrlina i subjektu pomaže da odluči šta da čini ili u šta da veruje u određenoj situaciji. S obzirom na takvu ulogu, razboritost naizgled može biti od pomoći u otklanjanju problema opštosti, odnosno u utvrđivanju koja intelektualna vrлина je u datim okolnostima relevantna za procenu epistemičkog statusa verovanja. Zar onda ne bi trebalo da se u proceni sukobljenih sudova o epistemičkom statusu verovanja oslonimo na ono što bi hipotetička razborita osoba bila sklona da kaže?

Ovakav manevar ima dva nedostatka. Prvo, kako bi uopšte pozivanje na verovanja hipotetičke razborite osobe moglo da reši problem sukobljenih sudova, ako imamo u vidu da je moguće i da se *dve* takve osobe razidu u proceni epistemičkog statusa datog verovanja. Dovoljno je da u opisanim situacijama pretpostavimo kako one, uz vrlinu razboritosti, imaju različite posebne intelektualne vrline, što će po svoj prilici imati za posledicu njihovo neslaganje u sudovima o epistemičkom statusu verovanja. Drugo, ako bismo i mogli nezavisno da pokažemo da će se svako ko ima vrlinu razboritosti na kraju složiti o epistemičkom statusu datih verovanja, izgleda da se ovo objašnjenje sukobljava s našim intuicijama o epistemičkom i deontološkom statusu tih verovanja. U svetu mozga u posudi, opažajni procesi su nepouzđani, a sva evidencija kojom subjekt_{MUP} raspolaze saglasna je s tim da je ogromna većina njegovih verovanja pogrešna; zašto onda hipotetička razborita osoba ne bi prihvatila skeptičku argumentaciju, izdvojila kritičko promišljanje i preispitivanje kao najrelevantnije intelektualne vrline i odbacila većinu svojih verovanja o spoljašnjem svetu? Slično tome, zašto u pretpostavljenoj situaciji u kojoj neko ima pouzđanu moć čitanja tuđih misli, i za koga ne bi važila inače uverljiva naučna evidencija protiv postojanja takve moći, ne bi bilo prihvatljivo i to da bi hipotetička razborita osoba uvidela te činjenice

i u sličnim okolnostima verovala da je uspešno pročitala misao (nameru) druge osobe?

Možda bi se zastupnici Zagžebksine teorije složili da bi i hipotetička razborita osoba prihvatila naše intuicije te za subjekta_{MUP} priznala da ima opravdana verovanja, a za subjekta_{pp} potvrdila da ima neopravdano verovanje. Ostavljajući to pitanje po strani, vratimo se drugom od tri pomenuta supstantivna problema na koje nailaze definicije [VT1] i [VT2]. Naime, epistemologija vrline sukobljava se s našim intuicijama u ranije navedenim primerima epistemičkog nemara, previda i sreće.

Podsetimo se, u primeru epistemičkog nemara Petar veruje da je Osama bin Laden zao čovek, to njegovo verovanje je verovatno tačno, ali ga Petar formira zato što mu se ne dopada Bin Ladenov spoljašnji izgled. Naša intuicija je da je Petrovo verovanje, mada je verovatno tačno, za epistemičku osudu.

U primeru epistemičkog previda, Ana veruje da će ovog jutra uspeti da upali auto, nema ni najmanji razlog da u to sumnja, ali je njeno verovanje verovatno pogrešno zato što se akumulator njenog automobila tokom noći potpuno ispraznio. Naša intuicija je da Ana, budući da nije kriva što joj je nepoznata činjenica da se akumulator tokom noći ispraznio, ima opravdano verovanje i ne zaslužuje epistemičku osudu. Međutim, da je na njenom mestu neka hipotetička razborita osoba, nju ne bismo oslobodili odgovornosti za previd; pošto ona bolje poznaje i razume svoj epistemički položaj, s razlogom bismo očekivali da će pre formiranja verovanja u ispravnost automobila uzeti u obzir i mogućnost da je akumulator prazan. Drugim rečima, takva osoba u opisanim okolnostima ne bi formirala verovanje koje Ana ima, što prema [VT2] znači da je Anino verovanje epistemički neopravdano.

U primeru epistemičke sreće, Janko veruje da je Mil počinio naturalističku grešku zato što je to čuo na času etike. Međutim, Janko je na časovima veoma nepažljiv, najčešće ne sluša predavanja, gotovo ništa ne zna iz etike niti ima ikakvog pojma o tome u čemu se sastoji naturalistička greška. Njegovo verovanje je pukim sticajem okolnosti tačno, pa ćemo ga smatrati neopravdanim i podložnim epistemičkoj osudi. Neko od intelektualne vrline bi po svoj prilici formirao isto verovanje kao i Janko, s tom razlikom što bi bio pažljiv na času i upoznao se sa elementarnim informacijama o Milovom etičkom učenju i prirodi naturalističke greške. U skladu sa [VT1], izgleda kao da je Jankovo verovanje epistemički opravdano, pošto bi u sličnim okolnostima hipotetička osoba od vrline imala isto verovanje.

Zagžebksina analiza epistemičkog opravdanja pomoću pojma vrline ne uspeva ni da objasni uslove na kojima počivaju naše intuicije u ove tri situacije:

[EN] Ako S (ne svojom krivicom) nije svestan da je njegovo verovanje da p verovatno pogrešno, ne možemo ga epistemički osuđivati što veruje da p .

[EK] Ako S veruje da p iz loših razloga, onda S zaslužuje epistemičku osudu što veruje da p .

Oba uslova identifikuju određenu subjektovu (ispoljenu) dispoziciju kao dovoljnu da ga smatramo epistemički krivim ili nevinim za verovanja koja ima. Na primer, prema [EK], neko subjektovo verovanje je za epistemičku osudu ukoliko se on prilikom formiranja tog verovanja oslanja na loše razloge. U slučaju epistemičkog nemara, naša intuicija je da Petra možemo epistemički kriviti za verovanje koje ima o Bin Ladenovom karakteru, zato što je to verovanje formirao na osnovu lošeg razloga (Bin Ladenovog fizičkog izgleda). Zagžebksine definicije [VT1] i [VT2] previdaju epistemičku neprikladnost Petrovog postupka, zato što tvrde da je epistemički status verovanja određen time šta bi neka hipotetička osoba od vrline verovala u sličnim okolnostima. Pošto bi hipotetička osoba od vrline mogla da formira isto verovanje kao i Petar, njeno verovanje bismo, u skladu sa [VT1], morali da smatramo opravdanim i vrednim epistemičke pohvale. Ne vidi se zašto bi ponašanje hipotetičke osobe od intelektualne vrline povratno učinilo Petrovo verovanje vrednim epistemičke pohvale kada već on sam zanemaruje dostupnu evidenciju i svoje verovanje temelji na površnom, dominantno emotivno obojenom utisku.

Teškoća na koju [VT1] i [VT2] nailaze u slučaju uslova [EN] nešto je složenija zato što moramo dopustiti mogućnost da su i ljudi koji imaju intelektualne vrline pogrešivi i da mogu bez svoje krivice biti neobavešteni u sličnim situacijama u kojima se to svima nama dešava. Važno je imati u vidu da jedna od stvari koja subjekta može dovesti u položaj da nešto ne zna a da za to nije odgovoran jeste nerazumevanje neke relevantne informacije. Na primer, veliki smeđi mladež na nečijoj koži može da ukazuje na melanom, a da ta osoba ne shvata vezu između jedne i druge pojave pa samim tim nije odgovorna što ne zna da je njeno verovanje da nema melanom verovatno pogrešno. Prema [EN], ovo njeno verovanje može biti opravdano i nju ne moramo epistemički osuđivati. Međutim, dermatolog od kojeg se očekuje da razume vezu između pojave krupnog, smeđeg mladeža i melanoma, može biti odgovoran za to što u nekom konkretnom slučaju ne zna ovu relevantnu informaciju i što za osobu koju pregleda veruje da nema melanom; njegovo verovanje svakako jeste neopravdano i njega možemo epistemički osuđivati.

Kao što vidimo, nivo nečijeg znanja i stepen razumevanja može da utiče na to da li je on odgovoran što u izvesnoj situaciji nešto ne zna. Kada je reč o laiku, nepoznavanje veze između krupnog mladeža i melanoma nije u domenu njegove odgovornosti, zato što on nije lekar ili stručnjak od koga bi se tražilo da to zna; kod lekara ili stručnjaka, taj propust svakako spada u domen njihove odgovornosti, jer se od njih očekuje da poseduju takvo znanje. Slično se dešava kod osoba koje imaju i osoba koje nemaju intelektualne vrline. Razumljivo je da će se osobe koje nemaju intelektualne vrline ponekad naći u situacijama u kojima ih nećemo smatrati odgovornim za to što ne znaju neke relevantne informacije. Osobe od vrline po definiciji znaju više i bolje razumeju situaciju u kojoj se nalaze nego što je to slučaj sa osobama koje te vrline nemaju, pa od njih možemo očekivati

da uviđaju složenije relacije između relevantnih činjenica. Dobru ilustraciju za to pruža primer Aninog verovanja da će ovog jutra pokrenuti svoj automobil.

Poredeći u tom pogledu ljude od intelektualne vrline i ljude koji tu vrlinu nemaju, može se reći da će svaka situacija u kojoj prvi nešto bez svoje krivice ne znaju takođe biti situacija u kojoj i drugi nisu odgovorni za svoje neznanje, dok obrnuto ne važi. S obzirom na ovu asimetričnost i uslov [EN], dešavaće se da ljudi bez vrline imaju neko opravdano verovanje za koje ih ne možemo osuđivati, a da to nije slučaj sa ljudima od vrline. Pošto bi ljudi od vrline trebalo da izbegavaju verovanja za koja ih možemo osuđivati, može se desiti da oni sa vrlinom i oni bez vrline imaju različita verovanja. Kako onda [VT1] i [VT2] mogu tačno da objasne uslove pod kojima neka osoba bez vrline, kao što je Ana u našem primeru, može nešto bez svoje krivice da ne zna a da je za to epistemički ne bi trebalo osuđivati? Izgleda da objašnjenje ne možemo tražiti u tome što se dešava da osoba sa vrlinom i osoba bez vrline imaju različita verovanja, pri čemu osoba bez vrline nije kriva za ono što ne zna pa, u skladu sa [EN], ima opravdano verovanje. Ako je to tačno, onda Zagžebeskine definicije [VT1] i [VT2] ne pružaju adekvatno tumačenje intuicija na kojima uslov [EN] počiva; samim tim, ni njena verzija epistemologije vrline ne uspostavlja potrebnu vezu između epistemičkog opravdanja i epistemičke obaveze.

4.

Izvor glavnih problema s kojima se suočava Zagžebeskina epistemologija vrline svakako je u tome što ona epistemičko opravdanje definiše pozivajući se na hipotetičku osobu od vrline, a ne na to kako konkretne osobe u aktualnim okolnostima formiraju svoja verovanja. Neki autori zbog toga zahtevaju aktualno učešće intelektualne vrline u nastanku ili uzročnoj istoriji verovanja.¹³ Prema njihovom predlogu, da bi neko verovanje bilo opravdano, ono mora *de facto* da potekne iz intelektualne vrline. Time se rešava problem opštosti, zato što su za epistemički status verovanja relevantne samo one vrline koje su uključene u proces njegovog formiranja. Zahtev je, takođe, u skladu s našim intuicijama u primerima epistemičkog nemara, previda i sreće. Pošto Petar verovanje da je Bin Laden loša osoba formira na osnovu emotivnih stavova (utiska o spoljašnjem izgledu), ono nije opravdano i Petar zaslužuje epistemičku osudu. Jankovo verovanje o Milu kao počinocu naturalističke pogreške nije opravdano i zaslužuje epistemičku osudu zato što nema poreklo ni u jednoj intelektualnoj vrlini. Konačno, Ana ispoljava vrlinu intelektualne ekonomičnosti (bez preke potrebe, ne gubi jutarnje vreme na stalne provere akumulatora), pa ćemo njeno verovanje smatrati opravdanim i nećemo je epistemički osuđivati.

¹³ Up. Fairweather 2001: 64; Greco 1993: 414.

Ipak, nije teško pokazati da uzročni udeo intelektualne vrline u nastanku verovanja nije ni dovoljan ni nužan uslov da to verovanje ne bude predmet epistemičke osude. Dovoljan uslov nije zbog toga što se, recimo, moglo desiti da Petar, uprkos svim dostupnim informacijama, još uvek veruje da je Bin Laden živ, i to zato što ispoljava intelektualne vrline istrajnosti i opreznosti u proceni medijskog svedočanstva, a da ne bismo rekli da učešće tih dveju vrlina čine njegovo verovanje opravdanim, pošto raspoloživo svedočanstvo upućuje na suprotan zaključak. Da nije ni nužan uslov, potvrđuje nam, bez upuštanja u detalje i navođenje novih primera, to što ljudi mogu formirati opravdana verovanja čak i ako nemaju intelektualne vrline. Uz napomenu da važi i za opravdanje, možemo se složiti sa onim što Džejsona Ber (Jason Baehr) kaže o vezi između intelektualne vrline i znanja:¹⁴

„... pogledajmo da li je nešto poput ispoljavanja intelektualne vrline *nužno* za znanje. Očigledan razlog da se u takav predlog sumnja jeste to što on preti da ograniči klasu onih koji mogu imati znanje na klasu onih koji imaju intelektualne vrline; iz njega izgleda da sledi da neko ko nema intelektualne vrline ne bi mogao *ništa* da zna (čak, na primer, ni to da ima ruke ili da je dva plus dva jednako četiri).“ (Baehr, web: 4)

Sve u svemu, pozivanje bilo na pojam intelektualne vrline bilo na njen uzročni udeo u nastanku verovanja nije od ključne pomoći za razumevanje veze između epistemičkog opravdanja verovanja i epistemičke odgovornosti subjekta. Mada rasvetljavaju neke važne aspekte normative dimenzije epistemičkog opravdanja, epistemolozi vrline ne uspevaju da razjasne njenu povezanost sa drugom, činjeničkom dimenzijom (objektivnom verovatnoćom istinitosti verovanja) koju smatramo jednako bitnom za opravdanost verovanja.

5.

Pogledajmo na kraju zamisao o tome kako bi trebalo da izgleda jedna prihvatljiva epistemologija vrline koju u svom članku „Virtue-Based Epistemology and the Centrality of Truth“ iznosi, više u obliku programa, Nenad Mišćević. On se slaže da nijedna od ponuđenih verzija nije pokazala da su intelektualne vrline bilo dovoljan bilo nužan uslov za opravdanost verovanja, ali smatra da se može izgraditi epistemologija vrline koja ne pretenduje ni na analizu pojma epistemičkog opravdanja ni na moralno zasnivanje epistemologije. Ona se ipak može smatrati *jakom* u tom smislu što preuzima i kombinuje dobre strane dve najuticajnije postojeće verzije: zasnovanost opravdanja na vrlini i orijentisanost na istinu kao glavni cilj. Prvi momenat, prisutan u gledištu Linde Zagžebeski, Mišćević zadržava tako što identifikuje *radoznalost* kao glavnu motivišuću epistemičku

¹⁴ Citat je preuzet iz Mišćevićevog teksta i preveden sa engleskog.

vrlinu usmerenu na otkriće istine. S tom motivacionom osnovom on povezuje Sosinu ideju da su vrline kao sposobnosti uspešnog otkrića istine važne, ako ne za definisanje, onda bar za razumevanje znanja i epistemičkog opravdanja. Skicu svog predloga Mišćević zaokružuje tako što *vrednost* istine izvodi iz motivacione osnove saznanja, iz zainteresovanosti saznajnih subjekata za realizaciju tog epistemičkog cilja.

Radoznanost kao motivišuća intelektualna vrlina usmerena je ka istini kao generičkom cilju koji je, čak i ako smo pluralisti, od značaja i za druge epistemičke ciljeve kao što su razumevanje, koherencija i dr. U aristotelovskoj tradiciji, vrline su shvaćene kao kvalitete od kojih su neki pretežno crte karaktera (Zagžebaska), dok su drugi kognitivne sposobnosti subjekta (Sosa). Teškoća s prvim vrlinama je što nije očigledna njihova podesnost za ostvarenje utvrđenog cilja, dok je kod drugih problem što ne motivišu, što nisu delotvorne. Doživljavajući odnos između ova dva momenta kao dilemu, epistemolozi vrline su se opredeljivali i naglašavali ili motivacionu osnovu (Zagžebaska) ili egzekutivnost kao podesnost za otkriće istine (Sosa). Mišćević smatra da je moguća njihova kombinacija koja će ujedno sačuvati tradicionalnu usredsređenost na istinu kao glavni cilj i autonomiju epistemologije u odnosu na etiku. Uporište za ovaj manevar on nalazi u radoznanosti koja „*nije* sposobnost, već *motivišuća* vrlina orijentisana ka istini“, po svom karakteru „slična velikodušnosti ili hrabrosti“.

Mišćević inače odbacuje Zagžebaskinu tezu o jedinstvu vrline. Uz radoznanost, imamo kognitivne sposobnosti kao egzekutivne vrline i ostale intelektualne vrline koje su ili takve da direktno pomažu ispunjenju radoznanosti i (slično moralnim) imaju motivaciono dejstvo (npr. otvorenost duha), ili (kao originalnost) doprinose i nekim drugim vrednostima. Tako dobijamo shemu vrlina u čijem središtu je, kao motivaciona, radoznanost, egzekutivne vrline su sposobnosti opažanja, sećanja, zaključivanja, a preostale, hibridne (imaju moralni i epistemički aspekt) i delom motivišuće delom egzekutivne, jesu otvorenost duha, intelektualno poštenje, istrajnost i sl. Prema Mišćevićevom mišljenju, ovako integrisana, na vrlini zasnovana i ka istini orijentisana epistemologija vrline pruža najadekvatniji okvir za dalju analizu znanja i opravdanja.

Složićemo se da bi radoznanost koja se ispoljava u stalnom traganju za novim istinama mogla biti *motivaciona* osnova svih intelektualnih vrlina. Nešto slično i Zagžebaska ima u vidu kada tvrdi „... da pojedinačne intelektualne vrline mogu biti definisane kao izvedene iz motivacije za istinom ili kognitivnim odnosom prema stvarnosti.“ (Zagžebaski, 1996: 168) Sporno je, međutim, da li radoznanost možemo smatrati vrlinom, jer ona po svojoj motivacionoj prirodi pre spada u prirodno urođene predispozicije, dok su vrline, prema uobičajenom određenju, ili stečene, duboko usađene i trajne karakterne crte, ili urođene kognitivne sposobnosti koje se mogu unapređivati vežbom, učenjem i korišćenjem pouzdanih instrumenata. Radoznanost u sebi sadrži jednu važnu komponentu, motivacionu osnovu, ali joj nedostaje druga, za intelektualne vrline još bitnija komponenta, uspešnost u otkriću istine; iako podstiče na traganje za istinom, sama po sebi ona

ne doprinosi otkriću istine. Problem je, dakle, u tome što radoznalost ne ispunjava uslov neophodan za *intelektualne* vrline a ne, kao što Mišćević misli, u tome što ona može da se sukobi sa drugim vrlinama ili vrednostima (na primer, profesionalna radoznalost paparaca najčešće ugrožava privatnost poznatih ličnosti), ili što vrline mogu ponekad da donesu krajnje loše rezultate (hrabrost u ratu donosi brojne žrtve i stradanja). Poznata engleska izreka „*Curiosity killed the cat!*“ prikladna je ne zato što preterana radoznalost ponekad može da ima fatalan ishod, nego zato što radoznalost praćena glupošću, nepromišljenošću i nesmotrenošću najčešće rezultira kognitivnim promašajima i gorkim životnim iskustvima. Da bi bila uspešna, njoj je neophodna pomoć intelektualnih vrlina čije je distinktivno obeležje pouzdano otkriće istine. Koliko god radoznalost bila snažna, ona je nemoćna u pogledu ostvarenja glavnog epistemičkog cilja, za šta su potrebne formirane karakterne crte i razvijene egzekutivne veštine. Ukratko, izgleda da radoznalost ne prolazi najvažniji test za sticanje statusa intelektualne vrline.

Pored toga, Mišćevićeva *jaka* verzija teško da može biti nazvana epistemologijom vrline u užem smislu reči, zato što u njoj pojam intelektualne vrline ne igra nikakvu ulogu ni u definisanju ni u analizi epistemičkih pojmova kao što su znanje i epistemičko opravdanje. Izdvajanje zajedničke motivacione osnove, uočavanje instrumentalne uloge intelektualnih vrlina u realizaciji epistemičkog cilja i izvođenje vrednosti ovog cilja iz činjenice da smo za njega zainteresovani pruža samo jedan širi okvir za razumevanje naše sazajne prakse, ne i epistemološku analizu u užem smislu reči. Ipak, i kao takva, ona je svakako korisna, čak možda, složićemo se s Mišćevićem, „bitna za shvatanje uloge istine, smisla naše težnje ka znanju i posedovanja pojma 'znanja'“.

Literatura

- Baehr, J. (web), *Three Varieties Of Virtue Epistemology*. Available on author's web site.
- Brady, M. S., & Pritchard, D. H. (eds.) (2006), *Epistemic Virtue and Epistemology*, Spec. issue of *Philosophical Studies*. v. 130.
- Conee, E. and Feldman, R. (1998), The Generality Problem for Reliabilism, *Philosophical Studies*, 89.
- Fairweather, A. (2001), Epistemic Motivation, in: A. Fairweather and L. Zagzebski, (eds.) *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford: Oxford University Press.
- Fairweather, A. and Zagzebski, L. (eds.) (2001), *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford: Oxford University Press.
- Greco, J. (1993), Virtues and Vices of Virtue Epistemology, *Canadian Journal of Philosophy*, 23.
- Greco, J. (1999), Agent Reliabilism, *Philosophical Perspectives*, 13.
- Kvanvig, J. (2003), *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge University Press.
- Lazović, Ž. (1995), *O prirodi epistemičkog opravdanja*, Beograd: FDS.

- Lazović, Ž. (2009), *Da li je opravdanje u glavi? Ogledi o epistemičkom internalizmu*, Beograd: Plato.
- Montmarquet, J. (1993), *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham: Rowman&Littlefield Publishing.
- Sosa, E. (1991), Reliabilism and Intellectual Virtue, in: E. Sosa, *Knowledge in Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sosa, E. (1991), The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge, in: E. Sosa, *Knowledge in Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sosa, E. (1999), Reliabilism and Intellectual Virtue, *Philosophical Perspectives*, 13.
- Steup, M. ed. (2001), *Knowledge, Truth, and Duty*, Oxford: Oxford University Press.
- Zagzebski, L. (1996), *Virtues of the Mind*, New York: Cambridge University Press.

Je li jezična sposobnost izvor jezičnih intuicija?

DUNJA JUTRONIĆ,
FILOZOFSKI FAKULTET (SVEUČILIŠTE U MARIBORU)

I. Uvod

U posljednje se vrijeme među filozofima vodi prilično žestoka rasprava o položaju i izvoru jezičnih intuicija. Diskusija je započeta na godišnjim skupovima „Filozofije lingvistike“ u dubrovačkom međunarodnom sveučilišnom centru (IUC) i najveći dio ranijih priloga o ovoj temi tiskan je u *Croatian Journal of Philosophy*.¹ Moj kolega Nenad Mišćević i ja vodili smo, i još uvijek vodimo, diskusiju o ovoj temi, a Nenad je tome posvetio svoj članak u mom *Festschrift*-u.² Pošto se moja i Nenadova stajališta razlikuju, ovo je lijepa prilika da i u tisku nastavimo tu još uvijek nedovršenu raspravu.³

Postoje dva jasno suprotstavljena mišljenja ili stava o izvoru jezičnih intuicija. Jednog (kako ga je imenovao Nenad) nazivam kompetencionalizam, a to je mišljenje o jezičnim intuicijama koje potječe od Chomskog i njegovih zagovornika.

¹ Vidi navedene članke u literaturi.

² Vidi Mišćević, internet.

³ U tekstu ću neformalno Mišćevića oslovljavati imenom. Opravdam to dugim poznavstvom i velikim prijateljstvom. Nenad i ja prvi put smo se sreli u Zadru na Filozofskom fakultetu, malo je reći, davne 1974. Ja sam došla godinu dana ranije. Oboje smo iz Zadra otišli, Nenad 1992, godinu dana prije mog odlaska. U doba kad smo se prvi put upoznali na zadarskom Filozofskom fakultetu, primljen je veliki broj mladih kolega i to su bili dani puni živih i ugodnih intelektualnih razgovora, zajedničkih veselih druženja. Sjećam se da me Nenad odmah pozvao da održim predavanje njegovim studentima na filozofiji i tu je počelo i moje sve veće zanimanje za filozofske teme vezane uz jezik. Oboje se sada, otkada radimo već 20 godina u Mariboru, sjećamo tih dana s nostalgijom i ljubavlju. Nažalost, u doba domovinskog rata koje smo isto tako zajedno proveli u Zadru, uglavnom u skloništu, Nenada su nacionalistički zagovornici, a među njima se naročito isticao prof. dr. Jure Zovko, praktički otjerali s fakulteta. Ja nisam prošla bolje. Jedno i drugo našli smo utočište u Mariboru zaslugom prof. dr. Bojana Borstnera. Nenad je postao *spiritus movens* svih naših intelektualnih aktivnosti, a njih je za ovih 20 godina bilo previše da bi ih se i nabrojilo. Sve smo ih uglavnom smišljali u tjednoj vožnji od Rijeke do Maribora u mom Leonu. Nenadove nepresušne ideje, ogromno znanje, velika briga za studente, ideje za simpozije i susrete, ljubav za ljude s kojima surađuje, veliki entuzijazam za sve što je lijepo, a iznad svega njegova ljudska širina u pogledima našli su u meni, kao njegovom kolegi i prijatelju, istinskog suputnika. Ovaj članak je njemu u čast za njegov 60. rođendan s posvetom: „Without Whom Nought“.

Drugi je Nenad nazvao ordinarizam, a prvenstveno ga zastupa američki filozof Michael Devitt. Kompetencionalisti vjeruju i brane stav da jezične intuicije imaju povlašteni položaj i da je njihov izvor (tj. da one potječu) iz same jezične sposobnosti. Ordinaristi s druge strane smatraju i brane stav da jezične intuicije nemaju nikakav privilegirani status, one su na neki način obične („*ordinary*“, zato ordinarist) i one ne proizlaze neposredno iz jezične sposobnosti.

Glavno razmimoilaženje nije u tome *što* su jezične intuicije već prvenstveno odakle one potječu. Kompetencionalist smatra da je jezična sposobnost njihov izvor. Intuicije su, kako Devitt voli kritički kazati: glas kompetencije, tj. jezične sposobnosti („*voice of competence*“, skraćeno VOC). Ordinarist negira mišljenje kompetencionaliste i tvrdi da, iako jezična sposobnost proizvodi jezični niz (recimo rečenica „Ana je lijepa“ ne daje nam *informaciju o tom nizu*; Devitt 2008b: 680). Što se time hoće kazati? Istina je da jezična sposobnost proizvodi jezične podatke (ili jezik) i ti podaci su temelj za jezične intuicije no ta ista jezična sposobnost nije izvor tih intuicija. Ako nastavimo s našim primjerom, jezična sposobnost će proizvesti rečenicu „Ana je lijepa“ no ta ista sposobnost nam ne govori da je to ispravna rečenica hrvatskog jezika. Drugim riječima informacijski sadržaj intuicija („ovo je ispravna hrvatska rečenica“) ne slijedi direktno iz jezične sposobnosti, tvrdi ordinarist, već su intuicije „neposredni i uglavnom nerefleksivni empirijski odgovor središnjeg procesora (SP) na proizvedene jezične podatke“ (Devitt 2006b: 120). Dakle dok kompetencionalist vjeruje da je sposobnost upotrebe jezika u suštini povezana sa sposobnošću stvaranja intuitivnih sudova o jeziku, ordinarist žestoko odbija tu povezanost, tj. on tvrdi da sposobnost jezične proizvodnje nije automatski vezana za sposobnost stvaranja intuitivnih sudova o toj proizvodnji, tj. jeziku.

Ovu početnu i dosta upućenu razliku između kompetencionaliste i ordinariste moramo razraditi da bismo ustanovili tko bi mogao biti, ili jest, u pravu. Dakle, plan je ovog priloga sljedeći: 1. Ukratko predstaviti neke poznate, iako ne neupitne, činjenice u objašnjenju jezičnih intuicija pošto se želim uglavnom koncentrirati na jedno pitanje a to je sljedeće: 2. Kakve podatke jezična sposobnost pruža jezičnim intuicijama? Robert Matthews je insistirao na ovom pitanju na dubrovačkom skupu iz filozofije lingvistike iz 2008. i rekao da je krucijalno pitanje sljedeće: Kakav je odnos jezične intuicije i jezične sposobnosti?⁴

Što nam pruža jezična sposobnost? Iako je mnogo toga rečeno a i napisano o tome, mislim da sve skupa treba detaljnije preispitati. To ću uraditi tako da kritički odgovaram na Nenadove argumente kojima on podupire kompetencionalističku viziju izvora intuicija.⁵

⁴ Predavanje koje je održano, ali nije još tiskano bilo je „Linguistic Intuitions and Linguistic Competence“, Dubrovnik 2008.

⁵ Vidi Mišćević, internet, i Mišćević 2006.

II. Čemu nam služe jezične intuicije?

Standardno objašnjenje kaže da su jezične intuicije dobar dokazni materijal za lingvističku teoriju jer ih izvorni govornik dobija iz reprezentacije jezičnih pravila⁶, a ta reprezentirana jezična pravila predstavljaju govornikovu jezičnu sposobnost. Izvođenje ili derivacija tih pravila je kauzalni (i racionalni) proces poput dedukcije. Prema ovakvom objašnjenju sama jezična sposobnost daje informaciju o jezičnim podacima; intuitivni sudovi su „glas kompetencije“ (VOC). Govornik ima privilegirani pristup podacima svoga jezika (Devitt 2006b: 96). Jezična sposobnost izvor je intuicija o jeziku.⁷

Nestandardno objašnjenje kaže da pravila nisu reprezentirana već su na neki način utjelovljena u govorniku. Međutim, lingvisti i filozofi koji smatraju da je ovo pravilnije viđenje postojanja pravila ipak i dalje imaju tzv. kartezijski stav o intuicijama, a taj je da su intuicije „glas“ jezične sposobnosti, tj. oni vjeruju da govornici samim tim što su kompetentni govornici svoga jezika imaju informaciju o jezičnim podacima (Devitt 2006b: 96).

Da ponovimo, *nestandardno objašnjenje* kaže da jezična pravila *nisu reprezentirana već utjelovljena u govorniku*. Vrlo je plauzibilno da su pravila po kojima se ravnamo, npr. kod plivanja, trčanja, tipkanja, sviranja klavira, a i mišljenja, utjelovljena a ne reprezentirana pravila. Vrlo je važno u ovoj raspravi ono što naglašava ordinarist, a to je da ne postoji direktan put od bilo kojih od ovih utjelovljenih pravila koji nas dovodi do relevantnih intuicija. Zašto bi onda postojao direktan put od jezičnih utjelovljenih pravila do jezičnih intuicija? Zašto pretpostavljati da imamo privilegirani pristup jezičnim podacima ako takvog pristupa nemamo kod gore spomenutih aktivnosti? *Ne posjedujemo nikakvi pozitivni odgovor na ovo pitanje a čini se da ga nećemo imati ni u budućnosti, tvrdi ordinarist* (Devitt 2006a: 506–7; 2006b: 118). Ova je činjenica vrlo važan argument za tvrdnju da jezična sposobnost ne vodi direktno do jezičnih intuicija.

Pitamo se postoji li put od utjelovljenih pravila do odgovarajućih vjerovanja? Ako postoji, koji je to put? Je li ordinarist u pravu kad tvrdi da nam jezična sposobnost daje podatke, ali ne i intuiciju (sud) o tim podacima? U nastavku ovog priloga pogledat ćemo što je rečeno o jezičnom dokaznom materijalu ili jezičnim podacima kao izvoru iz kojeg bi trebale poteći jezične intuicije.

⁶ Vidi odličnu diskusiju mogućih razlika između reprezentiranih i utjelovljenih pravila u Pereplyotchik 2011.

⁷ Evo jednog navoda: „Unconscious, information-bearing states of the language faculty gives rise to conscious knowledge that is immediately reflected in the speaker’s intuitive linguistic judgements“ (Smith 2006: 443; 454). Za opću diskusiju o prirodi intuicija vidi Schütze 1996. Više o kakvoj se vrsti intuicija radi vidi Devitt (2010b: 836–839). Ovdje moram dodati da se ne slažem s Nenadovim prihvaćanjem definicije intuicija pa citiram: „The feeling, the belief-state and the judgment, and sometimes even the report (all of them, or at least some of them) are called ‘intuition’; I will reserve the term for the first three of them“ (Mišević, internet). Može biti točno da se pod intuicijama svrstavaju osjećaj, stanje vjerovanja i sud no ovdje se vodi rasprava izričito o neposrednim (nesvjесnim) sudovima.

III. Kakve nam podatke daje jezična sposobnost

Nenad⁸ je jedan od kompetencionalista koji pokušava kritizirati ordinaristu (2006: 528), a pošto je Nenad dao, u argumentima protiv ordinarista, vrlo korisnu i detaljnu sliku (u obliku tabele) o procesu stvaranja jezičnih intuicija, ovdje ću se koristiti njegovom tabelom i njegovim kritikama, što to će nas onda uvesti u još detaljniju analizu izvora intuicija. Kojim putem dolazimo do jezičnih intuicija, predstavljeno je na sljedećim tabelama. Prva pokazuje put u koji vjeruje kompetencionalist.

1	2	3	4
<i>simulacija</i> (ili nešto slično pokušaju → uobičajene jezične produkcije)	<i>neposredni,</i> <i>spontani</i> <i>sud</i> → (<i>srž intuicije</i>)	<i>empirijsko</i> <i>testiranje SP-a</i> <i>na nesvjesnom</i> → <i>nivou</i>	<i>intuicija</i>

Postoji naš kompetentni govornik (zovimo ga Petar), a pitanje na koje trebamo odgovoriti jest što se događa kad Petar donosi sud o određenoj rečenici. Recimo da on donosi sud o rečenici: „*Ana je lijepa*“. Glavni problem o kojemu je rasprava jest kako karakterizirati i objasniti što se događa, tj. što zapravo radi Petrov kognitivni aparat? Kompetencionalist tvrdi da se mobilizira određena jezična sposobnost, tj. isti kognitivni izvor koji proizvodi (ili ne uspijeva proizvesti) rečenicu u stvarnom govoru. Jezična sposobnost je ta koja proizvodi rečenicu („*Ana je lijepa*“), a isto tako donosi i sud o njoj („*Ana je lijepa' je ispravna hrvatska rečenica*“) a središnji procesor ne radi ništa drugo do li samo pasivno prenosi sud do kojeg je došla jezična sposobnost (na tabeli bi donošenje suda bilo *srž intuicije*, neposredni spontani sud, od točke 2 do točke 3, a djelovanje središnjeg procesora od točke 3 do točke 4).

Ordinarist daje drugačiji odgovor. Gornja tabela izgleda ovako:

1	2	3
<i>simulacija</i> (ili nešto slično pokušaju → uobičajene jezične produkcije)	<i>empirijsko testiranje SP-a</i> <i>na nesvjesnom</i> → <i>nivou</i>	<i>intuicija</i>

Dakle nema točke 2, nema spontanog suda same jezične sposobnosti, tzv. *srži intuicije* kako je karakterizirao Nenad.⁹

⁸ Za druge kritike Michaela Devitta vidi: Fitzgerald 2010; Textor 2009; Pietroski 2008.

⁹ Devitt se (u prepisci) ne slaže da je testiranje središnjeg procesora na podosobnom nivou. Devitt kaže: „I don't know quite what you have in mind in 2 and doubt that it is part of my view. The only relevant thing going on at the subpersonal level is the simulated processing.“

Kako bismo raspravili tko je u pravu, trebamo pogledati ponuđene odgovore tako da idemo od točke do točke naznačene u tabeli. Ja ću se uglavnom zadržati na prvoj točki ili prvom koraku, kao i na prijelazu od točke jedan do točke dva. Najvažnija pitanja treba razriješiti upravo na koracima.

Složimo se da i kompetencionalist i ordinarist vjeruju da jezična sposobnost uključuje utjelovljena i nereprezentirana pravila i da se jezični modul ravna prema tim pravilima. Važno pitanje je sljedeće: Kakve nam podatke daje jezična sposobnost? Ono što podrazumijevamo pod podacima su primarni jezični podaci. Dakle podatke koje nam daje jezična sposobnost su jezični iskazi (i iskustvo njihove proizvodnje), a *ne* daje nam nikakva vjerovanja o tim iskazima, tvrdi ordinarist.

Nenad, kao kompetencionalist, iznio je niz kritika ovakvom viđenju i objašnjenju jezičnih podataka. Pogledajmo kako idu kritike kompetencionaliste. Pokušat ću pokazati da one nisu ni utemeljene ni uspješne.

- 1) Prvo i vrlo važno što moramo naglasiti jest da *nije točno* da se kompetencionalist i ordinarist slažu da je neposredan odgovor jezične sposobnosti (da ilustriramo našim primjerom, odgovor bi bio „’Ana je lijepa’ je pravilna hrvatska rečenica“) podatak kojim se služi središnji procesor (SP) i onda on prenosi taj podatak.¹⁰ Tako misli kompetencionalist, a ordinarist se ne slaže. (U našem primjeru jezična sposobnost, kaže ordinarist, ne daje neposredan odgovor: „’Ana je lijepa’ je pravilna hrvatska rečenica“). Upravo suprotno, nema neposrednog odgovora jezične sposobnosti pošto ordinarist smatra da jezična sposobnost samo proizvodi rečenicu „Ana je lijepa“. Ono što je ključalno i suštinsko pitanje jest upravo pitanje je li neposredni odgovor jezične sposobnosti podatak koji središnji procesor samo prenosi. A ordinarist tvrdi: Nema neposrednog odgovora jezične sposobnosti (odgovor bi ovdje bio korak 2 u tabeli kompetencionaliste). Odgovor nije podatak koji prenosi središnji procesor. Odgovor je rezultat djelovanja središnjeg procesora na jezični podatak koji je proizvela jezična sposobnost (odgovor je korak 2 u tabeli koji podržava ordinarist).
- 2) Ono što je zajedničko suprotstavljenim stranama jest prvi korak, tj. pokusna proizvodnja (simulacija) rečenice. Međutim, onda kompetencionalist dodaje da prvi korak u simulaciji nije samo simulacija, tj. ono što govornik proizvodi već govornik u isto vrijeme i sudi o toj rečenici. Nenad kaže da jezična sposobnost daje neku vrstu odgovora, neki DA ili NE i tvrdi da je to najvažniji element, tj. srž konačne intuicije. Da ponovo naglasimo ono oko čega se slažu obe strane (i kompetencionalist i ordinarist) jest da je prvi korak u postupku pokusna produkcija ili simulacija. Sumnjivi dio u Nenadovoj interpretaciji jest da govornikova

¹⁰ Nenad kaže: „*We also agree that the immediate answer is a datum for CP*“ (Mišćević, internet, italik moj).

jezična sposobnost o toj produkciji i sudi. S tim se ordinarist ne slaže. Naravno da parser u jezičnoj sposobnosti mora donositi neke odluke, tj. analizirati, kako bi proizveo rečenicu koju lingvisti često prikazuju u obliku stabla, no to zasigurno automatski ne povlači za sobom da jezična sposobnost daje neku vrstu odgovora, nekog Da ili Ne, *o toj samoj* rečenici. Priroda parsera jest da analizira i da „odlučuje“ kako bi proizveo rečenicu.¹¹ No u samom procesiranju i proizvodnji jezičnog niza (korak 1 u tabeli) nema *srži* (Da ili NE) intuicije, tj. iz tog koraka ne proizlazi početna jezična intuicija kako stoji u tabeli kompetencijaliste u koraku 2.

- 3) Dakle što su onda jezični podaci? Proizvodnja rečenice je podatak, kaže ordinarist. To je korak broj jedan na prikazanoj tabeli. Ordinarist kaže da tu nema odgovora jezične sposobnosti, tj. kompetencija samo simulira (imitira) određenu rečenicu, u našem primjeru: „Ana je lijepa“. Kompetencionalist se ne slaže i kaže da to ne može biti jer to onda nije novi podatak. No pitanje je zašto bi to trebao biti novi podatak? Proizvodnja rečenica je podatak, tj. podatak je output jezične sposobnosti. Drugim riječima, osnovni podatak koji dobijamo jest da govornik kaže što kaže i time iskazuje značenje određene rečenice: „Ana je lijepa“. Nema potrebe za nekim novim podatkom. Podatak, metaforički rečeno, „ne govori“, kaže ordinarist dok kompetencionalist smatra da jezični podaci „govore“ u smislu da su ti podaci već *srž* intuicije. Drugim riječima za kompetencionalista intuicija dolazi s jezičnim podatkom ili proizvodnjom. Pretpostavljam da zbog toga kompetencionalist misli da to mora biti neki novi jezični podatak (u samom koraku 1), no nije u pravu.

Glavni je heroj (nazovimo ga tako) za ordinarista¹² središnji procesor. SP ima dostup outputu određene sposobnosti i on onda „teoretizira“ o tom outputu, tj. o jezičnom iskazu koji je proizvela jezična sposobnost.

¹¹ Stoga se isto tako ne slažem sa sljedećim odlomkom u Nenadovoj karakterizaciji: „So, how are Ann’s and John’s cognitive apparatuses arriving to the verdict? Following the lead from the Chomskian tradition, I would claim that it is mobilizing the particular competence, i.e. the same cognitive resource that produces or fails to produce similar sentences in real-life speaking. It is the competence itself that is doing the work, the central processor at best just passively reports the verdict of the competence, which is the intuition. Dunja, together with Devitt, would claim that Ann’s and John’s apparatuses are mobilizing the cognitive resource that is normally in charge of understanding sentences“. (emphasis mine.) Moja primjedba je da intuicije u smislu kako ih vidi ordinarist nisu isto što i razumijevanje neke rečenice. Razumijevanje rečenice je dio jezične sposobnosti a ne dio suda, tj. intuicije. Istu vrstu greške pravi i Fitzgerald kad kaže: „We can’t help but hear the sounds of our language as structured and meaningful hearing a sentence“, 2010:148. Naravno da ne možemo drugačije nego čuti glasove svojega jezika. No to je banalna istina jer nas jezična sposobnost obvezno usmjerava kako čujemo glasove. Da li ona obvezno usmjerava i naše intuicije, jest drugo pitanje. To je upravo pitanje o kojem se ovdje raspravlja, to je suština rasprave! Vidi također Devitt 2010a: 854–855.

¹² Nenad je na svojstven način izmislio zabavnu rimu: „For the ordinarist, competence is mere impotence, and the real professor is the central processor.“

Središnji procesor „radi“ na empirijskom dokaznom materijalu, tj. na jezičnom podatku. On, recimo tako, „gleda“ rečenicu: „Ana je lijepa“ i donosi sud. Dakle nije istina, kao što tvrdi kompetencionalist da simulacija sama po sebi daje odgovor (npr: „rečenica je ispravna“, „to nije dobra rečenica“, „rečenica je dvosmislena“). Odgovor daje središnji procesor i on kaže „ovo ne bih rekao“, „rečenica je dvosmislena“, itd.) To je odgovor ordinarista. Simulacija je, naravno, proizvedena od istog izvora (tj. jezične sposobnosti), koja je zadužena za produkciju govora i razumijevanja ali ovaj izvor „nema glasa“, kao što to kompetencionalist tvrdi. Kad ordinarist tvrdi da proizvodnja jezičnog iskaza ne govori ništa, onda on smatra da ne kaže ništa *osim* što proizvodi jezični niz. Jezična nam sposobnost ne daje metajezičnu informaciju o samom jezičnom nizu.

- 4) Ordinarist ukazuje na još jedan mogući odgovor na to što bi mogao biti jezični podatak.¹³ Jezični podatak je „iskustvo simulacije proizvođenja rečenica“ (Devitt 2006c: 594), tj. neuralno verbalno ponašanje, nastajanje ili pokušaj da se proizvede jezični niz. No kompetencionalist je sumnjiv i kaže da je u to teško povjerovati. Zašto? Kao prvo, prigovara kompetencionalist, nesvjesno iskustvo nema neki kvalitativni karakter, dakle iskustvo nastajanja nije ništa drugo do li samo to nastajanje ili stvaranja jezičnog niza. To bi bila i prihvatljiva primjedba kad bi kod proizvođenja rečenice iskustvo značilo da osoba doživljava nešto (kao npr. iskustvo boli, ili iskustvo zaljubljenosti). Iskustvo ovdje treba shvatiti jednostavno kao radnju proizvođenja rečenica ili razumijevanja rečenica, kao perceptivno iskustvo kada čujemo da je netko nešto rekao. U slučaju jezične sposobnosti iskustvo je čin kao da smo nešto sami sebi rekli ili ponovili. To je ono što ordinarist misli kad kaže da pokušavamo simulirati rečenicu ili jezični niz koji ispitujemo i tu je, prema ordinaristu, uključena samo jezična sposobnost, a intuicija o toj sposobnosti slijedi poslije. Podatak jest iskustvo da smo jezično sposobni proizvesti rečenicu. To je jezični podatak. Nema govora o kvalitativnom karakteru iskustva na nesvjesnom nivou.¹⁴
- 5) Kompetencionalist nastavlja s kritikom: Pretpostavimo da jezična sposobnost na taj način proizvede jezični niz i tada je ta rečenica podatak za središnji procesor. Ako je to tako, onda bi to bilo kao da središnji procesor „gleda“ kako jezična sposobnost proizvodi jezični niz. Odgovor ordinarista na ovu vrstu interpretacije jest da središnji procesor *ne može* gledati proizvodnju jezičnog niza jer središnji procesor ima dostup samo

¹³ U Devittovom odgovoru na Nenadovu kritiku. Vidi Devitt (2006c: 594, bilj. 22). Ovo je odgovor u kontekstu diskusije je li odgovor na pitanje lingviste podatak.

¹⁴ Devitt (u prepisci) ne podržava ovaj moj argument u potpunosti. On kaže: „Don't know about that. Isn't there a qualitative character to all experience? E.g. to looking at green grass or white snow?“

na output te proizvodnje. Dakle središnji procesor jednostavno „gleda“ output i onda sudi o proizvedenom jezičnom nizu i kaže u našem primjeru: „’Ana je lijepa’ je ispravna rečenica hrvatskog jezika“. Ono što se događa u simulaciji jezičnog niza jest da jezična sposobnost utječe na iskustvo ponavljanja rečenice samome sebi (iako ne znamo zapravo kako se to događa) i to dovodi do toga da središnji procesor donosi svoj zaključak.¹⁵

- 6) Kompetencionalist postavlja još jedno pitanje: Ali kakvu vrstu informacije može *ovo (taj proces)*, tj. gledanje proizvodnje, dati samom SP-u? No to je potpuno krivo pitanje pošto ordinarist tvrdi da jezična sposobnost ne daje nikakvu informaciju. Ako ne daje informaciju, onda nije umjesno pitati kakvu vrstu informacije jezična sposobnost daje!
- 7) Sljedeća kritika kompetencionalista odnosi se na činjenicu da su jezična pravila utjelovljena u jezičnoj sposobnosti, a ne u središnjem procesoru. Središnji procesor po svojoj prirodi nije specijalizirani jezični procesor već svenamjenski stroj. Dakle praćenje „muka“ (rada) jezične sposobnosti ništa ne govori središnjem procesoru. Odgovor ordinarista je jednostavan: Naravno da ništa ne govori pošto središnji procesor kao prvo ne prati ono što jezična sposobnost radi. Središnji procesor, kao što je već rečeno, ima dostup samo outputu rada ili procesiranja i on o tim outputima donodi sud. Nadalje, ono što je još važnije, središnji procesor ne donosi intuitivne sudove o mogućim proceduralnim jezičnim pravilima prema kojima jezična sposobnost proizvodi jezik, nego on sudi o proizvedenim jezičnim nizovima ili rečenicama.
- 8) Kompetencionalist nastavlja i kaže: Jezična se sposobnost sastoji od proceduralnih pravila, dakle samo ta pravila mogu odlučiti je li jezični niz prihvatljiv ili ne“ (Mišćević, internet). Odgovor ordinarista: Zasigurno jezična sposobnost ne bi bila jezična sposobnost kad ne bi proizvodila jezični niz pomoću pravila. Jezična se sposobnost sastoji od utjelovljenih proceduralnih pravila, stoga ona proizvodi (ili ne uspije proizvesti) dobro formirane jezične nizove. No odgovor na pitanje: „Je li ovaj niz ispravan jezični niz“ ne daje jezična sposobnost. Jezična sposobnost proizvodi jezični niz, tj. ona daje, kako Nenad voli kazati „crveno ili zeleno svjetlo“ u produkciji jezičnog niza, ali jezična sposobnost ne daje sud *o tom istom* nizu. To je upravo ono što naglašava ordinarist kad kaže, metaforički, da jezična sposobnost *nema glasa (ona ne govori, ona proizvodi)*.¹⁶

¹⁵ Slično kao što sposobnost, recimo, znalca za umjetnost utječe na njegovo iskustvo o krivotvorenom djelu i to iskustvo vodi do središnjeg procesora koji onda izriče sud da je to djelo krivotvorina.

¹⁶ Vidi odgovor na prvu primjedbu i isto tako raspravu u odjeljku IV.

IV. Je li jezik kognitivna vještina?

Vrlo važna pretpostavka za tvrdnju da jezične intuicije nemaju povlašteni status i da ne proizlaze direktno iz jezične sposobnosti jest (ordinaristino) vjerovanje da je jezik kognitivna vještina koja se može usporediti s drugim vještinama. Kompetencionalist ima dva odgovora na ovakvu tvrdnju. 1. Jezik nije vještina, nije sposobnost, nije *znanje-kako*. 2. Ako kompetencionalist i prihvati da je jezik vještina, on vjeruje da ta vještina ima povlašteni status, ona nije usporediva s drugim vještinama. Drugim riječima, jezik *nije* poput drugih vještina. Stoga ako kompetencionalist i prihvati da je jezik vještina (kao što to radi Nenad), onda on vjeruje da je jezik posebna vještina i ne može se usporediti s drugim vještinama. Reći ću nešto više o jeziku kao vještini jer je to vjerovanje direktno relevantno za pitanje o kojemu raspravljamo, tj. za pitanje o izvoru jezičnih intuicija.

Zašto vjerovati da je jezična sposobnost vještina? Kratko, kaže ordinarist, jer ona ima sva obilježja takve vještine: ima ograničenu plastičnost, vrlo je brza, proces nije dostupan svijesti, jednom kad je steknemo postaje „automatska“ i možemo se njom služiti i kad nam je pažnja usmjerena na druge stvari. (Devitt 2006b: 209–10). Zašto pretpostaviti da kod jezične sposobnosti uključujemo *znanje-da*, tj. propozicijsko znanje? Ordinarist na mnogim mjestima¹⁷ ukazuje da to ne smijemo činiti osim ako imamo vrlo čvrste razloge za to. U suprotnom pretpostavka je bez pokrića i suvišna je. U potpunosti se slažem.¹⁸ Zašto pretpostaviti da samo zato što smo sposobni govornici u isto vrijeme posjedujemo i propozicijsko znanje o jeziku? Nadalje, a to je ono što je važno za jezične intuicije, zašto pretpostaviti da govornici imaju ovakvu vrstu „kartezijanskog“ pristupa jezičnim podacima? Zar nije bolja jedna umjerenija pretpostavka, a ta je da intuicije ili sudovi o tim jezičnim podacima dolaze iz svakodnevnog empirijskog uvida („razmišljanja“) o jezičnim fenomenima?

Ordinarist dakle ustrajava na paralelizmu između drugih vještina i jezične sposobnosti videne kao jedne od vještina. Proučavanje i objašnjenje prirode jezične sposobnosti mora biti isto kao i proučavanje sposobnosti, recimo, igranja šaha, tipkanja ili sposobnosti mišljenja. Isti takvi paralelizam može se primijeniti na istraživanje i objašnjenje jezičnih intuicija. U slučaju intuicija o tipkanju, igranju šaha ili logičke misli osoba posjeduje podatke o kojima može imati intuicije, ne mora ih tražiti van sebe, u svijetu, jer same te sposobnosti proizvode i te podatke. Ordinarist (s pravom) ukazuje da jezične intuicije nisu ni u kakvom privilegiranom položaju od mogućih gorenavedenih intuicija. Suprotno tome, glavna misao kompetencionaliste jest da govornikove intuicije *jesu* drugačije i to ne samo od intuicija koje imamo o stvarima u svijetu (kao što su intuicije o planinama, kamenju, mačkama), već da su jezične intuicije drugačije i od intuicija koje imamo o vještinama koje proizlaze iz vlastite sposobnosti, kao što

¹⁷ U novije vrijeme vidi Devitt 2010a; 2011.

¹⁸ Vidi Jutronic 1994.

su vještina mišljenja, trčanja ili sviranja klavira. Pokušat ću pokazati da uistinu možemo napraviti relevantnu usporedbu sposobnosti kao što su tipkanje, sviranje klavira, trčanje i jezične sposobnosti. Kompetencionalist to poriče. Nema prave usporedbe. Nenad kaže: „Što se tiče vještina, prikazana tabela pokazuje točno. Ordinarist je tu u pravu.¹⁹ Uzmimo primjer tipkanja. Neposredni proizvod na prvom koraku je stvarni (ili zamišljeni) pokret prstiju. Sam pokret nije intuicija. U slučaju jezika, *neposredni produkt jest već sud* i stoga je kandidat za intuiciju. *Sadržaj suda je doslovno sačuvan sve do kraja tog procesa (korak br. 4). To je jednostavno tako*“ (Mišćević 2006: 529, italik u originalu).

No tvrdnja da je neposredni proizvod jezične sposobnosti sud ne čini ga sudom! Upravo suprotno, moguća simulacija proizvodnje rečenice (korak 1 u tabeli) isto je što i mogući pokret prstiju tipkačice ili, ako hoćemo još usporedbe, mogući pokret prstiju pijanistice ili pomak nogu i tijela kod trkača. Govornik proizvodi rečenicu isto tako kao što pijanist udara u crne i bijele tipke, a trkač pokreće noge i tijelo. Kao što pokreti prstiju kod pijanistice nisu u isto vrijeme i sud o tim pokretima, tako i proizvodnja jezičnog niza nije u isto vrijeme i sud o toj proizvodnji. Nadalje, postoji i sličnost u svim ovim slučajevima u stanju svjesnosti nakon suda. Govornik je svjestan (on prepoznaje) ispravnu i neispravnu rečenicu isto kao što je pijanistica svjesna (prepoznaje) ispravan ili neispravan ton, ili trkač dobro ili slabo postavljanje tijela i nogu. Ne vidim nikakve bitne razlike između ovih vještina. U slučaju pijanistice ili trkača podatak jest kako pijanistica svira ili kako trkač trči. U slučaju jezične sposobnosti podatak je kako govornik govori.

To nije sve. Vjerovanje da je neposredni proizvod (na prvom koraku) stvarni (ili zamišljeni) pokret prstiju kod tipkačice, a da to nije slučaj kod simulacije govora, gdje kompetencionalist smatra da je već na ovom koraku uključena i intuicija, proizlazi iz toga što kompetencionalist postavlja krivo, tj. neadekvatno pitanje. Evo objašnjenja. Nenad govori s odobravanjem o ordinaristinoj tabele u slučaju objašnjenja motoričnih sposobnosti (kao što je tipkanje). No to objašnjenje nije dobro objašnjenje za jezičnu sposobnost, tvrdi Nenad. Istina je, kaže on, da intuitivni sudovi o tipkanju jesu dobar primjer suda o rezultatu takve sposobnosti. Kao što je Devitt rekao: „Pitaj tipkačicu hoće li slovo 'k' tipkati srednjim prstom i ona će, po svoj prilici sebe upitati 'kako tipkam slovo 'k'?' Tipkačica će proći kroz stvarnu ili mentalnu radnju tipkanja toga slova i odmah odgovoriti 'da'“ (2006b: 107). Jedini podatak ovdje, kaže ordinarist, jest „kako ona, dobra tipkačica, tipka“. Dakle, prolazeći simulaciju, tipkačica osigurava podatak pokrenuti srednji prst. Drugim riječima podatak je nešto poput: pokretanje srednjeg prsta. Kompetencionalist nas upozorava na ulogu podatka: on, u ovom slučaju, jednostavno odgovara na pitanje hoće li se „k“ tipkati srednjim prstom. (Središnji

¹⁹ Tabela je tabela ordinariste. Nenad kaže: „Let me note that the case of skills and the typist example are intermediary between studying completely mind-independent items (like dogs) and studying once own inner production(s)“ (Mišćević, internet).

procesor to onda samo prevodi u odgovarajuću formulaciju na prirodni jezik). Kompetencionalist razmišlja ovako: Ako želimo uzeti analogiju ozbiljno, u slučaju jezika trebamo pitati: koji podatak fiksira odgovor na pitanje o ispravnosti rečenice: „Ana su lijepa“? Jedina činjenica koja to može kazati je odgovor „da“ ili „ne“ (u ovom slučaju ne, jer je ovo neispravna rečenica u hrvatskom jeziku). Malo formalnijim jezikom: Pitanje tipkačici ima oblik „činiš li φ “ a podatak koji na to pitanje odgovara jest proizvodnja jednog primjerka φ . Pitanje koje postavljamo Ani je sljedeće: Je li R(ečenica) ispravna? A podatak koji na to odgovara, mora uključiti odgovor „da“ ili „ne“. Odgovor na pitanje „Je li R(ečenica) ispravna?“ ne može se dati tako da samo izgovorimo tu istu rečenicu. Dakle, analogija govori u prilog stavu da jezična sposobnost proizvodi srž intuicije, osnovni centralni dio intuicije (Mišćević, internet).

No analogija kako ju je predstavio kompetencionalist nije dobra ni ispravna jer pitanje koje je postavljeno tipkačici glasi: „Kako tipkaš slovo 'k'?“ a pitanje koje je postavljeno Ani je „Je li R(ečenica) ispravna?“ Jasno je da pitanja nisu analogna. To su dva pitanja različite vrste. Drugim riječima, pitanje postavljeno tipkačici je o izvođenju radnje (kako tipkaš?) a pitanje postavljeno Ani je o ispravnosti radnje (je li rečenica ispravna?) a ne o radnji (kako govoriš?)! Uzmi-mo slučaj pijanistice. Možemo je pitati kako svira klavir, a možemo je pitati i o ispravnosti njenog sviranja. To su dva različita pitanja.

Tvrdim i pokazat ću da će odgovor na istu vrstu pitanja dati isti odgovor. Podatak tipkačice bit će kretnja srednjim prstom, podatak pijanistice bit će recimo sviranje skale, a podatak govornika proizvodnja rečenice. Intuicija (sud) je li bilo što od gorenavedenog ispravno ne dolazi od podatka već od odgovora na podatak: Tipkačica će reći: Da ispravno je tipkati slovo 'k' srednjim prstom, pijanistica će reći: Da skala se ovako ispravno svira, a govornik će reći: Da rečenica je ispravna (ili neispravna). Drugim riječima da bi analogija bila ispravna moramo postaviti sljedeća pitanja: „Je li ispravno tipkati slovo 'k' srednjim prstom?“ „Je li ispravno ovako svirati skalu?“; „Je li ispravno reći ovaku rečenicu?“ Ono što je podatak u svim tim slučajevima jest sljedeće: (simulirana) radnja tipkanja „k“, (simulirana) radnja sviranja skale, simulirano izgovaranje rečenice R. Intuitivni sud u sva tri slučaja je sud o tim podacima. Dakle, ne postoji razlika između jezične i motoričke vještine niti ima razlike u odgovarajućim intuicijama. Kompetencionalist jednostavno nije u pravu.

Nadam se da sam pokazala da se sve primjedbe i kritike kompetencionalista svode na krivi zaključak da su priroda sposobnosti i sud o sposobnosti dvije iste stvari. Konkretno, jezična sposobnost proizvodi jezični niz i u isto vrijeme kaže: Vidi ovo je ispravan niz! Drugim riječima, jezična sposobnost proizvodi podatak i u isto vrijeme daje sud o tom podatku. Ordinarist to negira u svojoj tvrdnji da „netko tko ima relevantnu sposobnost ima neposredni dostup velikom dijelu podataka koje treba objasniti. On ne treba gledati vani i tražiti podatke jer te podatke proizvodi njegova sposobnost“ (Devitt 2010: 253). No to ne znači da sudovi i zaključci u isto vrijeme proizlaze iz same te sposobnosti. Kad pijanistica svira, ona

u isto vrijeme ne sudi o svom izvođenju. Kad bi sudila u isto vrijeme dok svira, vrlo je plauzibilno da ne bi mogla svirati.

Kompetencionalist s druge strane tvrdi da jezična sposobnost proizvodi jezik (govor i razumijevanje), no u isto vrijeme nam kaže nešto *o jeziku*. No to su dvije različite stvari i to je glavni argument ordinarista. Često su sudovi o jeziku izravni i nesvjesni stoga ih i možemo nazvati intuicijama. No te intuicije ipak uključuju izvjesno pozadinsko znanje, koje govornik stiče usvajanjem znanja o jeziku a i o gramatikalnosti.²⁰ Ono što je najvažnije i što sam pokušala pokazati u pobijanju kritike kompetencionaliste, jest „da gramatički [...] odgovori koje nalazimo u tim sudovima ne slijede izravno iz sposobnosti već iz središnjeg procesora kao rezultat *misli o jeziku*“ (Devitt 2006b: 110–11). Isto tako i u slučaju pijaniste i/ili trkača. Nema razlike. Kompetencionalist nikako nije pobjednik, već je gubitnik u ovoj raspravi.

V. Zaključak

Jedno od glavnih neslaganja između kompetencionalista i ordinarista je u odgovoru na pitanje što nam pruža jezična sposobnost. Sposobnost je stanje i, kao takvo, ona ne daje zaključke o tom stanju, kaže ordinarist. Podaci su u jezičnoj sposobnosti, ali intuicije *o tim podacima* nisu dio jezične sposobnosti. Drugim riječima, *informacija o podacima* nije u jezičnoj sposobnosti. Sposobnost proizvodi jezik, kaže ordinarist. Ona nam daje više od proizvodnje, kaže kompetencionalist.

No što je to više? Kompetencionalist uspoređuje (Nenad u razgovoru) stanje jezične sposobnosti sa slikom. Slika nam daje podatke, ali nam u isto vrijeme daje informacije o tim podacima, kaže Nenad. Na primjer, ako na slici u novinama vidimo dva srednjovječna tipa kako diraju prilično mladu djevojku, onda su to podaci. Ali tu je već i neposredna informacija koju slika donosi s tim podacima, naime slika nam kaže da ta dva tipa moraju biti pedofili. Slično je s jezičnom sposobnošću. Ona nam daje jezične podatke, ali u isto vrijeme i informaciju o tim podacima.

Podaci i informacija iz podataka na slici nisu ista stvar, jer scena (tj. podaci) može dovesti do raznih informacija, a te informacije nisu dane u podacima. Dakle tzv. informacija ili zaključak je zapravo interpretacija podataka. To da su ta dva tipa pedofili je interpretacija. Oni bi mogli biti i zaljubljeni homoseksualci koji su upravo usvojili curicu i žele pokazati svoju privrženost ili ljubav prema njoj. Ili možda nešto drugo.

Drugim riječima, možemo doći do različitih informacija o podacima. Čak kad bismo prihvatili da su podaci i informacija o tim podacima *u slici* (ili *u je-*

²⁰ Vidi Devitt 2006b: 109–10. O problemu i razlikovanju gramatikalnosti i prihvatljivosti vidi diskusiju u: Culbertson & Gross 2009; i Culbertson & Gross 2011.

zičnoj sposobnosti), informacija o slici ili o jezičnoj sposobnosti nije u slici ili u jezičnoj sposobnosti. Kompetencionalistov argument je postavljen krivo i ne razlikuje predmet o kojemu se govori s raspravom o tomu predmetu.

I konačno psiholozi koji proučavaju intuicije kažu: „Jasno je da su intuitivni sudovi metajezični sudovi. Predmet suda o gramatikalnosti: *Rečenica 'John lives in town' je dobar engleski* je jezični predmet (*rečenica R*) i sud o njoj kao o jezičnom predmetu“ (Levelt 1974: 8). Jednostavno i jasno rečeno. Evo još jednog navoda: „[...] lingvist ili informant koji razmatra je li rečenica gramatička pokušava zamisliti neku stvarnu situaciju 'primarne' upotrebe kako bi odlučio može li se takva rečenica 'reći', tj. je li dobra. Intuicije su naknadno razmišljanje na primarnu upotrebu“ (Levelt 1972: 22). Levelt isto tako upozorava na činjenicu da „u literaturi ne postoje nikakvi argumenti koji bi govorili u prilog tezi da jezične intuicije otkrivaju jezičnu sposobnost koja stoji u osnovi“ (1972: 23), i tako naglašava, suprotno onome u što vjeruje kompetencionalist, da intuicije ne „teku“ direktno iz jezične sposobnosti, one nisu autput jezične sposobnosti.²¹ Činjenica da su autput jezične sposobnosti rečenice, a intuicije sudovi o tim rečenicama jest upravo ono što tvrde psiholozi i ordinaristi. Kompetencionalist nije u pravu jer su „jezične intuicije neka vrsta ponašanja a ne vidoviti prozor u jezičnu sposobnost“ (Levelt 1972: 33).*

Literatura

- Culbertson, J. i Gross, S. (2009), „Are Linguists Better Subjects?“, *British Journal for the Philosophy of Science* 60: 721–736.
- Culbertson, J. i Gross, S. (2011), „Revisited Linguistic Intuitions“, *British Journal for the Philosophy of Science* 62: 639–656
- Devitt, M. (2006a), „Intuitions in Linguistics“, *British Journal for the Philosophy of Science* 57: 481–513.
- Devitt, M. (2006b), *Ignorance of Language*, Oxford: Clarendon Press.

²¹ Još jedan navod iz Levelt et al.: „Linguistic intuitions became the royal way into an understanding of the competence which underlies all linguistic performance. However, if such a linguistic competence exists at all, i.e. some relatively autonomous mental capacity for language, linguistic intuitions seem to be the least obvious data on which to base the study of its structure. They are derived and rather artificial psycholinguistic phenomena which develop late in language acquisition [...] and are very dependent on explicit teaching and instruction. They cannot be compared with primary language use such as speaking and listening (italik moj). The empirical domain of Chomskian linguistics is linguistic intuitions. The relation between these intuitions and man's capacity for language, however, is highly obscure“, 1977: 89.

* Ovo je proširena verzija referata iznesenog na kursu dubrovačkog IUC centra 2009. (vidi literaturu). Zahvaljujem sudionicima kursa na raspravi. Naročito me zadužio Michael Devitt, koji je pročitao dijelove referata na engleskom, dao vrijedne primjedbe i ispravio nejasnoće. No da nije bilo beskrajnih diskusija s Nenadom, ovaj članak ipak ne bi ugledao svjetlo dana.

- Devitt, M. (2006c), „Defending 'Ignorance of Language': Responses to the Dubrovnik Papers“, *Croatian Journal of Philosophy*, VI: 571–606.
- Devitt, M. (2008a), „Explanation and Reality in Linguistics“, *Croatian Journal of Philosophy* VIII: 203–31.
- Devitt, M. (2008b), „Methodology in the Philosophy of Linguistics“, *Australasian Journal of Philosophy*, 86: 671–684.
- Devitt, M. (2010a), „What 'Intuitions' Are Linguistic Evidence?“, *Erkenntnis*, 73: 251–264.
- Devitt, M. (2010b), 'Linguistic Intuitions Revisited', *British Journal for the Philosophy of Science* 61: 833–65.
- Devitt, M. (2011), „Methodology and the Nature of Knowing How“, *Journal of Philosophy* CVIII, br. 4: 205–219.
- Fitzgerald, G. (2010), „Linguistic Intuitions“, *British Journal for the Philosophy of Science*, 61: 123–60.
- Jutronić, D. (1994), „Knowledge of language“, *Acta analytica*: 91–104.
- Jutronić, D. (2009), „Competence and linguistic intuitions“, Referat predstavljen na kursu „Filozofija lingvistike“ u Dubrovniku na IUC 2009.
- Levelt, J. M. W. (1972), „Some Psychological Aspects of Linguistic Data“, *Linguistische Berichte* 17: 18–30.
- Levelt, J. M. W. (1974), *Formal Grammars in Linguistics and Psycholinguistics*, Vol. III Psycholinguistic Applications, The Hague: Mouton.
- Levelt, J. M. W. et al. (1977), „Grammaticality, paraphrase and imagery“, U S. Greenbaum (ed.) *Acceptability in Language*, The Hague: Mouton.
- Matthews, J. R. (2006), „Could Competent Speakers Really Be Ignorant of Their Language?“, *Croatian Journal of Philosophy*, VI: 457–67.
- Matthews, J. R. (2008), „Linguistic Intuitions and Linguistic Competence“, Referat predstavljen na kursu Filozofija lingvistike u Dubrovniku na IUC 2008.
- Mišćević, N. (2006), „Intuitions: The Discrete Voice of Competence“, *Croatian Journal of Philosophy*, VI, 523–548.
- Mišćević, N., „Competent Voices: A Theory of Intuitions“, (web) available at <http://oddelki.ff.uni-mb.si/filozofija/en/festschrift>.
- Pietroski, P. (2008), „Think of the Children“, *Australasian Journal of Philosophy*, 86: 657–669.
- Pereplyotchik, D. (2011), „Psychological and Computational Models of Language Comprehension: In Defense of the Psychological Reality of Syntax“, *Croatian Journal of Philosophy*, XI: 31–73.
- Rey, G. (2006), „Conventions, Intuitions and Linguistic Inexistents: A Reply to Devitt“, *Croatian Journal of Philosophy*, VI: 549–69.
- Schütze, T. C. (1996). *The Empirical Base of Linguistics: Grammaticality Judgments and Linguistic Methodology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, C. B. (2006), „Why We Still Need Knowledge of Language“, *Croatian Journal of Philosophy*, VI: 431–456.
- Textor, M. (2009), „Devitt on the Epistemic Authority of Linguistic Intuitions“, *Erkenntnis*, 71: 395–405.

Šta je crveno, ako nije svetlost talasne dužine 630–740 nm?

MILJANA MILOJEVIĆ,
FILOZOFSKI FAKULTET (UNIVERZITET U BEOGRADU)

Uvod

U istoriji ljudske misli postoje pitanja koja iznova i neumorno izranjaju i zahtevaju definitivne odgovore ne bi li se naše nedoumice povodom nekih nama uvek bliskih tema zauvek rešile. Međutim, definitivnih odgovora na njih još uvek nema, što nas ne sprečava da i dalje tragamo za njima i da time obogaćujemo filozofsku misao uopšte. Neka od tih pitanja su svakako i šta su boje i na šta su osećaji boja usmereni, da li su to objektivno postojeći objekti ili subjektivne predstave, šta znači kada kažemo da je neka slika prijatna, da li je ona to sama po sebi ili smo mi samo svesni sopstvenih emocija – ova i slična pitanja možemo podvesti pod jedno opštije, pitanje šta su to sekundarni i tercijarni kvaliteti, tj. kakav je njihov ontološki status. Prvi koji je u jasnoj formi izložio bar deo ovog pitanja koji se odnosi na sekundarne kvalitete¹ bio je Džon Lok. Ovo pitanje se otvara još u antici, npr. kod antičkih atomista, koji su tvrdili da postoje samo atomi i praznina, dakle, ne i sekundarni kvaliteti, mada zbog nepostojanja odgovarajućih pojmova subjektivnosti i objektivnosti njihov odgovor na pitanje o ontološkom statusu sekundarnih kvaliteta ostaje nezadovoljavajuće uobličien. Lok u *Ogledu o ljudskom razumu* razlikuje sekundarne od primarnih kvaliteta, gde su primarni kvaliteti oni koje predmeti poseduju nezavisno od subjekta koji ih opaža, kao što su protežnost, kretanje, oblik itd., a sekundarni kvaliteti su izvesne moći predmeta, i to moći da proizvedu određene ideje u nama; kakve su boje, ukusi, mirisi i sl. (Lok 2007: 287–290). Ono što je presudno za određenje sekundarnih ideja je njihova odlika da naše ideje sekundarnih kvaliteta ne liče

¹ Lok je takođe govorio o tercijarnim kvalitetima, ali ih je razumevao na unekoliko drugačiji način, odnosno kao moći koje ima jedna supstancija da utiče na drugu, npr. moć vatre da topi vosak. Tercijarni kvaliteti u našem kontekstu su kvaliteti poput prijatno ili neprijatno, zastrašujuće ili privlačno itd. Može se reći da oni zavise od sekundarnih kvaliteta onako kako sekundarni zavise od robusnih primarnih kvaliteta. Na primer, kolač je primamljiv ili privlačan zahvaljujući svojem mirisu, boji i ukusu.

na one moći koje ih u nama proizvode, što nije slučaj s primarnim kvalitetima. Ovim distinkcijama uređeno je tlo za potonje debate koje su se ticale realiteta sekundarnih kvaliteta, pa time i ove naše, koja je smeštena u okvire naturalističkih teorija reprezentacija.

Dakle, ukoliko na naše prvo pitanje o sekundarnim i tercijarnim kvalitetima, pitanje njihovog ontološkog statusa, odgovorimo u Lokovom maniru, to jest, da idejama o sekundarnim kvalitetima ne odgovara ništa nalik njima što bi imalo onu vrstu egzistencije koju uobičajeno pripisujemo predmetima koje možemo susresti u našoj okolini, nameću se druga pitanja na koja nije nimalo lako odgovoriti. Naime, ukoliko se za svojstva koja su reprezentovana pojmovima o neprimarnim kvalitetima ne može reći da objektivno postoje, već da u nekom smislu zavise od našeg mišljenja, postavlja se pitanje da li sekundarni i tercijarni kvaliteti mogu uopšte biti reprezentovani, odnosno da li je moguće pomiriti naturalističke teorije reprezentacije i subjektivizam ili dispozicionalizam² povodom sekundarnih i tercijarnih svojstava. Dalje, ukoliko odgovor na ovo pitanje glasi da oni ne mogu biti reprezentovani u zadovoljavajućem smislu ovog pojma, pod subjektivističkim i dispozicionalističkim pretpostavkama, na koji bismo onda način mogli govoriti o semantičkom sadržaju pojmova koji ih izražavaju, odnosno da li bi ovo značilo da naši uobičajeni pojmovi i termini koji ih označavaju nemaju ekstenziju u bilo kom supstancijalnom smislu?

Stoga, ono što će nas prevashodno zanimati u ovom tekstu jeste pitanje da li sekundarni i tercijarni kvaliteti mogu postojati u formi koja je podložna reprezentovanju, kako bismo uz pretpostavke naturalističke teorije reprezentacije i odgovarajućeg shvatanja semantičkog sadržaja uspeali da pružimo zadovoljavajuće rešenje problema sadržaja pojmova koji se odnose na neprimarne kvalitete. Nenad Mišćević se bavi upravo ovim pitanjima u tekstu „Secondary and tertiary qualities: semantics and response-dependence“ i pruža jedan od mogućih odgovora, koji će biti izgrađen na dispozicionalističkim linijama. Ipak, pre nego što predemo na pozitivne zaključke koje Mišćević izlaže i moguće dopune ovom predloženom stanovištu, trebalo bi da sagledamo distinkcije koje su od presudne važnosti za bavljenje ovom temom.

1. Standardne teorije reprezentacije i dispozicionalizam

S obzirom na formu u kojoj su reprezentovani, o reprezentacijama neprimarnih kvaliteta možemo govoriti na dva načina to jest oni mogu biti reprezentovani iskustveno kao neposredne mentalne reakcije, ali takođe možemo govoriti o

² Dispozicionalizam pretpostavlja usvajanje srednjeg puta i zastupa gledište da ovi kvaliteti, iako nisu objektivno postojeći u navedenom smislu, ipak jesu dispozicije samih objekata da u nama proizvode odgovarajuće reakcije, te pojmovi i njihovi sadržaji zavise od reakcije posmatrača na njih, a sami kvaliteti zavise od mišljenja.

pojmovnim reprezentacijama (Miščević 1997: 363), koje će za naše potrebe biti mnogo zanimljivije. Ova distinkcija će nam biti od veće važnosti kada budemo govorili o pojmovnom sadržaju i semantičkim implikacijama. Dalje, pokušaje odgovora na pitanje kakav je ontološki status neprimarnih kvaliteta možemo podeliti u tri glavne grupe: subjektivističke, objektivističke i dispozicionalističke. Svaka od ovih grupa odgovora pati od posebnih problema različite prirode. Ukoliko prihvatimo subjektivističko gledište da sekundarna i tercijarna svojstva ne postoje objektivno već da su samo delovi naših subjektivnih doživljaja, onda bi naši pojmovi o bojama, ukusima, mirisima, prijatnostima i sl. bili iluzorni i u širem smislu reči nereferencijalni, zapravo se ne bi odnosili na intersubjektivno dostupne objekte. Ako sa druge strane pretpostavimo objektivističko stanovište, onda moramo biti u mogućnosti da odredimo odgovarajuće, a posebno jedinstvene³, realizatore ovih kvaliteta, što se pokazalo kao izuzetno teško. Opet, ako usvojimo poziciju da su sekundarni i tercijarni kvaliteti dispozicije objekata i situacija da proizvedu odgovarajuću reakciju kod normalnog kognitivnog subjekta, otvara se pitanje kako pomiriti dispozicionalističko shvatanje s naturalističkim teorijama reprezentacionog sadržaja.

Pogledajmo sada ukratko šta standardne teorije reprezentacija podrazumevaju. Prema minimalnom standardnom stanovištu prvi uslov koji reprezentacije moraju da zadovolje kako bi zaslužile svoje ime jeste da *kovariraju* sa objektima koje reprezentuju. Jezgro minimalne standardne teorije reprezentacije možemo pronaći u teorijama detekcije ili indikacije koje akcenat stavljaju pre svega na objekte koji na kauzalni ili informacioni način utiču na reprezentacije njih samih. Reprezentacije su uzrokovane objektima koje reprezentuju i ovi objekti su po pretpostavci nezavisni od mišljenja i samim tim ovakva shvatanja favorizuju robusna primarna svojstva kao reprezentanda. Čini se da usvajanjem ovakvog shvatanja reprezentacija, a s obzirom na naše početno pitanje o pomirenju ovakvog shvatanja sa subjektivističkim i/ili dispozicionalističkim teorijama neprimarnih kvaliteta, moramo da prihvatimo i argument ovakvog tipa:

- 1) Moguće je detektovati samo robusna svojstva, to jest svojstva koja su nezavisna od mišljenja⁴.
- 2) Sekundarna i tercijarna svojstva nisu robusna, to jest nisu nezavisna od mišljenja.
- 3) Sekundarna i tercijarna svojstva nije moguće detektovati.
- 4) Detekcija je nužan uslov reprezentacije.
- 5) Sekundarna i tercijarna svojstva nije moguće reprezentovati.

³ O zahtevu za jedinstvenošću baze realizacije biće reči nešto kasnije u tekstu.

⁴ Mišljenje u ovom kontekstu ne znači kognitivnu aktivnost propozicionalne strukture, već bilo kakvu mentalnu aktivnost koja može biti i predpojmovna ili nepojmovna. Možda bi termin „duh“ više odgovarao navedenoj formulaciji, ali se autor odlučio za termin „mišljenje“ zbog brojnih neodgovarajućih konotacija koje „duh“ nosi sa sobom.

Takođe, pored ovog antireprezentacionalističkog zaključka o neprimarnim svojstavima, može se izvesti i labaviji zaključak da će ova svojstva usled svoje zavisnosti od subjekta koji ih reprezentuje najverovatnije morati da budu određena kao iluzorna.

Ukoliko želimo da izbegnemo ovakav zaključak, koji sledi iz subjektivistički formulisane premise 2, a zbog privrženosti shvatanju da je ova svojstva ipak moguće reprezentovati i da je semantički sadržaj pojmova koji ih izražavaju određen njihovom reprezentacijom – onda su nam otvorena najmanje dva puta. Prvi bi se sastojao u jednostavnoj negaciji premise 2, dok drugi neće u potpunosti odricati svaki uticaj subjekta u konstituciji ovih svojstava, ali će osporavati pretpostavljeni pojam detekcije te će osporavati premisu 1. Prvi put slede objektivisti, među kojima možemo izdvojiti Freda Dreckea (Fred Dretske), dok drugi otvara prostor za izgradnju dispozicionalističke teorije neprimarnih svojstava kojom će se baviti Mišćević. Naravno, reprezentacionizam povodom sekundarnih i tercijarnih svojstava može se braniti i osporavanjem premise 4, o čemu će biti reči kasnije u tekstu. Za sada je dovoljno napomenuti da navedenim teorijama reprezentacionog sadržaja preti prigovor da se na ovakav način – izostavljanjem kauzalne veze između reprezentacija i reprezentanda – gubi veza predstava i sveta.

2. Objektivizam, dispozicionalizam i pojam detekcije

Dakle, ukoliko prihvatimo goreopisano standardno shvatanje reprezentacija i pretpostavimo da su i sekundarni i tercijarni kvaliteti ipak reprezentovani usled postojanja nekog kauzalnog mehanizma detekcije, onda će nam se kao najjednostavnije rešenje ontološkog statusa neprimarnih svojstava učiniti usvajanje neke objektivističke varijante. Ipak, problem koji je već nagovešten a koji se u ovom slučaju, pojavljuje jeste nemogućnost potpunog određenja takvih svojstava kao robusnih i zbog toga zagovornici ovakve linije argumentacije teže da ova svojstva ne specifikuju već da ih otvoreno definišu preko funkcija koje vrše. Pa tako Drecke u *Naturalizing the mind* kaže da je „boja kojegod svojstvo koje sposobnost viđenja boja ima kao funkciju da detektuje“ [eng. „... color is whatever property it is the function of color vision to detect“ (Dretske: 1995, 93)]. I dalje „da činjenica da toliko različitih uslova uzrokuju u nama iskustvo crvenog ne pokazuje da ono što iskušavamo kada iskušavamo crveno nije neko objektivno svojstvo“. Na sve neugodnosti ovakvog mišljenja ukazaćemo kasnije, za sada je dovoljno da se ukaže na to da bi nas ove pretpostavke vodile priznavanju da postoje objektivna disjunktivna svojstva.

Međutim, čemu nas vodi pretpostavka *drugog puta*? Pretpostavka da moramo promeniti gorenavedeni pojam detekcije, to jest da osporimo prvu premisu našeg argumenta koji nas vodi negativnom zaključku kada je posredi mogućnost reprezentacije neprimarnih kvaliteta. Prisetimo se da reprezentacije mogu biti

toga je predloženo da umesto tipa fizičkog događaja za ono što je reprezentovano uzmemo dispozicije okoline i time znatno uprostimo model reprezentovanja, čime dobijamo mnogo plauzibilnije objašnjenje reprezentacije neprimarnih kvaliteta. „SR predstavlja dispoziciju okoline da prouzrokuje reakcije tipa SR kod normalnih posmatrača, i SR manifestuje dispoziciju u predmetu i prima sadržaj putem manifestacije“ (Mišćević 1997: 372). Ovim putem je bitno promenjen pojam detekcije definisan u premisi 1, koja je tvrdila da je moguće detektovati samo robusna svojstva, to jest svojstva koja su nezavisna od mišljenja. Detektovano svojstvo jeste bitno zavisi od mišljenja činjenicom da je sama dispozicija manifestovana reakcijom posmatrača. Novonastalom promenom u pojmu detekcije izbegavamo negativni zaključak o mogućnosti reprezentovanja, ipak, preostaje nam još da preispitamo opštu koherentnost i funkcionalnost ponuđenog stanovišta.

3. Pogrešna reprezentacija

U prethodnoj formulaciji koja definiše odnos dispozicija i reprezentacionih reakcija treba posebno obratiti pažnju na upotrebu sintagme *normalni posmatrač*. Pozivanje na reakciju normalnih posmatrača pre svega omogućava uvođenje pojma *pogrešne reprezentacije* [eng. *misrepresentation*], koji do sada nije bio pomenut. Naime, mogućnost pogrešne reprezentacije je jedan od glavnih kriterijuma koji se u savremenim teorijama reprezentacija uvode kako bi se reprezentacije razlikovale od pukih prezentacija. Ukoliko zastupamo neko od „tradicionalnih“ shvatanja reprezentacija, a to bi značilo neko od kauzalnih objašnjenja mentalnih reprezentacija čiji je glavni kriterijum za pripadništvo ovoj grupi entiteta kovarijacija, onda se suočavamo s problemom predstavljanja ili reprezentovanja koje se odvija u odsustvu predmeta koji tipično izaziva odgovarajuću reakciju u vidu predstave. Suočeni s problemom odakle i kako reprezentacije dobijaju svoj sadržaj, konstituisan od apstraktnih objekata, naturalistički orijentisani filozofi su prirodan izlaz pronašli u kauzalnim relacijama koje opstoje između reprezentovanog i reprezentacije. Među najznačajnijim predstavnicima ovakvog pristupa određivanju sadržaja reprezentacija svakako su Fodor, Drecke i Milikanova. Bez obzira na razlike među ovim različitim stanovištima, svima im je zajedničko da je sadržaj mentalnih reprezentacija konstituisan informacijama koje one nose o onome što ih prouzrokuje. Glavni problem je što se ovako definisane reprezentacije proširuju na mnogo toga drugog što tipično ne bismo nazvali reprezentacijama (u smislu koji odgovara mentalnim reprezentacijama), dok sa druge strane mnogo toga što tipično nazivamo reprezentacijama ne bi moglo da izdrži ovaj test. Tako, na primer, stanja termometara ili barometara zadovoljavaju kriterijume pouzdane kovarijacije i nošenja informacija o onome što ih tipično uzrokuje, odgovarajućim temperaturama i pritiscima iz okoline, ali za ova stanja ne bismo bili spremni da kažemo da poseduju reprezentacioni sadržaj odgovarajućeg tipa.

Još bitnije, ovakva stanovišta u svojim osnovnim formama nisu u stanju da objasne fenomene pogrešne reprezentacije, kada mislimo da vidimo konja ali zapravo gledamo u kravu u mraku, ili reprezentacije u odsustvu njenog tipičnog uzroka, kada se na primer prisećam izgleda moje sestre, koji počivaju na mogućnosti da reprezentacije reprezentuju ono što ih zapravo nije uzrokovalo.

Kako bi se ovi izuzetno bitni problemi rešili, išlo se u više pravaca. Pokušalo se način na koji reprezentacije dobijaju svoj sadržaj opisati funkcionalno, pa su tako nastale teorije o pojmovnim ulogama kakva je Harmanova (1973), čime se osporava premisa 4 našeg argumenta. Prema ovim teorijama, sadržaj koji nose reprezentacije utemeljen je uz pomoć relacija koje pojedine reprezentacije imaju sa ostalim reprezentacijama. Međutim, iako je ovakvim raskidanjem krutih kauzalnih veza koje su igrale ulogu u određivanju sadržaja omogućena *pogrešna reprezentacija*, javili su se novi problemi od kojih je najbitniji taj što je ovakvim shvatanjem izgubljena veza reprezentacija sa svetom, pa time i istinom. Dalji pokušaji su se sastojali u takozvanim dvofaktornim teorijama, Lora, Lajkana i Bloka (Loar, Lycan, Block), koje su pokušale da nedostatke prethodnih teorija nadomeste tako što će kombinovati dobre strane oba navedena pristupa. Ipak, ovakvom strategijom se suprotstavljenost kauzalno-informacionih i funkcionalističkih teorija internalizovao i postao nepremostiv jaz unutar novonastale teorije. Najnoviji pokušaji formulisanja koherentne teorije reprezentacija usredsređuju se na Hugelandov (Haugeland 1991: 62–3) zahtev da reprezentacije moraju biti „odvojive“. Endi Klark (Klark 1997: 144) zgodno rezimira ovaj uslov: „Sistem se posmatra kao sistem koji koristi reprezentacije samo u sledećem slučaju: On mora da koordinira svoja ponašanja sa osobinama okoline koje nisu uvek 'pouzdana prisutne u sistemu'. On izlazi na kraj sa takvim slučajevima tako što poseduje nešto drugo što *stoji umesto* tih odlika i tako upravlja ponašanjem. To *nešto drugo* je deo opštije reprezentacione šeme koja omogućava da se *stajanje umesto* sistematski odvija i koja dopušta raznovrsnost povezanih stanja“ (prev. M. M.). Kriterijum odvojivosti može imati slabije i jače čitanje u zavisnosti da li, kao prema Klarku, reprezentacije moraju biti aktuelno *odvojene* ili *odvojive* ili je, kao prema Grašu (Grush), dovoljno da se *ponašaju* kao *odvojive*. U svakom slučaju tradicionalne kauzalne teorije ne ispunjavaju ovaj uslov, a rešavanje ovog problema se vodi na više frontova – kroz davanje novih teorija o određivanju sadržaja reprezentacija, ali i kroz pružanje fizikalnih hipoteza o mogućnosti realizacije entiteta koji bi zadovoljavali ovakav kriterijum (Graš 1997; 2004). Ipak, jaki kriterijum *odvojivosti* možemo za sada ostaviti po strani, jer kao što neki autori tvrde, na primer Entoni Čemero (Anthony Chemero), on nas skoro izvesno vodi antireprezentacionističkim kognitivnim teorijama, a možemo izraziti sumnju da je ovakav uslov i postavljen ne bi li se takve radikalne teze opravdale.

Stoga, možemo se sada vratiti kauzalnim teorijama reprezentacija i njihovim pokušajima da reše problem *pogrešne reprezentacije*, s mirnim uverenjem da smo bar u načelu pregledali ponuđene alternative. Jedan od pokušaja da se reši problem pogrešne reprezentacije u okvirima kauzalnog shvatanja sadržaja

reprezentacija je Fodorov uslov asimetrične zavisnosti, koji ukratko može da se objasni na primeru „krave u mraku i konja“. Naime, ukoliko želimo da objasnimo zašto reprezentacijski pojam „konj“ znači konja, a ne konja ili kravu u mraku, čak iako se u nama pouzdano javlja reprezentacija konja kada posmatramo krave u mraku na način koji se poziva samo na kauzalne relacije, možemo kao Fodor da prihvatimo da su relacije između uzrokovanja „konja“ u prisustvu konja i uzrokovanju „konja“ u prisustvu krava u mraku asimetrične. Odnosno, javljanje „konja“ u prisustvu krave u mraku je zavisno od javljanja „konja“ u prisustvu konja, ali ne i obratno. Drugi pokušaj objašnjenja mogućnosti pogrešne reprezentacije, kao bitnog reprezentacijskog uslova pod uslovima kauzalnog shvatanja određenja sadržaja reprezentacija, zasniva se na teleološkom shvatanju reprezentacionih relacija. Teleološke teorije (Milikan, Drecke) vide sadržaj reprezentacija kao ustanovljen mehanizmima za proizvodnju reprezentacija koji za to imaju izabranu funkciju. Ovakva shvatanja, dakle, uvodeći pojam funkcije, oslobađaju prostor za felerično funkcionisanje i samim tim za pogrešno reprezentovanje. Tako, reprezentacija konja koja je uzrokovana kravom u mraku ne znači kravu ili „konja ili kravu“, jer mehanizam za proizvodnju tog tipa reprezentacija nema funkciju da detektuje krave već konje, a sam mehanizam je ovu funkciju stekao učenjem ili evolutivnim putem. Kada mehanizam koji ima funkciju da proizvodi reprezentacije konja reaguje na krave u mraku, on ne funkcioniše kako treba.

4. Dispozicionalizam i pogrešno reprezentovanje

Sada konačno možemo da se vratimo tvrdnji o proizvođenju odgovarajućih reakcija kod normalnih posmatrača. Naime, Mišćević tvrdi da „SR predstavlja dispoziciju okoline da prouzrokuje reakcije tipa SR kod normalnih posmatrača, i SR manifestuje dispoziciju u predmetu i prima sadržaj putem manifestacije“ (Mišćević 1997: 372). Ovaj manevar s jedne strane izbegava probleme koje objektivizam ne može lako da zaobiđe. To su pre svega mnogostruke objektivne okolnosti koje uzrokuju jedinstveni tip reprezentacija i pitanje određivanja jedinstvene objektivne baze koja uzrokuje predstave, i na koju su potom predstave usmerene, te se na njih odnosi semantički sadržaj reprezentacija, jer umesto fizičkih uzroka uvode jedinstvene dispozicije. Ipak, sa druge strane, on pati od istih bolesti kao i objektivističke kauzalne teorije jer zadržava ključnu kauzalističku pretpostavku o kovarijaciji između reprezentacija i reprezentanda. Ovo bi značilo da i dispozicionalista mora da odgovori na pitanje mogućnosti pogrešne reprezentacije. Čini se da autor naslućuje ovaj problem i da zato uvodi normativni pojam normalnog posmatrača, jer pogrešna reprezentacija onda može biti opravdana mogućnošću da posmatrač u nekom smislu nije normalan. Razmotrimo slučaj u kojem okolina može imati dispoziciju da u normalnom posmatraču proizvede reakciju x, ali da uprkos tome naš posmatrač proživljava reakciju y. U ovom slučaju bi, prema definiciji reakcije na određene dispozicije, morali da kažemo

da naš posmatrač nije normalan, šta god za sada *normalan* značilo, i da je ovo slučaj pogrešne reprezentacije omogućen *nenormalnošću* posmatrača. Međutim, problem nastaje upravo kada je s posmatračem sve u redu, kada ima reakcije koje i drugi posmatrači imaju u istim uslovima, to jest kada je on normalan. Ukoliko je domen određene dispozicije proširen toliko da uključuje sve slučajeve u kojima normalan posmatrač ima odgovarajuću senzaciju ili predstavu, problem pogrešne reprezentacije za dispozicionalistu poprima pogubne konsekvence. Ako okolina u kojoj se nalazi krava u mraku ima dispoziciju da proizvede u nama reprezentaciju koja je tipično uzrokovana delovima okoline koja sadrži konje, te ako je dispozicija okoline ta da proizvede reakciju x i reakcija x se i javlja kod posmatrača, onda se gubi semantička veza između reprezentacije konja i stvarnih konja i vraćamo se problemu disjunktivnog sadržaja reprezentacije (zapravo da je sadržaj reprezentacije konja – konj ili krava u mraku, to jest jedinstvena dispozicija ovih da proizvedu određenu reprezentaciju, čime se gubi intuitivna pretpostavka da kada govorimo o konjima mislimo samo na konje a ne i na krave u mraku). Dispozicionalista je svodeći mnoštvo fizičkih uzroka koji uobičajeno proizvode odgovarajuće reakcije kod *normalnih* posmatrača na jedan *dispozicionalni uzrok*, zasigurno nevoljno, pustio u svoje dispozicije i one slučajeve koje bismo svakako želeli da izbegnemo u kauzalnoj teoriji opažanja.

Može se prigovoriti da su ovakvi slučajevi pogrešne reprezentacije mogući samo kada su robusna svojstva posređi, te da ne važe za sekundarne i tercijarne kvalitete. Kada opažam travu kao crvenu zbog posebnog osvetljenja, reći će se da ja zaista opažam crveno, jer imam oset crvenog a ne zelenog. Ipak, ukoliko želimo da zadržimo intuiciju da su boje, mirisi, ukusi, prijatnosti itd. u bilo kom smislu svojstva ili dispozicije okoline, a ne naših mentalnih stanja, moramo razdvojiti njihove osete od njih samih i dopustiti da je prethodni primer primer pogrešne reprezentacije. Tako će iskaz „Činilo mi se da je trava crvena, ali je zapravo zelena“ biti konzistentan. Okolina može imati dispoziciju da u nama proizvede predstavu crvenog i ona se manifestuje u reakciji posmatrača, ali okolnosti u kojima ona zaista i proizvodi predstavu crvenog mogu biti toliko udaljene od *normalnih* okolnosti u kojima se u nama javlja normalna reakcija na crveno – da se veza između manifestovane dispozicije i uobičajenih okolnosti u kojima se javlja gubi, a na isti način se gubi i veza između semantičkog sadržaja koji je određen manifestacijom i sveta na koji se odnosi. Naravno, dispozicionalista može reći da njega ne interesuju posebne okolnosti već upravo ova jedinstvena dispozicija i tu će videti svoj izlaz. Ipak, ukoliko želi da kaže nešto više o uslovima koji ostvaruju određene dispozicije, moraće da se složi da mnogi od tih uslova neće zadovoljavati željenu semantičku vezu između određenih pojmova i njihovih uzroka, jer bi u suprotnom završio u subjektivističkom taboru usled oslabljene veze sa svetom. Ovaj problem gubitka odgovarajuće veze nastaje zbog definisanja dispozicija preko tipičnih reakcija, međutim, reakcije nisu uvek odgovarajuće. Isti problem se javlja iz sličnih razloga i u klasičnim kauzalnim teorijama jer je sadržaj reprezentacije određen kao „šta god“ što uzokuje reprezentaciju o kojoj je reč, te je opet jedini

kriterijum na strani reakcije posmatrača. Iz tog razloga jednostavno pozivanje na *normalnog* posmatrača kao eventualni odgovor na pitanje pogrešne reprezentacije – koje bi onda bilo preusmereno na „nenormalnog“ posmatrača, odnosno pogrešna reprezentacija bi bila moguća samo ukoliko posmatrač nije normalan (makar u slučaju da normativno pitanje *normalnosti* može imati naturalizovan odgovor) – neće biti zadovoljavajuće jer će ili *ad hoc* pretpostavljati da posmatrač nije normalan svaki put kada budemo dobili nezadovoljavajući rezultat u pogledu veze između pojma i njegove referencije ili će u slučajevima kada se složimo da je posmatrač normalan dobiti nezadovoljavajuće odnose između reprezentacije i reprezentovanog entiteta, u ovom slučaju određene dispozicije, koja će se javljati kako u *normalnim* okolnostima tako i u onim koje nećemo smatrati relevantnim za proizvođenje određenih reprezentacionih reakcija. Zapravo, dispozicionalista se nalazi u još nezavidnijem položaju od klasičnog teoretičara kauzalne reprezentacije jer je prikovan za jedan nerazlučivi entitet, jedinstvenu dispoziciju umesto različitih fizičkih uzroka, koja se manifestuje u različitim, povoljnim i nepovoljnim, okolnostima, tako da se na prvi pogled čini da neće uspeti da na zadovoljavajući način razdvoji slučajeve ispravne od pogrešne reprezentacije. Sada se ukazuje da za dispozicionalistu nije bitna samo normalnost subjekta već i *normalnost okoline*, te *normalnost jedinstvene dispozicije* i da na neki plauzibilan način on mora da specifikuje zašto je određena dispozicija relevantnija u proizvođenju određene predstave u određenom slučaju, npr. dispozicija proizvođenja predstave konja u slučaju kada je konj zaista prisutan i onda kada se ona javlja u prisustvu slabo vidljivih krava ili dvodimenzionalnih isečaka konja ili verno urađenih robotskih replika konja. Mišćević na nekoliko mesta i sam upućuje na dodatni uslov da i okolnosti moraju biti takođe normalne, međutim, nedostaje dalja specifikacija uslova normalnosti, koji nisu bili meta pitanja.

5. Teleološka dopuna dispozicionalističkom shvatanju

Imajući ovo u vidu, moguće je predložiti sledeći amandman kauzalnom dispozicionalističkom shvatanju određivanja sadržaja reprezentacionih struktura koje se posebno tiču sekundarnih i tercijarnih kvaliteta. Dopuna ovom shvatanju bi se sastojala u uključivanju objašnjenja mehanizama koji proizvode reprezentacije i njihovih funkcija, a koja bi bila bitno teleološki formulisana. Odgovarajuće dispozicije bi na taj način mogle da budu dovoljno *suzene* kako ne bi uključivale slučajeve u kojima bi se semantički sadržaj reprezentacija razdvajao od odgovarajućih stvarnih okolnosti, čime bi bila izgubljena veza sa svetom i istinom. Na ovaj način bi možda bilo moguće iskoristiti najbolje iz oba sveta.

Određivanjem sadržaja reprezentacija na dispozicionalistički način, to jest usvajanjem pretpostavke da se reprezentacije sekundarnih i tercijarnih kvaliteta ne odnose na objektivne fizičke okolnosti ili svojstva, već na dispozicije okoline

da u nama proizvede odgovarajuće reakcije – uspevamo da rešimo problem disjunktivne prirode reprezentacionalnog sadržaja kojim se narušava suštinski važna intuicija da se naši pojmovi odnose na posebne entitete, a ne na entitet $x_1 \vee x_2 \vee \dots \vee x_n$. Sa druge strane usvajanjem teleološke pretpostavke postizemo da dispozicije odredimo na takav način koji će očuvati odgovarajuću semantičku vezu između reprezentacija i reprezentanda. Teleološko objašnjenje mehanizama koji povezuju reprezentacije s predmetima reprezentovanja možemo preuzeti od Milikanove ili samog Dreckea. Milikanova je u svojem dugogodišnjem radu nastojala da naturalizuje normativnost koja se javlja pre svega u objašnjenjima semantičkih veza između pojmova ili reprezentacija i njihovih objekata referencije, sa kojom smo se i mi suočili na prvom koraku pokušaja definisanja sadržaja reprezentacija, odnosno definisanja dispozicija koje se manifestuju u odgovarajućem reprezentovanju gde smo se pozivali na *normalnost* posmatrača. Na početku njene čuvene knjige *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*, ona čak tvrdi da joj je cilj da „razjasni, odbrani i ukaže na neke od implikacija biološkog rešenja problema normativnosti“ (Millikan 1995: 10). Opšte objašnjenje koje Milikanova predlaže uspeva da se izbori kako s normalnošću posmatrača tako i s normalnošću okoline koristeći pojam ispravne ili odgovarajuće funkcije [eng. *proper function*]. Ispravne funkcije su normativno određene tako što stvar koja poseduje ispravnu funkciju *treba da* izvrši izvesnu funkciju. Ipak, ova normativnost je naturalistički, deskriptivno objašnjena uz pomoć evolucije i adaptivnosti, tako da ne predstavlja nesvodivi deo naturalističke teorije značenja. Svi biološki entiteti poseduju određene funkcije koje mogu biti nazvane *ispravnim*, a koje se razvijaju evolutivnim putem. One nisu ništa drugo do aktivnosti živih bića u okolini koje su obezbedile njihovu sopstvenu reprodukciju, što znači da su to funkcije čije bi odsustvo uzrokovalo izumiranje vrste kao takve. Na takav način treba, prema Milikanovoj, posmatrati i lingvističke i mentalne entitete, odnosno njihov sadržaj. Dakle, sadržaj nije nešto što je intrinzično povezano s njima, niti u bilo kakvoj kauzalnoj vezi s njima, već je on konstituisan ne njihovim sopstvenim moćima već onim što bi entiteti trebalo da budu u mogućnosti da učine a u tome možda ne uspevaju. Tako oni postaju biološke kategorije koje su bitno pogrešive, jer iako imaju određenu ispravnu funkciju ona ponekad nije ispunjena. Kao što naši organi imaju ispravne funkcije, neki da pumpaju krv, drugi da vare hranu i tako dalje, ali nekada ne uspevaju u tome jer su bolesni ili deformisani, tako i naše reprezentacije nekada ne uspevaju da reprezentuju ono zahvaljujući čemu se one dalje reprodukuju i zahvaljujući čemu mi uspevamo da preživimo i opstanemo (Millikan 2002; Milojević 2011). Bitno je primetiti da teleološko određenje samih dispozicija ne bi samo po sebi bilo dovoljno. Ukoliko bismo rekli da je uloga evolucije i istorijskih okolnosti jedino u favorizovanju ili selekciji izvesnih dispozicija, problem u pitanju ne bi bio rešen, jer bi naša evolutivno selektovana dispozicija u budućem manifestovanju mogla biti povezana sa okolnostima koje nisu prvobitno bile zaslužne za njeno održanje. Zbog toga moramo postaviti dodatni uslov, da određena dispozicija – čije manifestovanje

određuje semantički sadržaj – mora biti i u aktuelnoj vezi sa okolnostima koje su u prošlosti bile zaslužne za njeno selektovanje.

Ovakvo teleološko objašnjenje konstitucije sadržaja reprezentacija, pored toga što omogućava da se problem pogrešne reprezentacije razreši na naturalistički način, takođe može da se posmatra kao prirodna dopuna Mišćevićeve odbrane dispozicija kao odgovarajućih entiteta koji bivaju reprezentovani u slučaju sekundarnih i tercijarnih kvaliteta. Naime, ukoliko se postavi pitanje zašto su nam potrebne reprezentacije ovakvih dispozicija, jer one na kraju nisu posebni objekti u svetu, odgovor koji se prirodno nameće, a koji Mišćević eksplicitno i navodi, jeste da iako mi ne detektujemo na primer boje, u objektivističkom smislu, već samo dispozicije – ovo nam pomaže u detektovanju drugih robusnijih svojstava. Detektovanje pomorandži u krošnjama drveća pomoću vida od izuzetne je važnosti za šimpanze, isto kao što je i viđenje paukova kao zastrašujućih od izuzetne važnosti za većinu životinja pa i nas samih. Ova razmatranja koja ističu biološku funkciju reprezentacije neprimarnih kvaliteta idu u prilog teleološkom shvatanju sadržaja reprezentacija, kao određenog ispravnog funkcijom.

6. Prednosti i nedostaci dopunjenog dispozicionalističkog shvatanja sadržaja reprezentacija neprimarnih kvaliteta

Na kraju možemo razmotriti prednosti dispozicionalističkog shvatanja u odnosu na objektivističko, koje iznosi sam Mišćević, i da li dopuna predložena u ovom tekstu izlaže dispozicionalizam sličnim prigovorima, te da li se na njih može odgovoriti. Dakle, dispozicionalističko shvatanje je ponuđeno kao izvesna izmena klasičnih teorija indikacije i to kada je posredi reprezentacija neprimarnih kvaliteta. U tom smislu postoje dva načina na koji reprezentacija dobija sadržaj:

- u slučaju robusnih kvaliteta nezavisnih od mišljenja kovariranje je osigurano klasičnom indikacijom,
- u slučaju neprimarnih kvaliteta svojstvo koje reprezentacija označava dispozicija je okoline da izazove odgovarajuću reakciju kod normalnog subjekta u normalnim uslovima (Mišćević 1997).

Ovakvo dvostruko shvatanje sadržaja reprezentacija je ponuđeno zbog nemogućnosti klasične teorije indikacije da se izbori s pitanjem odgovarajućih, a posebno jedinstvenih, realizatora ovih kvaliteta.

Drecke je pokušao da odbrani objektivizam u pogledu sekundarnih svojstava. On se slaže da „zeleno“ može da označava veliki broj različitih fizičkih svojstava. Međutim, ukoliko želimo da izbegnemo situaciju u kojoj „zeleno“ reprezentuje izvesno disjunktivno svojstvo, moramo se odlučiti za neki jedinstven fizički opis stanja koji „zeleno“ reprezentuje. Svestan ovoga, kako Mišćević

primećuje, Drecke se odlučuje da za zeleno *kao takvo* odredi upravo početne okolnosti koje su selektovale određeni tip reprezentacije za određeni tip boje i time uvodi teleološki element u klasičnu teoriju detekcije. U selektovanju poseban značaj ima relevantnost stvarnih istorijskih uslova koji favorizuju određene funkcije sistema, pa time i reprezentacijske strukture. Ipak, iako ovakva dopuna svakako unapređuje prvobitno shvatanje i izbegava prigovor koji se odnosi na nužno disjunktivni karakter objektivnih robusnih svojstava koja su reprezentovana u slučaju neprimarnih kvaliteta, ona pati od bar jednog nedostatka.

Naime, ukoliko je korisnost biljaka za ljudski opstanak upravo onaj faktor koji je zaslužan za formiranje reprezentacije zelenog, onda je pravo zeleno samo zeleno biljaka (ostvareno na specifičan biljni način), a svi drugi slučajevi percipiranja zelenog moraju predstavljati slučajeve pogrešne percepcije. Odgovor na ovaj prigovor se može sastojati u naglašavanju nivoa opštosti na kojem govorimo o identifikovanju pravog zelenog. To ne mora biti jedinstvena fizička realizacija, to može biti *tip* fizičke realizacije koji je zasnovan na originalnom zelenom. Međutim, kao i u mnogim drugim slučajevima u kojima se manipuliše nivoima opštosti (dobar primer je funkcionalizam i određivanje nivoa opštosti funkcionalnih uloga u oblasti filozofije duha), postavlja se pitanje kako odrediti *odgovarajući* nivo opštosti. Nažalost, čini se da ne postoji bolji način da se reši ovo pre svega ontološko pitanje od onog koji se poziva na neku vrstu esencijalizma i esencijalnih svojstava. Kako napustiti arbitrarnost izbora a u isto vreme odustati od nivoa fizičkih događaja istovremeno zadržavajući se u okvirima naturalizma?

Drugi prigovor objektivističkom shvatanju se tiče ove poboljšane verzije, koja za vrstu entiteta koja je određujuća za reprezentacionalni sadržaj uzima tip fizičkih realizacija a ne poseban fizički opis određene realizacije neprimarnog svojstva. Zamislivo je da će u budućnosti biti izmišljena farba koja će uzrokovati isti osećaj zelenog kao i originalna zelena, ali koja će biti sasvim različite fizičke prirode, toliko različite da neće spadati ni u tip dosadašnjih uobičajenih realizacija zelenog. Ukoliko ovu novootkrivenu farbu ne proglasimo za zeleno, dolazimo u opasnost da izgubimo vezu između oseta zelenog i zelene boje. Ako sada pogledamo našu dopunjenu verziju dispozicionalnog shvatanja reprezentacionalnog sadržaja izgleda da se isti prigovor može primeniti i na nju. Iako je dispozicija zaslužna za viđenje novootkrivene farbe i trave kao zelenih jedinstvena, naša dopuna koja zahteva da ona bude u vezi sa okolnostima koje su je selektovale nalaže da boju nove farbe ne računamo kao zeleno. Mislim da ovo ne treba smatrati pogubnim nedostatkom iz više razloga: upitno je da li je uopšte fizički moguće da postoje toliko različite okolnosti koje bi imale istu dispoziciju da u posmatraču izazivaju određenu reakciju, čak i ukoliko je ovo moguće i ove okolnosti će nakon izvesnog vremena postati deo selektivnih uslova za upotrebu pojma zelenog, a možemo se odlučiti i za soluciju prema kojoj će ove nove okolnosti zajedno sa starim biti zaslužne za stvaranje novog pojma zelenog. Iako je veza između oseta zelenog i zelene boje od velike važnosti, ako želimo da razlikujemo ova dva fenomena zbog antisubjektivističkih intuicija, moramo pristati

na mogućnost da oni ponekad ne odgovaraju jedno drugom. To se može desiti u sporadičnim slučajevima pogrešne reprezentacije, u sinestetičkim iskustvima, ali isto tako moramo pristati i na mogućnost da oset zelenog odgovara kako zelenom tako i nekim drugim zasada neistraženim fizičkim okolnostima, odnosno njihovim dipozicijama, što bi svakako vodilo izmeni našeg dosadašnjeg pojma zelenog.

Poslednji, treći prigovor objektivizmu tiče se uniformnosti objektivističke teorije reprezentacije. Iako je možda moguće pružiti uniformnu sliku kovarijacije reprezentacije za primarna i sekundarna svojstva, ostaje pitanje na koji način tercijarna svojstva uopšte mogu da reprezentuju robusna svojstva. Dva su moguća odgovora: nezadovoljavajući, da se insistira da i ona reprezentuju fizička svojstva, iako nemamo naučnu potporu koja bi ukazala na fizičku osnovu koja uzrokuje emocionalna svojstva, i taj da je njihov sadržaj obezbeđen projekcijom.

Na kraju možemo samo ukratko ponoviti zašto je dispozicionalističko shvatanje reprezentacionalnog sadržaja superiornije u odnosu na objektivističko u okvirima klasičnih teorija detekcije naturalističkog tipa, a pogotovu dopunjeno teleološko dispozicionalističko objašnjenje. Dispozicionalizam izbegava prigovor višestruke robusne fizičke realizacije sekundarnih i tercijarnih kvaliteta koja implicira da su reprezentanda neprimarnih kvaliteta teorijski sporna potencijalno beskonačna disjunktivna svojstva. Čak i izmenjeno objektivističko shvatanje koje se poziva na tip istorijskih uslova koji su zaslužni za stvaranje određenog tipa reprezentacija nije zadovoljavajuće zbog pozivanja na arbitraran nivo opštosti tipa u pitanju. Dispozicionalizam je i na ovom mestu nadmoćniji jer čak ni u dopunjenoj verziji ne mora da se poziva na fizičke okolnosti koje su tipski slične, već samo na one koje su bile odgovorne za selekciju odgovarajućih reakcija koliko god one bile različite. Takođe, dispozicionalizam nudi obuhvatan odgovor na pitanje šta je reprezentovano u slučaju neprimarnih kvaliteta i ne mora da pravi razliku između reprezentacije sekundarnih i tercijarnih kvaliteta. Sa druge strane, iako ne pati od neuniformnosti kada je o neprimarnim kvalitetima reč, sam podrazumeva dva tipa reprezentacija – one koje reprezentuju robusna svojstva i one koje reprezentuju dispozicije. Ipak, iako usvaja dvostruko gledište o reprezentacijama, on se može pohvaliti potpunim odgovorom na pitanje šta je reprezentovano?, dok nam objektivizam uskraćuje taj odgovor o tercijarnim kvalitetima. Na kraju, pitanje pogrešne reprezentacije i pitanje zašto bismo uopšte predstavljali dispozicije a ne fizička svojstva rešavaju se uvođenjem teleološkog objašnjenja mehanizama za uspostavljanje veze između reprezentacija i reprezentanda. Dok nam je dispozicionalizam obezbedio jedinstvenu bazu na koju se reprezentacije odnose, nasuprot mnogostrukoj bazi objektivizma, njegova teleološka dopuna nam omogućava da ove jedinstvene dispozicije *suzimo* taman onoliko koliko nam je potrebno kako bismo rešili prigovor koji se tiče pogrešne reprezentacije i da dispozicije odredimo na način koji će očuvati odgovarajuću semantičku vezu između reprezentacija i reprezentanda te između reprezentacija i sveta i pojmova i istine.

Literatura

- Miščević, N. (1997), „Secondary and tertiary qualities: semantics and response–dependence“, *Pacific Philosophical Quarterly* 78 (4): 363–379.
- Lok, Dž. (2007), *Ogled o ljudskom razumu*, Zagreb: Breza.
- Drecker, F. (1995), *Naturalizing the Mind*, Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Harman, G. (1973), *Thought*, Princeton: University Press.
- Hugeland, Dž. (1991), „Representational Genera“, in: William Ramsey, Stephen Stich, and David R. (ed.), *Philosophy and Connectionist Theory*, Lawrence Erlbaum Associates, pp. 61–89.
- Klark, E. (1997), *Being There*, Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Graš, R. (1997), „The Architecture of Representation“, *Philosophical Psychology* 10: 5–24.
- Graš, R. (1997), „The Emulation Theory of Representation: Motor Control, Imagery, and Perception“, *Behavioral And Brain Sciences* 27 (3): 377–396.
- Čemero, E. (2009), *Radical Embodied Cognitive Science*, Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Milojević, M. (2011), „Nova shvatanja racionalnosti i semantika“, *Theoria* 4: 93–110.
- Millikan, R. (2002), „Biofunctions: Two Paradigms“, in: Andre Ariew (ed.), *Functions*, Oxford: University Press.
- Millikan, R. (1995), *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*, Cambridge, Mass: MIT Press.

Logičko znanje i apriorno opravdanje

NENAD SMOKROVIĆ,
FILOZOFSKI FAKULTET (SVEUČILIŠTE U RIJECI)

Uvod

Počnimo s primjerom koji sjajno ilustrira ono što bismo mogli smatrati logičkim znanjem:

Dorothy je saznala da je njen pas slomio nogu i da ima duboku ranu. Na osnovu informacije koju je dobila ona odmah formira odluku da treba pripremiti zavoje. Ona *implicite* provodi korak od „pas ima slomljenu nogu i duboku ranu“ na zaključak „pas ima duboku ranu“. Da *implicite* vlada sa *eliminacijom konjunkcije* vidljivo je tako što će na eksplicitno pitanje „je li moguće da pas ima slomljenu nogu i duboku ranu, a da nema duboku ranu?“, odgovoriti, „Naravno, nije“.¹

Pored inicijalnog pitanja: posjeduje li naivan subjekt „logičko znanje“, specifično znanje koje se tiče logičkih činjenica a subjektu je (barem dijelom) dano na implicitan i nerefleksivan način, u tekstu ćemo razmotriti i sljedeće: ukoliko posjeduje takvo znanje, kakvo je ono? Uzevši u obzir strukturalno slične vrste znanja, lingvističko znanje naivnog govornika i perceptivno znanje koje naivni subjekt formira o vanjskom svijetu, kojem je tipu znanja bliže logičko znanje? Konačno, ključno pitanje u svakom epistemološkom području, kako se logičko znanje može opravdati?

Odgovor na svako od pitanja otvara brojne dileme. Na početku ću ukratko izložiti osnovne pozicije i naznačiti svoj stav, a nakon toga se koncentrirati na jednu od pozicija koja je prominentna u području. Određenije, baviti ću se razornom kritikom ove pozicije kojom ju je izložio Nenod Mišćević². Riječ je o teoriji artikuliranoj, prije svega, u tekstovima Peacockea³ i Boghossiana⁴ te C. Wrighta⁵

¹ Primjer je preuzet iz N. Mišćević 2011: 84.

² N. Mišćević 2011. Premda se Mišćevićeva kritika načelno tiče svih zastupnika konceptualizma, primarna meta kritike je Peacockeova teorija.

³ C. Peacocke 1987; 2000; 2004.

⁴ A. Boghossian 2000; 2003.

⁵ C. Wright 2004.

i B. Halea⁶. Mišćević teoriju u njenom epistemološkom aspektu naziva *konceptualizam*.

Stav koji ću izložiti nije obrana konceptualizma u strogom smislu. U tekstu se uglavnom slažem s većim dijelom Mišćevićevih napada na Peacockeovu poziciju, ali za razliku od Mišćevića, predlažem *rekonstrukciju* konceptualističke osnovne ideje kao plauzibilnog shvaćanja logičkog znanja. Pod osnovnom konceptualističkom idejom razumijem racionalistički i aprioristički stav a) da su naše logičke intuicije (bazično logičko znanje) stečene *a priori*, na način da je razumijevanje logičkih termina (a time i logičkih iskaza) uvjetovano prihvatanjem („prihvatanje“ ne mora biti na svjesnom nivou) karakterističnih inferencijalnih sposobnosti⁷, u kom slučaju je sposobnost provođenja inferencija konstitutivna za zahvaćanje pojma, i b) da je takvo logičko znanje opravdano *a priori* na način da je spoznavatelj u stanju logičkom terminu dodijeliti onu semantičku vrijednost koja inferencije čini takvima da uvijek čuvaju istinitost. Slažem se s Mišćevićevom kritikom koja uvjerljivo pogađa obje točke, ali smatram da se uz prikladnu, možda radikalnu, rekonstrukciju može sačuvati teza o apriornom opravdanju logičkih vjerovanja. Na ovo se može primijetiti da moja rekonstrukcija Peacockeove teorije možda više i nema mnogo zajedničkog s Peacockeovim stavovima. Premda dozvoljavam da moja rekonstrukcija predstavlja potpuno drugačiju teoriju, sklon sam vjerovati da ona još uvijek dijeli zajedničko jezgro s Peacockeovim stavom.

S obzirom na točku a), Mišćević opravdano tvrdi da konceptualističko objašnjenje znanja, relacije *predmeta* (sadržaja) znanja i *logičkih vjerovanja* koje spoznavatelj stječe ostavlja ovu relaciju značajno neodređenom, u svakom slučaju konceptualisti odbacuju kauzalni pristup. Pozivanje na konceptualnu zavisnost zahvaćanja pojma i prihvaćanja inferencija kao očitih još više zamućuje sliku jer dozvoljava apriorno zahvaćanje „defektnih“ pojmova. S obzirom na problem opravdanja, Mišćević nudi nekoliko argumenata, od kojih ću ovdje spomenuti, a u poglavlju 2 detaljnije izložiti, one koji se tiču problema konstitucije i cirkularnosti u opravdanju.

Moja se rekonstrukcija konceptualističke ideje sastoji u nekoj vrsti (dvostruke) naturalizacije Peacockeovog stava. Tvrdit ću, naime, da se relacija između logičkog znanja i empirijskog svijeta može uspostaviti na input-komponenti, u određenju utjecaja *situacije u svijetu* na formiranje pojma (Fregeovski rečeno, na zahvaćanje smisla), te u dijelu koji se tiče opravdanja znanja. Tvrdit ću da je referencija (to o čemu jest znanje, svojstvo inferencije da uvijek čuva istinitost) nezavisna od uma i na neki način implementirana u strukturi svijeta. Opravdanje je onda *a priori* i eksternalno.

⁶ B. Hale 2002.

⁷ Ilustrirano na primjery Dorothy, ona razumije iskaz „pas ima duboku ranu i slomljenu nogu“ ako – i samo ako je u stanju iz ovog suda izvesti sud „pas ima slomljenu nogu“, instancu inferencije eliminacije konjunkcije.

Na prvo pitanje, postoji li specifično logičko znanje, odmah ću odgovoriti potvrdno, što je zajednički stav kako konceptualizma kao predmeta kritike tako i kritičara Neneda Mišćevića⁸. Određujući logičko znanje, Mišćević kaže sljedeće:

„Koristim izraz 'logičko znanje'... u dva smisla. Prvo, kao široki krovni izraz koji pokriva sve vrste kognitivnih sposobnosti i koji se odnosi na valjane deduktivne inferencije, od onog početnog, intuitivnog, nesofisticiranog i vrlo pogrešivog..., do sofisticiranog eksplicitnog znanja profesionalnog logičara. Drugo, *u smislu koji je fokusiran na ovu prvu, spontanu i elementarnu varijantu, za koju smatram da je kognitivno fundamentalan.*“

U oba smisla logičkog znanja, u prvom, širem, sasvim sigurno, ali i u drugom, užem, znanje se javlja u rasponu od neposrednog, intuitivnog, vrlo vjerovatno automatskog, do refleksivnog. O ovom rasponu Mišćević relativno kratko govori u tekstu koji je predmet ove rasprave, a opširnije u drugim tekstovima.⁹ Smatram, međutim, da moja rekonstrukcija Peacockeove pozicije daje jednostavnije objašnjenje logičkog znanja u rasponu od intuitivnog do refleksivnog.

Evo kratkog plana teksta. U prvo dijelu podsjetit ću čitaoca na preliminarnu pojmovne odrednice koje smatram relevantnim kako za stavove sudionika u raspravi tako i za izlaganje vlastitog stava. U drugom dijelu izložiti ću sasvim sumarno Peacockeove stavove te nešto detaljnije Mišćevićevu kritiku. U trećem dijelu izložiti ću osnovnu ideju rekonstrukcije Peacockeove teorije.

Preliminarije

Kako definirati logičko znanje?

Da bi nešto određenije rekli o logičkom znanju, pođimo od općeg određenja znanja kao opravdanog, istinitog vjerovanja. Dakle, S zna da p samo ako S opravdano vjeruje da p i p je istinito. U slučaju logičkog znanja, p , predmet vjerovanja su neke (bazične) logičke činjenice. Pod *logičkim činjenicama* mislimo na istinite tvrdnje koje slijede iz nultog skupa premisa, primjerice, „nije moguće p i $\neg p$ “ ili na bazične i jednostavne valjane inferencije (neka od pravila prirodne dedukcije). *Način spoznavanja* u slučaju logičkog znanja je formiranje spontanijih, neposrednih i implicitnih vjerovanja, čiji sadržaj su istinite logičke tvrdnje ili, pak, praksa zaključivanja temeljena na bazičnim i jednostavnim valjanijim inferencijama. Dakle, barem se bazične i vrlo jednostavne intuicije/vjerovanja se odnose na odgovarajuće logičke činjenice ili ih preslikavaju.

⁸ Zajedničku osnovu Mišćević sažima ovako: „Obični mislitelji zaključuju, barem ponekad, u skladu s logičkim pravilima. Oni neke instance logičkih principa nalaze obvezujućim i očitim, ukoliko su principi dostatno jednostavni i nezahtjevni. Oni su 'osjetljivi na logički oblik', kako bi to Russell rekao.“ Mišćević 2011a: 75.

⁹ Mišćević: 2011b.

Logičko vjerovanje se može ticati spremnosti subjekta da prihvati tvrdnje tipa „ a ili ne- a “, ili „ako a i b , tada a “, a može se ticati i metatvrdnji: „ako su a i b istiniti, tada nije moguće da a nije istinit“, dakle, implicitnih metatvrdnji o eksplicitnim logičkim pojmovima čuvanja istinitosti i slično. Obje ove vrste vjerovanja smatrat ću logičkim vjerovanjima.

Ovako shvaćeno logičko znanje otvara problem odnosa između logičkih vjerovanja i logičkih činjenica. Objašnjenje relacije ovisi o određenju relata. U pogledu logičkih činjenica, predmeta znanja, možemo biti realisti ili antirealisti. Pitanje o tome kakav je odnos predmeta znanja i spoznavatelja dijeli realiste na empiriste i platoniste (s obzirom na to gdje smještaju logičke činjenice). Ukoliko su logičke činjenice shvaćene kao implementirane u svijetu, odnos spoznavatelja i predmeta spoznaje je kauzalan, što nas smješta u empirističku poziciju. Dakle, ukoliko predmet spoznaje, p , izaziva i na neki način objašnjava S -ovo vjerovanje da p , nalazimo se na poziciji realizma-empirizma¹⁰. Ukoliko se logičke činjenice poimaju kao abstrakta, smještene u logičkoj platoničkoj realnosti, odnos spoznavatelja i predmeta spoznaje je ponešto misteriozan i imamo posla s platoničkim racionalizmom. S druge strane, antirealisti, najčešće nominalisti-fikcionalisti (nonfaktualisti) smatraju da su tzv. logičke činjenice samo korisna instrumentalna sredstva. S obzirom na preliminarije, zastupnici konceptualizma se *izravno* ne izjašnjavaju o ontološkom statusu logičkih činjenica. Zajednički realističkim pozicijama je stav da je p neovisno od spoznavateljevih spoznajnih svojstava. Uvjet neovisnosti odredit ću na sljedeći način: p je neovisan o spoznajnim sposobnostima ako i samo ako ono što čini da je slučaj da p nije dio onoga što određuje S -ova spoznajna svojstva. Dakle, ako je p prim broj, on je neovisan o umu akko ono što omogućuje da nešto bude prim broj nije dio S -ovih spoznajnih sposobnosti. Primjerice, onaj tko smatra da je konstrukcija dokaza ono što čini da nešto bude prim broj, zastupa antirealizam. Isto tako, ako netko smatra da je nemogućnost poimanja protuprimjera za situaciju u kojoj je a sintaktička posljedica skupa premisa G ono što čini da je nešto sintaktička posljedica, zastupa antirealizam. Odredit ću također i pojam konceptualne neovisnosti; p i q su konceptualno neovisni akko p konceptualno ne prethodi q , i obrnuto.

Ilustrirat ću relaciju (ne)ovisnosti o umu pomoću dvije vrste znanja srodne logičkom znanju. Dvije vrste znanja koje oprimjeruju ovisnost, odnosno neovisnost činjenica o umu su: lingvističko znanje gramatičkih pravila i bazično perceptivno znanje. Pod lingvističkim znanjem razumijemo neposrednu i implicitnu spoznaju o gramatičkoj ispravnosti lingvističkih izraza i ono se odnosi na gramatičke činjenice. Naivni govornik formira vjerovanja/intuicije o ispravnosti gramatičkih izraza. Pod perceptivnim znanjem razumijemo neposredno i

¹⁰ Klasično određenje znanja koje ide na ovu stranu je Nozickovo. Na ovom tragu, naglašavajući eksternalnu komponentu, znanje karakterizira C. Jenkins: „ S zna da p samo u slučaju da je p dobro objašnjenje S -ovog vjerovanja da p za nekoga tko nije upoznat sa S -ovom specifičnom situacijom“ (*Grounding Concepts, An Empirical Basis for Arithmetical Knowledge*).

implicitno znanje o elementarnim činjenicama vanjskog svijeta. Promatrač, na osnovu percepcije stabla formira vjerovanje da je pred njim stablo. Očito je da su činjenice koje se tiču fizikalnog znanja neovisne o umu, dok lingvističke činjenice u znatnoj mjeri ovise o spoznavateljevom kognitivnom dizajnu. Promjena jezičke kompetencije promijenila bi i lingvističke činjenice.

U pogledu određenja statusa logičkog znanja, čini se da je ono bliže perceptivnom znanju nego gramatičkom. Utoliko s obzirom na logičko znanje zastupam realistički stav (u čemu se, nadam se, slažem s Miščevićem). Razumno je, naime, pretpostaviti da promjena u logičkoj kompetenciji (pretpostavimo da nekim čudom većina naivnih mislitelja počne smatrati *afirmaciju konzekvensa* valjanim) ne bi *eo ipso* ovu logičku pogrešku učinilo valjanim logičkim principom.

Opravdanje znanja

Drugi pojam na koji ćemo se koncentrirati jest opravdanost *S*-ovog vjerovanja da *p*. Kako opravdavamo logičko znanje? Kako je logičko znanje najočitiji kandidat za apriorno znanje, najčešće se i nudi taj tip opravdanja, premda je aposterirno opravdanje također plauzibilna solucija. Oba tipa opravdanja mogu biti shvaćena ili na internalan ili na eksternalan način. Isključna disjunkcija *a priori* / *a posteriori* nije jedina opcija. Tim Williamson primjerice zastupa ideju da razlika *a priori* / *a posteriori* nije filozofski relevantna.¹¹ Neki će autori, poput Miščevića, zastupati ideju o kombinaciji apriornog i aposteriornog opravdanja, uz davanje prednosti aposteriornoj komponenti.

Kod apriornog opravdanja, kako to tvrde primjerice, Casullo¹² i Field¹³, treba razlikovati slabo i jako opravdanje (ili ovlaštenje/*entitlement*). Jako, pored uvjeta sticanja znanja nezavisno od iskustva, traži i nemogućnost opovrgavanja (revizije) apriornog znanja. Slabo apriorno opravdanje dozvoljava mogućnost revizije *a priori* stečenog znanja. Revizibilnost se može ostvariti ili na osnovu dodatnog iskustvenog znanja ili na osnovu samog mišljenja (racionalnost). Naravno, samo ovo prvo tiče se uvjeta slabog *a priori* opravdanja¹⁴. Izloženo dostaje za kratku taksonomiju teorija logičkog znanja koja će uzeti u obzir sva tri razmatrana aspekta znanja, metafizički, epistemološki i opravdavajući:

¹¹ Williamson T, 2007.

¹² Casullo, ...

¹³ Field, H., ..., Recent Debates About A Priori, ---

¹⁴ Npr., *a priori* opravdanje aksioma euklidovske geometrije, prije svega petog aksioma, koje većina matematičkih laika smatra očitim, revidirano je na osnovu dokaznog postupka a tek kasnije je eventualno potvrđeno iskustvenim činjenicama. Isto tako, Fregeov aksiom V je Russell doveo u pitanje nezavisno od iskustva, premda je Fregeu teorem izgledao *a priori* prihvatljiv.

- I grupa teorija (radikalni racionalizam¹⁵, platonizam): na ontološko pitanje odgovaraju da sadržaji logičkih vjerovanja postoje kao apstrakta ali nezavisno od uma, na epistemološko pitanje odgovaraju teorijom *racionalnog uvida* (L. Goedel, L. BonJour), teorijom o privilegiranom i direktnom dosegu do predmeta znanja, a opravdanje je dano *a priori* i internalno.
- II grupa teorija (konceptualizam, umjereni racionalizam): da bi izbjegli probleme radikalnog racionalizma, misterioznu relaciju između spoznavatelja i predmeta spoznaje, teoretičari konceptualizma primarno se koncentriraju na uvjete zahvaćanja pojma (u Fregeovoj terminologiji, *smisla*, za razliku od *referencije*, predmeta spoznaje). U području logičkog znanja, pojmovi o kojima je riječ su logičke konstante, najčešće veznici. Uvjeti zahvaćanja pojma određeni su općim sposobnostima spoznavatelja da provede inferencije karakteristične za pojam koji se zahvaća. Kod Peacockea i Boghossiana inferencije koje spoznavatelj treba biti sposoban izvesti jesu pravila uvođenja i eliminacije za određenu konstantu. Za konceptualista su, dakle, opće sposobnosti izvođenja dostatne da objasne apriorno, čisto pojmovno znanje.
- III grupa teorija (empiristički realizam): na ontološko pitanje odgovaraju da sadržaj logičkih vjerovanja postoji nezavisno od uma kao činjenice instancirane u empirijskom svijetu. Spoznaja je kauzalna, time i aposteriorna¹⁶, a opravdanje je najčešće *a posteriori* i eksternalno.
- IV grupa teorija: na ontološko pitanje odgovaraju negativno, dakle tvrde da logičke činjenice zavise o spoznajnim sposobnostima. Prominentna teorije ove vrste je *fikcionalizam/nominalizam* Hartryja Fielda. Matematički i logički entiteti su (samo) instrumentalno nužni, a u pogledu epistemologije spoznaja je apriorna, logičko znanje bazirano je na „evalucionističkom“ principu kao „*default reasonable*“ i utoliko ne treba opravdanje (Field 2006).

Peacockeov konceptualizam i Mišćevićeva kritika

U fokusu našeg interesa je druga grupa teorija, konceptualizam. Veći dio Mišćevićeve kritike konceptualizma usmjeren je na Peacockeovu teoriju pa ćemo joj i mi posvetiti najviše pažnje. Istina je da je Peacockeova teorija jedna od prominentnijih u području, ali je isto tako činjenica da je ta teorija izložena brojnim kritikama. Mišćevićevu kritiku smatram jednom od najkompletnijih.

¹⁵ Termin koristi Field (2006) da bi razlikovao ovu poziciju od umjerenog racionalizma koji, slijedeći Mišćevića, u ovom tekstu zovemo konceptualizam.

¹⁶ Zanimljiva je pozicija C. Jenkins 2008, koja je, doduše, u području matematičkog znanja, realist i empirist, međutim, smatra da je opravdanje *a priori* ali eksternalno.

Kako je o Peacockeovim stavovima iscrpno diskutirano u Miščevićevom tekstu, ja ću ovdje sumarno izložiti Peacockeovu temeljnu ideju. U osnovi, u izlaganju epistemologije logike Peacocke pretpostavlja Fregeovsku distinkciju smisla i referencije. Na strani smisla, načina zahvaćanja predmeta, ili neofregeovski, pojma (u daljnjem tekstu ću zbog skraćivanja govoriti o zahvaćanju pojma), Peacocke govori o *uvjetima posjedovanja* pojma. Jednom zahvaćen, *smisao* bi trebao voditi do *referencije*. Na strani referencije govori o *teoriji determinacije*, određuju semantičkih vrijednosti koje inferenciju čine uvijek istinitom. Kombinacijom ovih dvaju elemenata Peacocke nudi teoriju *opravdanja* logičkog¹⁷ znanja.

Određujući *uvjete posjedovanja* pojma, Peacocke opisuje na koji način spoznavatelj razumije ili zahvaća pojam:

Subjekt S zahvaća logički pojam C (recimo, veznik „&“) samo ako je u stanju instance inferencijalnih pravila karakterističnih za taj pojam prihvatiti kao očite (*obvious*) i obvezujuće (*compelling*). Za veznik „&“ će karakteristična inferencijalna pravila biti eliminacija konjunkcije (&E):

'a & b'

⋮

'a' ('b')

i uvođenje konjunkcije (&I):

'a' i 'b'

⋮

'a & b'.

Teoriju determinacije Peacocke određuje pomoću druge sposobnosti spoznavatelja, sposobnosti kojom je on u stanju vezniku „&“ dodijeliti upravo onu semantičku vrijednost koja je takva da inferencijalnim pravilima u kojima se veznik pojavljuje garantira svojstvo čuvanja istinitosti.

U uvjetima posjedovanja tvrdi se da je prihvaćanje instancija pravila &E i &I konstitutivno za razumijevanje (ili zahvaćanje pojma) veznika. Spoznavatelj formira vjerovanje/intuiciju (impresiju, kako Peacocke ponegdje kaže) da su pravila očita i obvezujuća, na način da ih on naprosto mora slijediti. Ova konceptualna ovisnost zahvaćanja pojma o inferencijalnoj sposobnosti čini zahvaćanje pojma (a time i izraza u kojem se pojam javlja) apriornim.

Garantira li činjenica da subjekt neku instancu inferencije smatra očitom i obvezujućom da ta inferencija uistinu posjeduje svojstvo čuvanja istinitosti (ili valjanosti)? Znamo da u ovom pogledu ljudi vrlo često griješe. Brojni psihološki eksperimenti to potvrđuju. Peacockeova teorija dozvoljava interpretaciju da nisu

¹⁷ Peacockeova teorija želi zahvatiti područje šire od logičkog znanja. Vidi Peacocke 1992, međutim, mi se ograničavamo samo na područje logike.

sve i samo one inferencije koje čuvaju istinitost očite i obvezujuće, niti obrnuto. Tvrdi se samo da zahvaćanje pojma u skladu sa uvjetima posjedovanja počiva na spoznavateljevoj sposobnosti da očitima i obvezujućima smatra instance pravila koje se navode u uvjetima posjedovanja.

Da spoznavateljeva impresija očitosti i obaveznosti doista nalazi pravila koja čuvaju istinitost trebala bi osigurati *teorija determinacije*. Ona se, pak, temelji na drugoj spoznavateljevoj sposobnosti, onoj kojom je on u stanju vezniku pripisati „ispravnu“ semantičku vrijednost, takvu koja inferencije čini uvijek istinitima.¹⁸ Teorija determinacije fiksira odnos impresije i činjenice, ili, fregeovski rečeno, pokazuje kako smisao vodi ka referenciji. Ako ovo određenje stoji, spoznavatelj je opravdan u formiranju svojih logičkih vjerovanja. Ono što, međutim, treba naglasiti je sljedeće: spoznavatelj instance pravila nalazi očitim i obvezujućim *zato što* su to instance pravila koja uvijek čuvaju istinitost. Vidljivo je da je konceptualni odnos pravila posjedovanja i teorije determinacije uspostavljen na način koji otvara prostor kritičkim objekcijama.

Prikaz Mišćevićeve kritike započet ćemo njegovim načelnim primjedbama Peacockovom (i konceptualističkom, općenito) pristupu. Zamjera mu se da:

„Odbacuje svako pozivanje na *a posteriori* izvore opravdanja za logičko znanje, uglavnom odbacuje potrebu za svakom vrstom uzročnog (ili uzročnosti sličnog) objašnjenja naših logičkih sposobnosti, uključujući i to kako ih posjedujemo, kao i njihovu *pouzdanost*.“

Ovo istovremeno upućuje na epistemološki stav samog kritičara. Mišćevićeve epistemološke simpatije su svakako na strani empirizma i aposteriornog načina stjecanja i opravdanja znanja, čime jasno zauzima stav suprotan racionalizmu i aprironosti konceptualista. U pogledu dileme treba li opravdanje biti *internalno* ili *eksternalno*, Mišćević, slijedeći Russella, a naspram konceptualista koji zagovaraju internalnost, formulira vrlo zanimljivu tezu o kombinaciji ovoga dvoga.

„Ako je kognitivna sposobnost pouzdana, posjedujući tako eksternalno opravdanje, a spoznavatelj također ima dostupan i dobar razlog za povjerenje, tada je opravdan u apsolutnom smislu“ (str. 80).

Teorijska elaboracija koherentnosti vjerovanja, kako u internalnom tako i u eksternalnom smislu, najčešće se izražava putem reflektivnog ekvilibrija, koji se, opet, može shvatiti kao uski ili kao široki. Konceptualisti, zastupajući internalno

¹⁸ Ilustrirajmo čitavu ideju na primjeru Dorothy. Dorothy je čula što se dogodilo njenom psu i to reprezentirala proposicijom „a&b“. Iz toga izvodi a i zna da je ta inferencija ispravna. U skladu sa Peacockovim objašnjenjem, Dorothy razumije rečenicu samo ako razumije značenje veznika „&“ a nužan uvjet za razumijevanje je da karakteristične tranzicije nalazi očitima i obvezujućim. Ovima je zadovoljeno zahvaćanje pojma/smisla „&“. Dio koji upotpunjuje sliku jest da pored rečene sposobnosti Dorothy posjeduje i sposobnost da pronade upravo onu semantičku vrijednost veznika koja provedenu inferenciju čini nužno istinitom. Da bi to mogla, Dorothy bi trebala posjedovati intuitivni uvid u tablicu istinitosti za konjunkciju i spoznati da je konjunkcija istinita ako i samo ako su njeni konjunktivi istiniti.

opravdanje, izabiru uski reflektivni ekvilibrij. Najubojitiji dio Miščevićeve kritike odnosi se na Peacockeov neuspjeh da ponudi zadovoljavajuće objašnjenje opravdanja koje je u cijelosti apriorno i internalno. U pozitivnom dijelu Miščević nudi alternativu, kombinaciju internalnog opravdanja kao *prima facie* opravdanja i eksternalne komponente kao reflektivnog opravdanja, koje, isto tako omogućuje objašnjenje naših logičkih vjerovanja/intuicija „kao i pogreške koje ih ponekad prate“ (str. 81). Teorijski model koji sasvim prirodno zahvaća ovu kombinaciju je široki reflektivni ekvilibrij.

Kako što sam rekao, slažem se s Miščevićevom kritikom Peacockea, o kojoj će detaljnije još biti riječi, ali u prijedlogu rekonstrukcije Peacockeove teorije predložiti ću tip opravdanja za koji je široki reflektivni ekvilibrij nepotreban. Dva su razloga za takav stav. Prvo, predložiti ću opravdanje koje podjelu na *prima facie* razinu i reflektivnu razinu kontinuirano povezuje i premošćuje. Drugo, ono što Miščević vidi kao besplatan bonus i bitan doprinos širokog reflektivnog ekvilibrija, objašnjenje podrijetla naših vjerovanja i uzroka pogrešaka, ne smatram nužnim za samo opravdanje. Nije jasno kako bi elementi objašnjenja mogli doprinijeti opravdanju vjerovanja, pogotovo kod naivnog subjekta koji manje-više nikada ne dopire do te teorijske razine. Dorothinom opravdanju tranzicije od „a&b“ na „a“ teško da može nešto doprinijeti poznavanje diskusije o Wasonovom zadatku izbora.

Definirajući logičko znanje, Miščević ga primjenjuje i na naivnog subjekta i na eksperta. Ovdje je, međutim, moguć još jedan jaz. On bi mogao postati vidljiv u objašnjenju odnosa između logičkog znanja i toga o čemu je znanje. Naime, Miščević smatra da je logičko znanje (Dorothy, npr.) o situaciji u svijetu, a ne o apstraktnim propozicijama. Pretpostavimo da se, u formalno-logičkom smislu, radi o nekoj vrsti russellovskih rečenica. Međutim, na str. 86. Miščević na primjedbama (urednika knjige u kojoj je tekst objavljen) da bi ga to moglo voditi do postuliranja „logike u svijetu“ – zauzima oprezan stav. Tvrdi da „logika u svijetu“ nije potrebna i dodaje:

„Kratki odgovor je u sljedećem: na strani naivnog mislitelja, fokus na zamislivost svjetskih situacija je jedino ispravan. On ne gleda u udžbenik logike niti koristi memoriju o značenju logičkih riječi-konstanti“ (86).

U potpunosti se slažem s ovim Miščevićevim stavom. Međutim, znanje logike je sada podijeljeno na, s jedne strane, znanje naivnog subjekta i, s druge, znanje eksperta, već i s obzirom na predmet spoznaje. Jasno je da ekspert, za razliku od naivnog subjekta, barata apstraktnim propozicijama, međutim, bilo bi zanimljivo vidjeti stav o uniformnom predmetu logičkog znanja koji bi zacijelo doprinijeo teoriji o ovom problemu.

Vrijeme je za prikaz Miščevićeve kritike Peacockeovih stavova. Iz iscrpne liste problema koje Miščević navodi izdvojiti ću dva koja smatram centralnim. Prvi je onaj koji Miščević zove *problemom konstitucije*: „moguće je da razumijevanje logičkih konstanti nije konstitutivno za zahvaćanje pojma koji je njegov *smisao*“ (119). Drugi je problem cirkularnosti koji se tiče Peacockeove teorije

opravdanja, problem *uskog kruga opravdanja*: „Prisutna je značajna cirkularnost domene u pokušaju da se slijeđenje logičkih pravila opravda intuicijama koje se tiču njihove semantike: pravila i semantika su dva aspekta iste stvari, tako da je krug u koji su uključeni vrlo tijesan“ (120). Ova dva kritička aspekta pogađaju čitavu Peacockeovu teorijsku konstrukciju.

Prva kritika tiče se koncepcije uvjeta posjedovanja, prema kojoj je razumijevanje pojma (konjunkcije, na primjeru Dorothy) konstitutivno za zahvaćanje smisla, slijeđenje pravila &I i &E, dok je slijeđenje pravila nužan uvjet razumijevanja pojma. U svakom slučaju, razumijevanje i slijeđenje pravila su konceptualno ovisni. Ukoliko bi se pokazalo da veza između ovih dvaju elemenata ne uključuje konstitutivnost, plauzibilne postaju alternativne teorije (prema kojima bi različiti stupnjevi djelomičnog, pa i donekle pogrešnog, razumijevanja mogli biti dostatni za zahvaćanje pojma). Kritičaru je, međutim, važno pokazati da razumijevanje nije konstitutivno za zahvaćanje smisla (u našem slučaju, slijeđenje pravila). Mišćevićeva se kritika ovdje dijelom oslanja na kritiku Tima Williamsona, koja se odnosi na Boghossianovu teoriju¹⁹, vrlo srodnu Peacockeovoj. Williamson želi pokazati da konceptualna ovisnost razumijevanja i slijeđenja paravila²⁰ uopće nije tako čvrsta, štoviše, da postoji niz protuprimjera koji diskriminiraju čitavu ideju. Moj odgovor na Williamsonovu²¹, a time i dobar dio Mišćevićeve kritike u najkraćim crtama sastoji se u sljedećem. Ukoliko se odnos između razumijevanja rečenice (uzmimo kao primjer analitičku rečenicu „svaka kobila je ženka konja“ kao hrvatski analogon „*every vixen is a female fox*“) i pristajanja (*assent*) na istinitost te rečenice shvati kao relacija koja se uspostavlja na svjesnom, reflektivnom nivou, tada Williamson i Mišćević odnose pobjedu. Ukoliko se, pak, pod pristajanjem razumije subpersonalna dispozicija na pristanak (u Peacockeovom slučaju to je ono što objašnjava kompulzivnost i očitost u pogledu pravila), tada tvrdnja o konstitutivnosti *dispozicije na pristanak* za razumijevanje postaje plauzibilnija. U završnom ću dijelu pokušati pokazati da je moguće objasniti postupni prijelaz od subpersonalnih, nerefleksivnih dispozicija na reflektivnu razinu²². S obzirom na ovaj aspekt Mišćevićeve kritike želim, dakle, pokazati da je branjiva tvrdnja o konstitutivnoj relaciji između misliteljevih subpersonalnih dispozicija na pristajanje uz istinitost rečenice (prihvatanje pravila kao očitih i obvezujućih) i razumijevanja veznika. Ova je veza slabije od one koju Mišćević napada na način da dispozicije konstituiraju inicijalno razumijevanje, međutim, reflektivno razmatranje može izmijeniti, ali ne i izbrisati prvotnu dispoziciju.

¹⁹ Boghossian 2003.

²⁰ Williamson ovu ovisnost izražava u terminima razumijevanja rečenice i pristajanja (*assent*) na nju.

²¹ Smokrović, N. „Are Dispositions to Believe Constitutive for Understanding“, u pripremi, *Croatian Journal for Analytical Philosophy*.

²² Nasuprot Mišćevićevoj tvrdnji da: „Ukoliko naša refleksija ovisi upravo o mehanizmu za nerefleksivno zaključivanje, nije moguće izbjeći puku sreću na nivou refleksije.“ (121)

Druga Miščevićeva kritika tiče se problema *Cirkularnosti* ili *uskog kruga opravdanja*. Ova kritika napada centralnu Peacockeovu ideju, teoriju opravdanja. Sjetimo se, logička vjerovanja su opravdana na apriorni i internalni način onda kada je uvjetima posjedovanja, koja se temelje na zahvaćanju konceptualne uloge pojma (karakterističnih pravila za taj pojam), pridodana i sposobnost doznačavanja onih uvjeta istinitosti (semantičkih uvjeta) vezniku koja čine pravila uvijek istinitima. Iza ove komplicirane formulacije stoji relativno jednostavna tvrdnja. Logičko znanje naivnog spoznavatelja (naše Dorothy) opravdano je na *a priori* način onda kada ona razumije veznik „i“ samo ako inferencijalna pravila isključenja i uvođenja konjunkcije nalazi očitima i obvezujućima i ako intuitivno zahvaća tablicu istinitosti za konjunkciju. Dvije intuitivne sposobnosti koje su recipročne, prepoznavanje inferencijalnih pravila kao očitih i uočavanje tablice istinitosti za veznik koji se u pravilima pojavljuje, zajedno opravdavaju Dorothy zaključak da njen pas ima slomljenu nogu.

Sušтина Miščevićeve kritike sastoji se u vrlo utemeljenoj tvrdnji da su dvije sposobnosti koje određuju teoriju opravdanja zapravo dvije strane ili dva aspekta jedne te iste sposobnosti. Jednom te istom sposobnošću spoznavatelj nalazi eliminaciju konjunkcije očitom i tom istom sposobnošću uviđa da je konjunkcija „ $a \& b$ “ istinita ako i samo ako je a istinito i b je istinito. U Peacockeovoj teoriji i inferencijalni i semantički aspekt spadaju u konceptualnu domenu, ili drugačije, oba su određena kao interna impresija spoznavatelja. Utoliko, Miščević s pravom tvrdi, nije jasno kako se dvije *impresije* međusobno opravdavaju. Premda se slažem s ovom kritikom kao kritikom Peacockeove teorije, u završnom dijelu teksta tvrdim da se cirkularnost u opravdanju može izbjeći ukoliko se zauzme realistička pozicija a nužnost čuvanja istinitosti (semantički aspekt kod Peacockea) se shvati kao objektivna logička činjenica nezavisna od uma.

Rekonstrukcija

Moj pokušaj rekonstrukcije Peacockeove teorije vezan je uz Miščevićeve kritike na način da želi ponuditi rješenja koja bi reartikulirala najkritičnije djelove Peacockeove teorije i učinila je u nekim djelovima prihvatljivom kritičarima, a u nekima otpornom na kritike. Svoju ideju, koja je prije skica nego artikulirani stav, izložiti ću vrlo kratko.

U skladu s mojom dijagnozom, dvije su točke u razmatranoj teoriji posebno kritične. Prva se tiče načina na koji spoznavatelj uopće dobiva input u svoj kognitivni sustav. Naime, u Peacockeovoj, i uopće konceptualističkoj teorijskoj slici, nije jasno jesu li pojmovi koje zahvaćamo na način da zadovoljimo uvjete posjedovanja, potaknuti nečim vanjskim, ili su isključivo rezultat internalnih procesa. Peacocke i Boghossian govore o konceptualnoj zavisnosti razumijevanja i smisla (očitost inferencija), ali ništa o načinu na koji je smisao dospio u kognitivni sustav. Ako je „aktiviran“ izvana, to može biti ili iz empirijskog

svijeta ili dosegom do platoničke stvarnosti. Kod Peacockea je, izgleda, „smisao“ logičkih entiteta situiran u konceptualnoj domeni. Čak i da je takovo rješenje koje prividno zaobilazi Benacerrafovu dilemu održivo, ostaje pitanje kako na taj način spoznavatelj može eliminirati zahvaćanje smisla „neadekvatnih“ pojmova kao što su *tonk*, *flogiston* i slični. Moja rekonstrukcija u ovoj točki ide u pravcu povezivanja empirijskog svijeta i zahvaćanja pojma. U tom smislu, Mišćevićeva ideja da je Dorothy formirala stav i provela inferenciju potaknuta *situacijom u svijetu* čini mi se savršeno prihvatljiva i vrijedna daljnje razrade.

Druga neuralgična točka Peacockeove teorije ponovo se tiče odnosa spoznavatelja i vanjskog svijeta, ali na drugom kraju procesa, u dijelu opravdanja logičkih vjerovanja. Vidjeli smo da spoznavatelj nalazi *instancije* pravila očitim *zato što* su to instance pravila koja čuvaju istinitost. Da je riječ upravo o takvim pravilima, spoznavatelj zna tako što ima sposobnost uvida u tablicu istinitosti veznika, čime vezniku dodjeljuje semantičku vrijednost koja pravila čini uvijek istinitima. Semantički dio se odnosi na „referenciju“ čiji je ontološki status opet ostavljen neodređen. U ranim Peacockeovim tekstovima²³ upućuje se na rješenje da je zahvaćanje semantičke strane teorije stvar *impresije* te utoliko spada u istu konceptualnu domenu kao i smisao. Ponovo, ako je ontološki status nužne istinitosti ili valjanosti u platoničkoj realnosti, kako ih spoznajemo? U rješenju koje ću pokušati skicirati tvrdim da je nužnost istinitosti (a time i modalni aspekt) na neki način instancirana u (empirijskom) svijetu, a spoznavatelj opravdava svoja vjerovanja *a priori* i eksternalno.

Cjelovita skica teorijskog prijedloga izgleda ovako. Način na koji spoznavatelj zahvaća „smisao“ određen je relacijom između svijeta i kognitivnih mehanizama. Situacija u svijetu, s kojom se subjekt suočava, služi kao okidač, ali i garancija da zahvaćamo pojam koji je „adekvatan“. Ovdje se povodim za uvidom C. Jenkins, koja sa istom idejom kritizira Peacockea. Ona tvrdi da Peacockeovi uvjeti posjedovanja ne garantiraju da smo zahvatili „ispravan“ pojam, takav koji posjeduje zadovoljavajuće semantičke vrijednosti. Zadovoljenje uvjeta posjedovanja ne vodi nas dovoljno dobro do logičkog znanja. Formulacija je sljedeća:

„Praznina u Peacockeovom projektu je u tome što, pretpostavivši da je sve što kaže istinito, on ne nudi razloge da mislimo da su pojmovi išta bolji od nekog slučajno točnog vodiča. Da bi postupio bolje od toga, on treba opisati input korak u proces ispitivanja pojma – neku vrstu utjecaja svijeta na nas, s obzirom na koji, ne-slučajno, posjedujemo pravu vrstu pojma i vođeni smo njime.“²⁴

Na koji način nas input iz svijeta snabdijeva pravom vrstom pojma i kako nas može voditi do referencije? U Dorothyinom primjeru, konjunkcija je na neki način sadržana u situaciji u svijetu, *plonk* sasvim sigurno nije.²⁵

²³ Vidi: Peacocke 1987.

²⁴ C. Jenkins 2008: 61, 62.

²⁵ Ovaj prijedlog pati od nedostataka koji ovakva rješenja prate još od formulacije Russellovih rečenica. Na koji je način, primjerice, negacija sadržana u situaciji? Ovaj tip problema ostavit ću ovorenim.

Plauzibilno je pretpostaviti da je evolucija ugradila senzibilnost/dispoziciju za određeni tip inferencijalnih procesa kada su ispunjeni određeni uvjeti. Uvjet je pojava situacije-u-svijetu koja instancira inferencijalno pravilo na koje je racionalni subjekt disponiran reagirati. Dakle, situacija u svijetu aktivira dispoziciju. Dispozicije se realiziraju kao subpersonalni procesi. Odatle impresija očitosti i kompulzivnosti. To da subjekt na ovaj način neke inferencije nalazi očitim i obvezujućim konstitutivno je za zahvaćanje smisla i razumijevanje pojma. Zahvaćanje smisla je posredujući element između svijeta i razumijevanja pojma.

Neke instancije pravila nalazimo očitima lakše nego neke druge. Jednostavne i nezahtijevne instancije pravila ogromna većina subjekata prepoznaje kao očite. Kod složenijih pravila ova uniformnost progresivno opada. Naša je logička sposobnost pogrešiva. Sigurno postoje konteksti u kojima će subjekt instanciju pravila koju u nekom drugom kontekstu smatra očito ispravnom – smatrati pogrešnim, kao i konteksti u kojima će instanciju pravila koje obično smatra pogrešnom – smatrati očito ispravnom.

Vrlo je vjerojatno da se dispozicije realiziraju u formi inferencijalnih procesa koji su instancirani modularno. Različiti moduli dizajnirani su za različite tipove zadataka. Moguće da neki moduli oprimjeruju osjetljivost na formu (mentalna logika, Rips), a neki drugi mentalne modele (Johnson-Laird). Može se pretpostaviti da se kod kognitivne aktivacije inputom iz svijeta, različiti moduli u međusobnom natjecanju „bore“ za preuzimanje aktivnosti u danoj situaciji. Moguće je da modul koji nije posve adekvatan za određeni tip situacije preuzme vodeću ulogu, pri čemu dolazi do „*false positive*“ ili „*false negative*“ reakcije. Neki moduli su, pak, dizajnirani kao „metainstance“ koje za predmet svog djelovanja imaju aktivnosti ostalih modula. Na taj način ponekad dolazi do korekcije pogrešne procjene.

Pogledajmo sada filozofski daleko zahtjevnije pitanje, naime, kako je spoznavatelj opravdan u svojim logičkim vjerovanjima. Složili smo se s Miševićevom kritikom da je Peacockeovo rješenje cirkularno u smislu (pre)uske domene opravdanja i da smještanje smisla i referencije u konceptualnu realnost kreira neku vrstu vela ili zavjese između spoznavatelja i svijeta. Moja rekonstrukcija postulira realističku tvrdnju. Logičke činjenice su nezavisne od uma i na neki su način instancirane u svijetu. Smisao koji je spoznavatelj zahvatio treba ga voditi do referencije koja postoji objektivno i nezavisno od uma. Opravdanje vjerovanja treba na neki način biti utemeljeno u činjenicama svijeta.

Ilustrirajmo ovo na primjeru Dorothy. Ona inferenciju od („a&b“) na *a* smatra očitom i na pitanje: „da li je moguće ne-a ako je dano 'a&b'“ odgovara, „naravno da nije“. Dorothy, dakle, posjeduje neku vrstu izvjesnosti i opravdanja za svoju tvrdnju.

Element modalnosti je ugrađen u postupak tako što spoznavatelj ispituje istinitost stava ili svojstvo inferencije da čuva istinitost. Svojstvo je objektivno i na neki način instancirano u svijetu. Spoznavatelj zahvaća ovo svojstvo varirajući sve (subjektu dostupne) moguće varijacije stanja svijeta u modelu. Ne nalazeći

protuprimjer, Dorothy zaključuje da nije moguće da *ne-a* ako je „*a&b*“ istinito. Dopire li Dorothy na intuitivna pretraga mogućnosti situacija u svijetu do nužne istinitosti? Naravno, ne u potpunosti. Međutim, ukoliko istinitost (nužnu istinitost) zamjenimo svojstvom kvaziistinitosti (kako je O. Bueno razumije), teorijska slika postaje uvjerljivija. Kvaziistinitost shvaćena na epistemički način je epistemička relacija između spoznaje i svijeta u kojoj sadržaj vjerovanja ne zahvaća sve detalje stvarnosti, međutim, u značajnom dijelu korespondira sa stvarnošću, u našem slučaju s logičkom istinom (logičkom činjnicom). Pitanje je koji je odnos kvaziistinitosti i istinitosti? Otavio Bueno kvaziistinitost formulira ovako: „... rečenica E je kvazi-istinita u parcijalnoj strukturi A ako postoji A-normalna struktura B u kojoj je E istinito“ (225). Rečenica koja sadrži vjerovanje je, s jedne strane inicirana strukturom svijeta, a s druge strane je opravdana ako je svijet barem djelomično takav kako se tvrdi. Najviše što ovdje mogu tvrditi jest da je ono što garantira korespondenciju vjerovanja i svijeta s jedne strane evolucijska uspješnost, a s druge strane nezaobilaznost logike. Naravno, direktna primjedba na ovo rješenje je da oba elementa prije odgovaraju *a posteriori* nego *a priori* opravdanju. Prihvaćam da je dio aposteriornosti ugrađen u opravdanje, ali ono što je spoznavatelju prisutno i dostupno jest zahvaćanje smisla koji je iniciran situacijom u svijetu i opravdan pretraživanjem mogućih situacija svijeta. Premda je formiranje vjerovanja inicirano iz svijeta, a opravdanje utemeljeno na objektivnim činjenicama, samo je opravdanje u najvećoj mjeri apriorno, a teorijski model koji to zahvaća je uži refleksivni ekvilibrij.

Referencije

- Boghossian, P. (2000), „Knowledge of Logic“, u: Boghossian, Peacocke 2000.
- Boghossian, P. (2003), „Blind Reasoning“, *Proceeding of the Aristotelian Society, Supplementary*, vol. 77.
- Boghossian, P. i Peacocke, C. (eds.) (2000), *New Essays of the A Priori*, Oxford Clarendon Press.
- Bueno, O. (2000), Empiricism, Mathematical Truth and Mathematical Knowledge, *Poznai Studies in the Philosophy of Sciences and Humanities*, vol. 71, pp. 219–242.
- Jenkins, C. (2008), *Grounding Concepts, An Empirical Basis for Arithmetical Knowledge*, Oxford University Press.
- Mišćević, N. (2011), „Conceptualism and Knowledge of Logic“, in: Z. Novak, A. Simonyi (eds).
- Novak, Z. i Simonyi, A. (2011) (eds), *Truth, Reference and Realism*, CEU Press, Budapest: New York.
- Trobok, M., Mišćević, N. i Žarnić, (2011), *Between Logik and Reality*, Springer Verlag.
- Williamson, T. (2007), *Philosophy of Philosophy*, Oxford: Blackwell.

Kvaziperceptivna intuicija i njena uloga u spoznaji aritmetičkih istina¹

MAJDA TROBOK,
FILOZOFSKI FAKULTET (SVEUČILIŠTE U RIJECI)

Uvod

Jedan od osnovnih problema u filozofiji matematike zasigurno je epistemčki problem spoznaje matematičkih objekata. Kako spoznajemo matematičke istine i koju ulogu u tom procesu ima naša intuicija? Na ova su pitanja ponuđeni razni odgovori, iz različitih filozofskih perspektiva: od Platonove teze da duša spoznaje matematičke ideje kojih je naše znanje reminiscencija, do suvremenije varijante spoznaje platonističkih objekata putem intuicije koja se sastoji u tome da „vidimo“ matematičke istine (dovoljno se sjetiti Gödela i teze da nam se aksiomi teorije skupova „nameću kao istiniti“), pa do druge krajnosti poput Maddyjeve teorije da su skupovi prostorno-vremenski locirani te ih spoznajemo simultano sa spoznajom fizičkih objekata (tako kada vidimo npr. jabuku, percipiramo ujedno i skup koji sadrži jabuku, i skup koji ima za element skup koji sadrži jabuku itd. Jer je riječ o objektima koji su svi locirani tamo gdje se nalazi sama jabuka). Potrebno je međutim imati na umu da svi ti odgovori pretpostavljaju tezu o objektivnom postojanju matematičkih objekata, odnosno ideju da matematiku otkrivamo a ne stvaramo jer, u protivnom, koliko god da se pojavljivale ozbiljne dileme i nejasnoće, epistemčki problem ipak biva riješen.

Mogući odgovori ne iscrpljuju se, međutim, u gorespomenutim teorijama, već postoji impresivno šarenilo ideja i teza o tome kako znamo bilo što o matematici, odnosno kako spoznajemo (objektivno postojeće) matematičke objekte i tvrdnje te koju ulogu u tom procesu imaju naše intuicije.

U ovome ćemo se tekstu kritički osvrnuti na odgovor(e) koje nudi Nenad Mišćević.

¹ Nenad Mišćević je osoba koja me je prije popriličnog broja godina uvela u svijet filozofije matematike. Ovaj je tekst ne samo rezultat čitanja i analiziranja tekstova Nenada Mišćevića o spoznaji u filozofiji matematike već je ponajviše rezultat dugih i iscrpnih rasprava na tu temu koje sam imala zadovoljstvo voditi s Mišćevićem tijekom dugog niza godina suradnje. Željela bih ovom prilikom izraziti zahvalnost Nenadu na njegovoj spremnosti i otvorenosti za diskusiju, te izraziti veliko poštovanje prema njegovom neiscrpnom znanju, zanosu i ljubavi prema filozofiji.

2. Jednostavne numeričke intuicije i filozofija matematike Nenada Mišćevića

Mišćević u svom radu² brani tezu o postojanju tkz. kvaziperceptivne intuicije te u svojim člancima analizira da li je i u kojoj mjeri imaginativna odnosno kvaziperceptivna intuicija aplikabilna u kontekstu aritmetičke intuicije.

Što je to uopće kvaziperceptivna, odnosno imaginativna intuicija?

Mišćević koristi termin intuicija sa značenjem „spontane reakcije koja je fenomenološki neposredna i praćena osjećajem očitosti i sigurnosti“³. Riječ je dakle o vjerovanjima do kojih dolazimo neinferencijalnim putem, bez zaključivanja, i koja nam se nameću kao očita i sigurna – „vidimo“ da je nešto istina i čini nam se da je to nužno tako.

Najprimitivnije intuicije su upravo elementarne imaginativne intuicije te one čine osnovu matematičke spoznaje. Kvaziperceptivne odnosno imaginativne intuicije općenito nisu vezane isključivo za domenu matematičkog znanja, ali predstavljaju bazu za spoznaju matematičkih istina pa su stoga posebno zanimljive u toj domeni.

Mišćević kreće od načina na koji dolazimo do pojma jednakobrojnosti te smatra da je spoznaja jednakobrojnosti prototip za razumijevanje naših kompleksnijih intuicija koje se tiču brojeva. Pogledajmo stoga najprije kako dolazimo do pojma jednakobrojnosti.

Uzmimo primjer večere na koju smo pozvali drage prijatelje i pitanja prije posluživanja hrane, ima li svaki gost (G) za stolom svoj tanjur (T). Pretpostavimo da je situacija za stolom sljedeća:

G_1	G_2	G_3	G_4	G_5
T_1	T_2	T_3	T_4	T_5

Kad tražimo odgovor na to pitanje, onda koristimo ponajprije vizualnu percepciju ne bismo li uopće vidjeli ljude za stolom i njihove tanjure. U sljedećem trenutku, putem imaginacije, zamislimo neke vrste poveznica između svake osobe i njegovog tanjura, grupirajući tako ljude i tanjure. U svemu nam pomaže imaginativna, odnosno kvaziperceptivna intuicija, zahvaljujući kojoj nam postaje očito da svakom gostu odgovara jedan tanjur, tj. matematičkim rječnikom, da postoji objektivno preslikavanje između ljudi i tanjura. Dolazimo time, koristeći intuiciju, do pojma jednakobrojnosti te se cijeli proces od trenutka kad vidimo osobe i tanjure pa do toga da ih je jednako mnogo bazira na intuiciji – sigurni smo i očito nam je da je za odgovor na pitanje ima li svaki gost svoj tanjur

² Članci: Mišćević, N., „Understanding Numerical Intuitions“, Mišćević, N., „The Rails of the Mind – Accessing Mathematical Reality“, Mišćević, N., „Imagination and Necessity (the Contemporary Relevance of Meinong’s Views on the Evident Cognition)“.

³ Mišćević, N., „Understanding Numerical Intuitions“, p. 7.

potrebno sparivati osobe i predmete i da u konačnici (u našem slučaju), svaki gost ima svoj tanjur.

3. Kritika Miščevića i teze o postojanju bazičnih aritmetičkih intuicija

Pogledajmo upravo izloženi primjer u kojemu pomoću imaginativne (ili kvaziperceptivne) intuicije dolazimo do spoznaje pojma jednakobrojnosti. Takav se proces, smatra Miščević, bazira isključivo na vizualnoj percepciji, imaginaciji i intuiciji pa je stoga *per se* neinferencijalan. Predstavljeni je primjer paradigmat-ski za situaciju određivanja jednakobrojnosti dvaju skupina pa je korisno pobliže ga pogledati u kontekstu tvrdnje o neinferencijalnosti spoznajnog procesa. Neinferencijalnost procesa čini se neproblematičnom (barem) u nekoliko prvih faza: vizualnoj percepciji osoba i tanjura, kao i sparivanju svake osobe s jednim tanjurom. Nakon toga međutim dolazi do **zaključka** da ne nedostaje tanjura, odnosno da je skupina ljudi jednakobrojna skupini tanjura. U tom koraku izgovaramo sljedeće: „**dakle**, jednako ih je mnogo“. I to je trenutak u procesu koji nije jasno neinferencijalan jer se sastoji od zaključivanja koje je po definiciji inferencijalno. Naime, moguće je da vidimo ljude i tanjure, da imaginacijom koristeći intuiciju sparujemo ljude i tanjure te da ipak ne dođemo do sljedećeg koraka a taj je tvrdnja da su promatrane skupine jednakobrojne. Naravno, moglo bi se na takav prigovor odgovoriti protuprigovorom da takvog inferencijalnog koraka, ako uopće postoji, nismo svjesni pa možemo stoga i dalje proces smatrati neinferencijalnim. Time bismo pod inferencijalnošću nekog procesa smatrali svaki proces u kojemu nemamo inferencijalnih koraka ili je riječ o koracima kojih nismo svjesni. Postavlja se međutim pitanje je li i u kojoj mjeri svjesnost uopće relevantna u određivanju (ne)inferencijalnosti nekog procesa i da li bi takvim proširivanjem definicije „neinferencijalnog“ ona (i dalje) imala eksplanatornu ulogu.

Postavlja se nadalje pitanje je li takva imaginativna odnsnoo kvaziperceptivna intuicija analogna platonističkoj percepciji i postoji li među njima neka poveznica. Miščević spominje Gödela i njegovu ideju o postojanju intuicija među matematičarima kao podršku teze da je kvaziperceptivna intuicija posjedovana i od strane vrhunskih matematičara, dakle za matematičke tvrdnje koje su znatno kompleksnije od bazičnih aritmetičkih istina (poput $2+3=5$). Primjer za to je aksiom izbora kojega su matematičari smatrali očitim i intuitivno jasnim. U tom se kontekstu međutim pojavljuju dva problematična aspekta. U prvome redu čini se da Miščević ima prema Gödelovoj intuiciji kontroverzan stav. S jedne strane, Gödel se spominje kao potvrda teze da intuicija nije samo prisutna kod ne-matematičara niti se manifestira isljučivo kod elementarnih aritmetičkih istina. Gödelov primjer tako služi kao potvrda teze o prisutnosti kvaziimaginativne intuicije u matematici na različitim spoznajnim razinama. I u tom se smislu platonistička intuicija smatra primjerom kvaziperceptivna intuicije.

Nije međutim jasno da li platonistička intuicija koju zastupa Gödel korespondira sa kvaziperceptivnom intuicijom, s obzirom na to da se na platonističku intuiciju Mišćević kritički osvrtne, karakterizirajući je kao „misteriozn[u] sposobnost spoznaje apstraktnih objekata koja ne nudi nikakvo realno objašnjenje za numeričke intuicije“⁴, odnosno opisuje takvu intuiciju kao utopijsko rješenje epistemološkog pitanja o spoznaji matematičkih objekata.

No čak kad bismo blagonaklon stav prema platonističkoj intuiciji prihvatili kao jedini Mišćevićev stav kvaziperceptivna intuicija se ipak od Gödelove, platonističke intuicije, barem kod nekih autora⁵, razlikuje po nekim bitnim obilježjima. U prvome redu, platonistička intuicija ne uključuje „očitost“ tvrdnji, riječ je o nekoj vrsti percepcije, analognoj vizualnoj percepciji. Mi vizualno percipiramo i stvari koje ne razumijemo, jednostavno ih vidimo, bilo nam razumljiv i jasan sadržaj onoga što vidimo ili ne. Za neke će biti razumljiv, za druge neće. Kao što biolog koji gleda u jato ptica može po nekim elementima i na osnovi znanja i iskustva znati o kojoj je vrsti ptice riječ, te ima li u njihovom letu nekih anomalija, mi ostali, iako vidimo isto jato istom oštrinom oka, nismo u stanju izreći nikakav podatak o pticama iz jata, ako smo uopće u stanju prepoznati da je riječ o jatu ptica nad horizontom ispred nas. Po Mišćeviću bi međutim takva analogija između vizulane i platonističke percepcije trebala biti neodrživa, barem u slučaju jednostavnih matematičkih intuicija jer su ove zadnje nešto što čini se posjedujemo i u čemu smo uspješni već kao djeca. Nije dakle riječ o tome da vidimo da je $2+2=4$, što neki razumiju i smatraju očitim a drugi ne, već je teza da nam je već od rane životne dobi *očito* da je $2+2=4$. Osim toga, čini se da je riječ o istinama koje zauzimaju centralno mjesto u Quinovoj mreži vjerovanja, i od kojih stoga istina teško, ako uopće pod specifičnim uvjetima, odustajemo.

No je li to realno stanje stvari? Potrebno je najprije odvojiti pojmove jednakobrojnosti i (prirodnog) broja. Intuicija o jednakobrojnosti dvaju kolekcija, agregata ili skupova, jedna je od teza koje su standardno i neproblematično prihvaćene. Eksperimenti pokazuju da ne samo vrlo mala djeca, već i neke životinje, jesu u stanju odrediti je li u vrlo malim skupinima koje se pojavljuju u dva navrata jednak broj elemenata ili nije (uzmimo primjer eksperimenta s pticama koje su u stanju odrediti je li broj lovaca koji je ušao u toranj jednak broju lovaca koji su iz tornja izašli, ili je izašlo manje lovaca nego je ušlo; napuštaju ili ne obližnje stablo što znači vraćajući se ili ne u toranj na kojemu se nalazi gnijezdo i u kojemu lovac stoga predstavlja opasnost). Eksperimenti su rađeni i sa djecom koja reagiraju na pomanjkanje nekog elementa u kolekciji koja se pred njima pojavljuje više puta. Je li onda riječ o (kvaziperceptivnoj) intuiciji? Odgovor bi trebao glasiti: da. No, pojam jednakobrojnosti samo je prvi korak u spoznaji aritmetičkih odnosno brojevničkih jednačbi. O tome da je riječ o iznimno

⁴ „Understanding Numerical Intuitions“, p. 1.

⁵ Vidi (Hardy 1940).

kompleksnom koraku puno je pisao i Frege, te uveo Humeov princip kao način da se iz pojma jednakobrojnosti, pređe na pojam (prirodnog) broja. Je li pojam (prirodnog) broja jednako intuitivno blizak djeci, kao što je to pojam jednakobrojnosti? Pogledajmo kakva je situacija u praksi. Postavlja se naime pitanje zašto za spoznaju istina koje su nama po nekim teorijama bliske i intuitivno jasne i očite, ipak potrebujemo neobično mnogo vremena da bismo ih usvojili. Kako se objašnjava činjenica da učimo osnovne matematičke operacije (i to samo zbrajanje i oduzimanje!) na (prirodnim) brojevima od 1 do 20 punih godinu dana. I zašto je uopće potrebno vrijeme da bismo, nakon napornih vježbi i provjera znanja, konačno sa sigurnošću znali da je npr. $7+2=9$. U svakodnevnom životu često nailazimo na matematičke tvrdnje koje smo u školi učili i vježbali, ali nam i dalje ostaju nepoznate odnosno nejasne. Tako je začuđuje velikom broju čak i članova akademske zajednice nejasno da npr. 40 ocjenskih bodova od mogućih 70 nije isto što i 40 odsto od 70 bodova? I kako to da aritmetičke tvrdnje koje u nekim teorijama imaju status očitih, odnosno intuitivno jasnih istina ipak tolikom broju ljudi predstavljaju ozbiljan problem tijekom pa i nakon školovanja, ostavljajući dojam da je riječ o domeni o kojoj učimo (pa onda i zaboravljamo), a ne o činjenicama koje su nam intuitivno očite?

Nakon tehnički zahtjevnog procesa zbrajanja i oduzimanja, dolazi još teže pitanje o tome **zašto** je npr. $2+2=4$, te znamo li to i dokazati? Od trenutka spoznaje da je $2+2=4$, do trenutka rasprave o dokazu tvrdnje, standardno se prolazi kroz proces učenja i sazrijevanja koji traje dvanaestak godina; većina nikada o tome neće raspravljati niti o tome učiti jer se smatra da je to ionako bitno samo za one koji se žele teorijskom matematikom baviti profesionalno.

Kakva je situacija u standardnoj matematičkoj praksi i što nam povijest matematike govori o aritmetičkim tvrdnjama i njihovom statusu? Zanimljivo je povlačenje paralele između aritmetike i geometrije. Dok Euklidove aksiome i postulate znamo još od 3. stoljeća p. n. e., aksiomatizacija aritmetike, odnosno prirodnih brojeva pojavljuje se tek s Peanom u 19–20. stoljeću. Od teorije brojeva kojom su se posebno bavili pitagorejci do Peanovih aksioma prošlo je gotovo 20 stoljeća razvoja aritmetike. Pitagora i njegovi sljedbenici razvili su teoriju brojeva u 5. stoljeću p. n. e. ali je odgovor na pitanje što je broj trebalo čekati do 19. stoljeća. Odgovor daje Frege te postavlja Humeov princip kao implicitnu definiciju (prirodnog) broja, odnosno kao princip koji omogućava prijelaz s jednakobrojnosti (tj. sa relacije koja samo kategorizira) na broj kao objekt. Teza koja zastupa ideju da je Humeov princip očit, i to ne samo matematičarima, stoga je problematična i kontroverzna jer nema uporišta u praksi: govori u prilog tome već sama činjenica da je za definiciju broja i postavljanje Humeovog principa trebalo čekati stoljećima.

Netko će na to primijetiti kako je ono prvo po sebi zadnje za nas, ali ne potkrepljuje li ta teza dodatno sumnju u postojanje aritmetičkih, odnosno kvaziperceptivnih intuicija? Jer ono što je zadnje za nas teško da je dio naših intuicija, koje su po definiciji neinferencijalne.

Primjedbe upućene tezi o kvaziperceptivnoj intuiciji u filozofiji matematike Nenada Mišćevića zajedničke su kritici koju je moguće uputiti strukturalistima,⁶ naime teza o spoznaji putem imaginacije i apstrakcije zajednička je i osnovnom kredo strukturalista. Mišćević u svojim tekstovima i sam povlači paralele i podcrtava zajedničke teze sa strukturalističkom teorijom o spoznaji aritmetičkih struktura⁷ putem sustava koja ih oprimjeruju.⁸ Riječ je naime o procesu koji uključuje kvaziperceptivnu intuiciju i imaginaciju. Iznesenim primjedbama stoga, obraćajući se tezama Mišćevića, obraćamo se ujedno i osnovnim postavkama strukturalističkog poimanja matematičke spoznaje. Time i sama diskusija dobiva na univerzalnosti te se proširuje na cijelu jednu klasu teorija u kontekstu spoznaje aritmetičkih istina.

Reference

- Brown, J. R. (1990), „Pi in the sky“ in: Irvine, A., (ed.), *Physicalism in mathematics*, Kluwer.
- Frege, G. (1884/1995), *Osnove aritmetike*, Zagreb: Kruzak.
- Hardy, G. H. (1940), *A Mathematician's Apology*, Cambridge University Press.
- Mišćević, N. (1995), „The rails of the mind: accessing mathematical reality. V: Philosophy of mathematics“, *Acta Analytica*, 11, Dettelbach: Röhl: 41–57.
- Mišćević, N. (1995), „Imagination and Necessity (the Contemporary Relevance of Meinong's Views on the Evident Cognition)“, *Grazer Philosophische Studien*, vol. 50, pp. 433–444.
- Mišćević, N., „Numerical knowledge and the issue of abstractness“, manuscript.
- Mišćević, N., „Understanding Numerical Intuitions“, rukopis za zbornik u čast Svetlane Knjazeve, Beograd.
- Resnik, M. (1997), „Mathematics as a Science of Patterns“, Clarendon Press.
- Resnik, M. (1982), „Mathematics as a Science of Patterns: Epistemology“, *NOUS* 15, pp. 529–550.
- Shapiro, S. (1996), „Space, number and structure: a tale of two debates“, *Philosophia Mathematica*, (3) vol. 4, pp. 148–173.
- Shapiro, S. (1997), „Philosophy of Mathematics – Structure and Ontology“, Oxford University Press.
- Shapiro, S. (1983), „Mathematics and reality“, *Philosophy of Science*, 50, pp. 523–548.

⁶ Vidi npr. (Shapiro 1997).

⁷ Paradigmatiski je primjer struktura prirodnih brojeva.

⁸ Mišćević, N., „Numerical knowledge and the issue of abstractness“.

III

Odgovori

NENAD MIŠČEVIĆ

Uvod

Na početku bih želio zahvaliti svim mojim kritičarima. Neki od njih su davni prijatelji, drugi dugogodišnji kolege, treći novi poznanici koji, eto, velikom brzinom postaju prijatelji. Dok me Petar i Snježana nisu pozvali na simpozij, ni sanjao nisam da će itko o meni pisati takve kritičke rasprave. Dok nisam dobio tekstove, nisam vjerovao da ću se nad njima morati toliko zamisliti. No, malo su mi promijenili život, natjerali me da svoje radove učinim dostupnima, barem one iz zadnja dva desetljeća i da počnem razmišljati o tome da ih sistematiziram i možda grupiram u cjeline.

Čitatelj tako danas ima elektronski dostup svim radovima o kojima se u knjizi raspravlja, samo treba ući na centar *Academia.edu*. Link je jednostavan: <http://ceu.academia.edu/NenadMiscevic> a tekstovi su tamo.

Svi su mi tekstovi bili inspirativni. Duljina odgovora ovisi o oštrini kritike: oni koji su me najviše štedjeli, dobili su najkraće odgovore, a najoštriji kritičari najduže. Možda nije pravedno, ali tako radi inspiracija – pišeš više o kritikama koje te zasvrbe, a manje o tekstovima koji te hvale. No, ovi drugi su mi zato, naravno, ugodniji. Stoga svima jednaka hvala.

Odgovor Matuloviću

Da počnem sa zahvalom. Hvala ti, Momo, na riječima hvale; tvoj me prilog ugodno iznenadio, nisam očekivao tolike komplimente. I hvala ti na pažljivom i kritičkom čitanju. I prelazim odmah na odgovaranje, treće lice i upotrebu prezimena, „Matulović“ umjesto „Momo“, kako to kontekst nalaže.

Dakle, imaju li se velike grupe moralno pravo odcijepiti od matične države? Ako imaju, što je temelj tog prava? I treba li ga zakonski podržati u međunarodnom pravu? Kako velike grupe koje se obično hoće odcijepiti same sebe definiraju kao „narode“, tema odcjepljenja vezuje se uz pravo naroda na samoodređenje.

U suvremenoj raspravi razlikuju se dva glavna stajališta. Prvo, koje odcjepljenje vidi poput suvremenog braka, i smatra da je volja jedne strane, one odcjepljivačke, dovoljna da bi odcjepljenje bilo dopustivo. Drugo, koje smatra da postojeća unitarna država, ako je inače normalna, ima pozitivan moralni status, i nitko je nema prava razarati osim iz pravednog razloga, poput diskriminacije, prijetnje ubijanjem i sličnih. Oba stajališta, i prvo, voljno, i drugo, ono posebnog pravednog razloga, slažu se oko mnogih čuvenih slučajeva. Hrvatsko i slovensko odcjepljenje sučelice Miloševićevim prijetnjama sigurno je opravdano. Odcjepljenje baltičkih zemalja od SSSR-a opravdano je već time što ih je Staljin nekad bio okupirao, pa se odcjepljenjem samo ispravlja stara nepravda. Razlike među stajalištima postaju dramatične kad su posrijedi „nježne“ federacije, poput Kanade, ili višenacionalne države poput Španjolske ili Belgije. Imaju li Kvebečani i Katalonci pravo odcijepiti se bez nekog posebnog razloga, naprosto na temelju vlastite volje? Bliži mi je način da se odcjepljenje promatra samo kao krajnja mjera, i da se pozivanje na nacionalni identitet uzima u obzir tek kad je ovaj bio predmet progonjenja i zatiranja. Tako je Buchanan u knjizi *Pravednost, zakonitost i samo-određenje* zagovarao odcjepljenje navodeći trostruki uvjet za njegovu opravdanost: prvo, da je matična zemlja ozbiljno i postojano kršila ustavni sporazum o autonomiji, drugo, da je ona odgovorna za njegov slom, i treće, da je odcjepljenje doista posljednji lijek nakon što je sve drugo pokušano. No treći uvjet često nije ispunjen, niti ga je lako ispuniti: nakon sukoba između secesionista i čuvara poretka ovi potonji teško da imaju volje biti poštteni prema prvima, a ovi prvi teško da imaju razloga vjerovati im.

Prelazimo sada na glavnu temu, probleme vezane uz cijenu odcjepljenja. Matulović me pita sljedeće (i hvala mu na pitanjima):

Što sve treba uzeti u obzir pri računanju cijene odcjepljenja? Treba li usvojiti neku opću formulu za to računanje ili odlučivati od slučaja do slučaja? Koja je cijena odcjepljenja prihvatljiva iznad koje ono ne bi bilo opravdano (nazovimo to prag za odcjepljenje)? Konačno, tko bi trebao biti nadležan za računanje cijene odcjepljenja i donošenje odluke o njegovom izvršenju?

Ako su unutar Karpatije Lavinijskoj manjini uskraćena uobičajena prava, centralna vlast to mora promijeniti; ako to ne učini u razumnom vremenu, manjina ima dobru osnovu za odcjepljenje (Matulović će me pitati što se računa kao razumno vrijeme. Nažalost, te stvari variraju s kontekstom i teško ih je odrediti izvan njega.) No pretpostavimo da su joj neka osnovna prava zajamčena, da je ona i dalje nezadovoljna i hoće svoju državu, i da trebamo odlučiti.

Tu onda s jedne strane imamo *prima facie* nepravdu prisilnog ostajanja zajedno. S druge strane imamo štete koje bi sobom donijelo odcjepljenje, štete koje onda čine njegovu cijenu. *Prva šteta je teritorijalna*: katkad ono podrazumijeva rasturanje povezanog teritorija, tako da se dana država, Karpatija iz našeg primjera, komada u više nepovezanih dijelova, od kojih su dva ili više većinski. Tradicionalno je to skoro neizdrživa šteta, i vjerojatno će takvom još dugo i ostati.

(Ostale teritorijalne štete također treba uzeti u obzir; svi znamo da je s raspadom Jugoslavije Bosni bilo prijeto da bez ikakve krivnje ostane bez izlaza na more, i da je taj problem napola riješen improviziranjem. U našoj je regiji drugi primjer opasnost prometne izolacije, koji prijete manjim odcjepljenim jedinicama. Sve je to dio cijene.)

Jedan vid teritorijalne štete često se zanemaruje, a to je *formiranje novih manjinskih ili miješanih područja u novonastaloj državi ili pak u osakaćenom tijelu nekadašnje obuhvatne države, koja postaju nestabilna i izložena napetosti-ma*. (Irski katolici u Sjevernoj Irskoj i Srbi na sjeveru Kosova poznat su primjer.)

Druga je vrsta štete privredna: *dana bi država izgubila bogatstva odcjepljenog područja*. Logično je da su u prvom planu prirodna bogatstva, jer ona nisu zasluga rada lokalnih manjinaca, nego bogomdana dobra. Kako je ocijeniti? Moj bi savjet bio da prihvatimo prioritizam i glavnu pažnju posvetimo onima kojima je najgore. Koliko bi odcjepljenje bogatog područja (recimo, naftonosnog ili bogatog rijetkim metalima) *pogodilo najsiromašniji sloj matične države*, u našem primjeru Karpatije, s obzirom na mjerila (ne)blagostanja koja važe u regiji? (Npr., što će biti od karpatijske sirotinje ako se Lavinja odcijepi?) S druge strane, kako će se odcjepljenje odraziti na najsiromašnije manjince? Hoće li njima biti bitno bolje? Oduzmimo njihovo poboljšanje od pogoršanja stanja najsiromašnijih većinaca, pa će nam to dati neku približnu prioritističku ekonomsku cijenu odcjepljenja.

Treća je vrsta psihološko-politička, a to je zacementirano nepovjerenje. Waldron je u okviru zajedničkog projekta (u kojem smo sudjelovali Matulović i ja), bio branio zamisao, po njegovu mnijenju kantovsku, da raznorodni susjedi trebaju živjeti zajedno, u istoj državi, da bi se družili i na kraju politički sprijateljili, jer granice razdvajaju i onda cementiraju i povećavaju razdvojenost. Ovaj (kantovsko-)waldronovski prijedlog u suprotnosti je s često u literaturi citiranom poslovicom po kojoj „*good fences make good neighbours*“. Socijalni i politički psiholozi trebali bi nam reći što je od dvoga u pravu, prijedlog ili poslovice. Primjeri nisu jedinstveni: Grčka i Turska su posvađane, ali možda manje nego li Grci i Turci na Cipru, srpsko-hrvatski državni odnosi izgledaju bolji nego li odnosi naroda unutar Bosne i Hercegovine. Ako se Lavinijci odvoje od Karpaćana, hoće li nakon pet desetljeća dva naroda biti posvađana, pomirena ili neutralno hladna jedan prema drugome? Ostavljam pitanje otvorenim, jer nam treba mnogo više empirijskog znanja no što ga ja posjedujem.

Odgovor Borstneru

Hvala ti, Bojane, na tekstu i na svemu. Spašavao si me kad je bila frka, podržavao me kad god mi je podrška trebala, a sve to nesebično i bez taštine. Da tebe nije bilo, ne bi bilo ni našeg odsjeka u Mariboru, a vjerojatno ni analitičke filozofije u Sloveniji; lišeni zajedničke niše ljudi bi ili posve ili djelomično bili

odustali, i Slovenija bi, što se tiče ozbiljne filozofije, bila osuđena tapkati kojih pola stoljeća za svojim zapadnijim susjedima.

Od dviju velikih tema koje Borstnerov tekst otvara, odabirem prvu. Što je (sokratska drža) sokratovski stav, i pred kakva nas pitanja postavlja? Neprofitirani život, *anexetatos bios*, kazao je on na kraju *Obrane*, nije vrijedan življenja. Nekoliko je novijih knjiga naslovljeno na tragu te prve sintagme, najpoznatija je vjerojatno Nozickov *Examined life*. No, sintagma „propitan život“ je dvoznačna: život koji je uspješno propitan (negdje pred kraj), ili život stalnog propitivanja. Propitan život ide zajedno sa znanjem, život stalnog propitivanja ide sa sumnjama i pitanjima. Prvog otjelovljuje Prospero iz *Bure*, drugog Hamlet. Kakav je njihov odnos?

Pišući o mudrosti, usredotočio sam se na Prospera, i prikazivao mudra čovjeka kao znalca, onoga koji poznaje sebe (ima *exetatos bios*, propitani život), poznaje ljude općenito, znade mnogo o etičnosti i o smislu života, i još ponešto o svijetu. Tražio sam da ima i bitne praktičke kvalitete, sposobnost izbora dobra i slično, ali to nam je ovdje manje važno; zanima nas znanje. Mudrac-znalac je osoba kojoj se obraćamo za pomoć: depresivan sam, što da učinim? Zaljubila sam se, a imam muža i dvoje sitne djece: je li u redu da rasturim obitelj da bih našla sreću u ljubavi? I hoću li je tako naći? Možemo mu postaviti i složena, uistinu filozofska pitanja: znat će što nam odgovoriti. Takav je mudrac ili mudrica rođen za premijera u Platonovoj *Državi*, ili za kalifa u neoplatonskom Al-Farabijevu „pravednom gradu“: poznavalac ljudi i znalački upravljač.

Takav mudrac-znalac ili mudrica-znalica je možda Sokratov ideal, ali sigurno nije Sokrat. Mudrost koju učimo iz sokratovskih dijaloga jest mudrost propitivanja, koju vodi načelo da znam da (skoro) ništa ne znam. Ta će nam mudrica pomoći da ne budemo dogmatični, da u svakoj aporiji uočimo obje strane, i time postanemo svjesni da je problem istinski, a ne jeftina glupost. I mudrac-znalac i mudrac-propitivač korisni su, dobro ih je imati, a još je bolje biti jedan ili jedna od njih.

No, kako spojiti ovo dvoje, mudrost znanja i mudrost sumnje-propitivanja? Montaigne je odabrao mudrost sumnje-propitivanja i suočio se s pitanjem: kako se možeš propitivati ako vjeruješ da nikad nećeš dobiti odgovor. Zašto držati dijete ako znaš da niti jedne kile nećeš izgubiti? Zašto kupovati kartu za put, ako znaš da avion neće doletjeti do cilja? Predložio je, slično akademskim skepticima dva tisućljeća ranije, da se zadovoljimo nečim manjim od znanja, ali mu se ručak skuhan po tome receptu bio ukiselio: preporučivao je vjernost vlastitoj religijskoj tradiciji, upravo u doba Bartolomejske noći, sumnjao u vrijednost znanosti nekoliko desetljeća prije početka velike znanstvene revolucije i tako redom.

Stoici su imali drugačiji prijedlog: biti mudrac-znalac (*spoudaios*) je konačni ideal, ali najbolje što i kako zapravo možemo biti jest biti na-dobrom-putu-k-mudrosti, biti perspektivni putnik i dobar učenik (*prokopos*). Zvuči razumno, ali se suočava sa slijedećim problemom: ako biti učenik podrazumijeva ne imati znanje, a cijeli ćemo život biti učenici (*prokopoi*), u čemu je onda razlika s obzirom

na prvi prijedlog? Po čemu se stoik razlikuje od umjerenog skeptika, od Montaignea ili svog suvremenika i protivnika Karneada? Stoička epistemologija sugerira odgovor: učenik ima znanja, on zna neke istine, ali ne zna dovoljno. Neke su istine očigledne, neposredno, ili nakon dobrog uvježbavanja, i tu je skeptik u krivu. Možemo li ponuditi suvremenu varijantu tog odgovora, koji, barem u načelu, izbjegava ružne krajnosti oštrog skepticizma i glupog i opasnog dogmatizma? Hajdemo pokušati.

Teza prva: bez znanja nema mudrosti. Terapeut koji nas vodi k uvidu u skrivene vidove naših problema mora znati mnogo o ljudima, kao što je znao i Sokrat. Netko tko na svako pitanje odgovara protupitanjem je zanimljiv lik, ali nije pravi mudrac, barem ne u tradicijama poput kineske konfucijevske, hinduističke ili zapadne, koje nisu izrazito negativističke.

Teza druga: skeptik je u krivu, posjedujemo znanja, i umijemo ih organizirati. Možda ne dovoljno za „konačnu“ mudrost, ali sasvim u redu za dobrog učenika, *prokopos*-a. Ne moramo bježati od istine u istinolikost, iz znanja u kvaziznanje samo zato da ne bismo bili neskromni i dogmatični. Za to je dovoljno priznati da su istine koje znamo na mnogim područjima naprosto nedovoljne za mnoge ciljeve koji nas zanimaju, a da na drugima doista i znamo manje toga no što tipični dogmatik tvrdi. Ovakva je raspodjela razmjerno banalna, ali je korisna da bismo izbjegli pretjerivanja. (Pogledajte, za ilustraciju, u što nas hoće uvjeriti Lacan i današnji lacanovci: ljudske su zamisli i predodžbe uhvaćene u domenu puko imaginarnog, egocentrični odsjaji naše slike o samom sebi, formirane u „stadiju zrcala“. Sve, doslovno sve, u što tvrdo vjerujemo jest „ideologija“. S druge strane, i neočekivano, psihoanaliza nudi istinu i uvid u „ono realno“. Prošireno na područje politike, imate dualnost: s jedne strane potpunu i duboku zabludu imaginarnog, s druge posve neobjašnjenu snagu uvida u „realno“. U nešto popularnijoj verziji, taj kontrast završava u smiješnom, neobrazloženom dogmatizmu: autor znalac naprosto zna, svaki njegov protivnik je žrtva svog imaginarnog i svog Zlog Zrcala.)

Teza treća: propitivanje i samopropitivanje su spoznajno važni i moralno korisni. Propitivalačka znatiželja je glavni vodič do istine, ona zapravo jest starinska „ljubav prema istini“ i zato je ključna motivacijska spoznajna vrlina (vidi i „Moju sliku svijeta“ u ovoj knjizi). S etičke strane, sklonost upitu i upitnosti je spoznajna skromnost, koja ide sa skromnošću karaktera. Tako je dobra znatiželja svoj vlastiti korektiv: upućuje nas k istini (kao motivacijska vrlina), ali nas (kao etičko-spoznajna vrlina) čuva od toga da se prerano i dogmatski radujemo i pripisujemo si znanje koje nemamo.

Primijenimo to ukratko na praktično-političko područje, gdje nam je znanje o pravednosti i nepravednosti ključni spoznajni cilj. Za neka uređenja (ropstvo, harem, otvorena rasna diskriminacija) znamo da su nepravedna, i točka. Za druga imamo razloga vjerovati da su nepravedna, ali nismo sto posto sigurni. Treća su predmet rasprave; imamo razmjerno jasan stav, ali vidimo da i druga strana ima dobre argumente. Djelovanje ćemo onda primjeriti sigurnosti: odlučno gdje

znamo, opreznije gdje bismo mogli biti u zabludi (ako je sve ostalo isto, npr. stupanj hitnosti, prudencijalni rizik i slično). Nadalje, ne smijemo vjerovati da kao filozofi (psihoanalitičari, revolucionari, vrhunski menadžeri, svejedno) posjedujemo posebna moralna i moralno-relevantna znanja koja nas izuzimaju od kritike i samopropitivanja. Često ćemo biti etički i politički korisniji ako postavimo pravo pitanje, senzibiliziramo druge za problem, nego ako pokušamo nametnuti odgovor.

Bojan mi je dao najveći mogući kompliment, pripisujući mi sokratovski stav i tvrdeći da sam sve to i sam radio u nedavnim lošim vremenima. Bojane, od srca ti hvala i nadam se da si u pravu; ako nisi, krivnja je naravno moja, a ne tvoja da si prema meni blagonakloniji no što zaslužujem!!!

Odgovor Petru Bojaniću i Snježani Prijić-Samadžija

Za simpozij sam vam već zahvalio. Ovdje ide dodatna zahvala što ste čitali moje kontinentalne uratke iz daleke prošlosti i nove pokušaje da u suvremenoj kontinentalnoj pronađem neki filozofski smisao. Iskoristio bih priliku, točnije vašu ljubaznost, da počnem s pitanjem koje nas sve muči: Kuda epistemološki smjestiti Foucaulta, i njegovo bavljenje psihijatrijom i medicinom? Dopustite mi da skiciram svoje viđenje posebnog, ali središnjeg epistemološkog pitanja, onog o epistemologiji znanosti. Evo prijedloga:

Analitička se tradicija u filozofiji znanosti u posljednjih pola stoljeća (ako ne i duže) usredsredila na pozitivne spoznajne rezultate znanosti, njenu sposobnost da dođe do istine ili nečeg što joj je dovoljno blisko (istinolikost, dobra usklađenost s promatranjima, ili nešto slično). U drugi plan je gurnula ne-spozajne motive, individualne i društvene koji vode razvoj znanosti. Ako ih je spominjala, naglasak je bio na hrabrim izazovima (Kopernik, Galileo), i sigurno ne na ružnim vanjskim ciljevima (naoružanje, eugenika i slično). Rijetki, ali čuveni autori poput Kuhna, koji nisu navijali za cilj istinitosti, mudro su šutjeli o izvanjskim motivima.

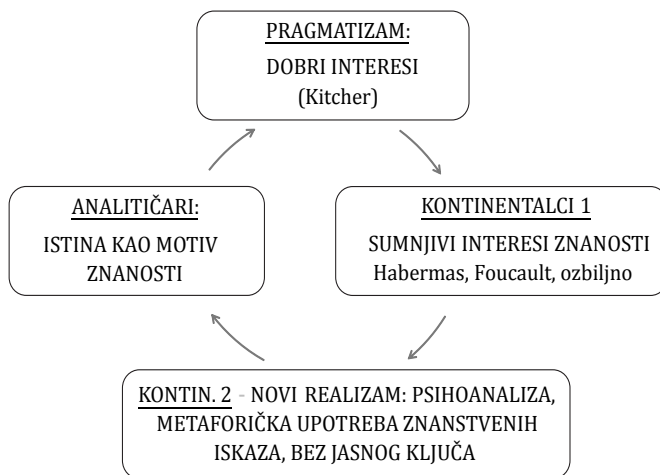
U kontinentalnoj tradiciji uključno i nakon Heideggera slika je točno obrnuta. Potraga za istinitošću u znanosti je zaniijekana, pretumačena (npr. istina = moć) ili gurnuta u drugi plan. Heidegger je u prvi plan stavio znanost-u-službi-ovladavanja, i to ovladavanja svijetom kroz tehniku. Habermas govori o instrumentalnoj strukturi znanstvenog djelovanja. Foucault je najslavnije francusko ime u toj plejadi; on je kritiku prirodnih znanosti pametno zamijenio kritikom psihijatrije kao i najproblematičnijih vidova medicine.

Zanimljivu kombinaciju ponudili su pragmatičari: zadržana je neka veza s istinolikošću, ali u prvom je planu društvena motivacija znanosti, no nju se vidi kao pozitivnu. Blisko kontinentalnoj po naglasku, različito po vrednovanju. (Kitcher je glavni suvremeni primjer, Rorty glavni izuzetak.)

Michel Serres i novi francuski realizam nude četvrtu opciju: znanost je istinita i u redu, ali ćemo njezine rezultate upotrebljavati metaforički, za opis ljudski nam važnih tema. Kod Serrea to nekako ide; kod Badioua se pretvara u političku karikaturu.

Evo sheme:

ŠTO MOTIVIRA ZNANOST?



A sada na tekst Bojanića i Prijíc-Samaržija. Usredotočit ću se na zaključak.

Međutim, ključno je pitanje koliko je u pravu Miščević u svojoj dijagnozi da se kod Foucaulta radi o dualizmu u razumijevanju znanja. Kako smo vidjeli, čini se da bi bilo ispravnije tvrditi jednu od sljedećih opcija: (i) nema epistemološkog dualizma jer Foucaultova nihilistička teza i teza o „dobrom znanju pokorenih“ u segmentu u kojem traži uspostavu privilegirane epistemičke pozicije pokorenih, uopće nije epistemološka već pripadna nekim drugim disciplinama (primjerice, političkom aktivizmu koji protestira, osvješčuje i zalaže se za prava marginaliziranih skupina); (ii) ako pak teza o „novom“ znanju, kao i prijedlog pomirenja starog-i-novog znanja jesu epistemološke teze, tada se kod Foucaulta opet ne radi o epistemološkom dualizmu nego o kontradikciji; (iii) nema epistemološkog dualizma jer je Foucault deklarativno epistemološki revizionist i nihilist koji, međutim, ne misli da epistemička teorija i osobna životna praksa pisanja imaju ikakve veze.

Slažem se, jaz između Foucaulta i analitičke epistemologije je prilično dubok i teško ga je premostiti. Većina se analitičkih filozofa stoga niti ne upušta u takve pokušaje. S druge strane, to je lakše u Americi negoli kod nas, gdje je kontinentalna sveprisutna, gdje te studenti pitaju „a šta s Foucaultom?“, „a šta sa Žižekom?“ i tako redom, i s pravom očekuju odgovor. Slažem se da je epistemološki nihilizam, implicitan u velikom dijelu Foucaultova opusa, a eksplicitan

u njegovu odbacivanju pojma „istine“ (jer je ta oruđe zločeste Moći), prilično neprivačno stajalište. No, to ne znači da ono nije epistemološko. Ono odbacuje standardno poimanje znanja, odbacuje težnju k istini, i tako redom. No to čini unutar filozofskog diskursa, a kad bi ga trebalo svrstati u neku disciplinu, ostaje nam jedino epistemologija.

Slazem se da je teza o „dobrom znanju pokorenih“ žalosno nerazrađena kod Foucaulta. No, moja je dijagnoza sljedeća: Foucault je, kao svaki filozof, svjestan potrebe za refleksijom o vlastitom intelektualnom poduhvatu. On se, kao svaki kolega, pita: kakav je status moje glavne djelatnosti, što joj je cilj? Teško može prihvatiti da njegova povijesna otkrića nisu ni istinita ni lažna, da su jednako tako proizvod mašte kao što je *Tisuću i jedna noć*. I desetljećima odbija o tome položiti račun. No, tradicionalna ljevičarska zamisao o spoznajnoj solidarnosti potlačenih i „poštenih intelektualaca“ nudi mu alternativu. Rudimentarna socijalna svijest potlačenih sadrži neke ključne uvide, neka, što bismo mi rekli, istinita vjerovanja. Ako poveže svoje rezultate, u koje vjeruje i u koje se kune, sa sadržajima te rudimentarne, ali ispravne svijesti, imat će odgovor: dobro znanje, neautoritarnu istinu, objektivno ispravni diskurs. Iskušenje je veliko. Je li glavni motiv ipak bio aktivizam? Mislim da nije, zato što za politički aktivizam ne treba nikakvo filozofiranje, pogotovo ne epistemologija. Također zato što mi se čini da Foucault reciklira staru ljevičarsku shemu, naznačenu kod Marxa i razvijenu u raznim oblicima kod Lukacsa ili Althussera, i prilagođava je svojim „potčinjenima“: ne radničkoj klasi uopće nego poniženima i uvrijeđenima u ustanovama kakve njega zanimaju (prvenstveno ludnice, bolnice i slične).

Dajem opet riječ P. Bojaniću i S. Prijčić-Samaržija:

Pod pretpostavkom da je Mišćević htio biti blag u kvalifikaciji Foucaulta i naglasiti ranije spominjanu pozitivnu stranu uspostavljanja mostova između „starog“ i „novog“, ipak mu je moguće uputiti prigovor što nekritički prihvaća legitimnost pitanja pomirenja. Pokazalo se da pomirenje nije moguće čak ni onda kada socijalna epistemologija inkorporira gotovo sve tzv. Foucaultove teme, naprosto zato što nije moguće pomirenje kontradiktornih pozicija (prema kojima objektivno znanje postoji i istodobno ne postoji).⁹ Štoviše, skloni smo i jačoj tezi prema kojoj je bilo potrebno razviti daleko kritičniji stav prema epistemičkim posljedicama teze o „novom“ znanju kao i teze o „starom-i-novom“ znanju. Obezvrjeđivanje epistemoloških standarda znanja, racionalnosti i opravdanja kao pukih konvencija bez objektivne valjanosti, dovodi do zanemarivanja „starih“ vrlina epistemološke odgovornosti, intelektualne vrlina i ostalih epistemičkih *desiderata*. Pokret „kontra-znanja“ ne dekonstruira znanje već je riječ o destrukciji znanja pod, moguće atraktivnom, krinkom radikalne kritičnosti.

⁹ U tom smislu čak nam je prihvatljiviji stav o cikcak strategiji koja je, koliko god bila teorijski dvojbena i bez mogućnosti za daljnju elaboraciju, ključno pragmatična: ponekad je dobro isticati kriterije starog znanja, a ponekad novog bez ikakvog pomirenja.

Dilema novo-staro koju Mišćević postavlja pred socijalnu epistemologiju je dilema između revizije/negacije epistemologije i 'prave' socijalne epistemologije, dilema između kontra-znanja i znanja. Verujemo da je Mišćević uistinu detektirao i ukazao na veoma komplikovani momenat u kojem mnogi dvoje kojoj se strani prikloniti. Po našem mišljenju, za samu socijalnu epistemologiju bi bilo daleko plodnije pokazati nove nijanse unutar dileme između prezervacionizma i ekspanzionizma, u kojoj se svakako zalažemo za ekspanzionizam (bez destrukcije).

Slažem se da je dva Foucaultova stajališta teško pomiriti. I dodao bih da je unutar suvremene kontinentalne misli, pogotovo u francuskoj tradiciji, gomilanje proturječja postalo normalna stvar. Imam i malu teoriju o tome zašto to europska misaona kultura tolerira. Mislim da su na djelu dva faktora, prvi, stilistički i drugi, politički. Od Rousseaua nadalje, romantička, a onda ničeanska tradicija preporučuju filozofiji književni stil: metafore s otvorenim mogućnostima tumačenja, dojmlija proturječja koja čitatelja tjeraju da „misli svojom glavom“, stilske akrobacije i poetska pretjerivanja. Temelj stvarnosti je ionako aracionalan; zašto ga onda ne bismo izrazili prikladnim, aracionalim i poetskim sredstvima? Drugi je faktor motivacijska snaga politike i društvenog angažmana: naraštaji mladih filozofa naučili su da je politički stav ključan za filozofski rezultat, neodvojiv od temeljnih pitanja ontologije i epistemologije. (Odakle to? Možda iz mješavine hegelovskog holizma i posthegelovskog političkog gnjeva.) Za ilustraciju pogledajte čuveni početak Rousseauova *Društvenog ugovora*: „Čovjek se rada slobodan, a posvuda je u okovima.“ Ta je rečenica više negoli slavna, i većina je ljudi čita kao protest protiv potčinjenosti. Rousseau nastavlja: „Kako je došlo do te promjene? Što bi je moglo učiniti zakonom?“ Odjednom se čini da bi okovi mogli biti zakoniti. Dvije rečenice kasnije, Rousseau će najaviti prijedlog o tome što okove čini legitimnima. Umjesto protesta, dobivamo teoriju legitimnih okova. Slava prve rečenice utišala je suprotnost prve i pete. To je tradicija u kojoj Foucault razmišlja i piše, tradicija koja tolerira i čak podržava dojmliju kontradikciju. Pa neka se snalaze čitatelji i tumači!

No, nevoljama nije kraj. Mnogi takvi kontinentalni tekstovi nude dodatno razočaranje: kad ih se jednom dobronamjerno dešifrira, i kad se kontradikcije ublaže ili izglade, postanu prilično banalni. Ako su mnogi okovi legitimni, onda tvrdnja da su svi ljudi u okovima naprosto znači da posvuda djeluju sustavi vlasti, od kojih su mnogi legitimni; nije nešto naročito duboko! Ovog se ljeta raspravljalo o Žižeku i Grayu¹⁰, i nekoliko se kolega usredotočilo na Žižekovu tvrdnju da je „Gandhi nasilniji (*more violent*) od Hitlera“. Onda su dobronamjerni tumači rekli da ovdje „nasilniji“ znači „djelotvorniji“ ili „dojmliju“, gdje „djelotvornost“ vjerojatno znači „uspješnost u ostvarivanju dobrih ciljeva“. Tako čitana, tvrdnja da je Gandhi „nasilniji“ od Hitlera znači da je bio (a) na kraju krajeva uspješniji, ili čak (b) da je bio uspješniji u dobrim stvarima od Hitlera. Tvrdnja (a) je prilično

¹⁰ <http://www.newappsblog.com/2012/09/%C5%BEi%C5%BEek-and-kant-on-philosophical-taboos-or-on-the-demise-of-philosophical-history.html>

očita, s obzirom na povijesni uspjeh prvog i neuspjeh drugog. Tvrdnja (b) je očita banalnost: Hitler ništa dobro nije ni pokušao, a kamoli ostvario. Zvučne kontradikcije srozavaju se na opća mjesta.

I na kraju: Petar i Snježana čitaju moj tekst kao prilično oštru obranu Foucaulta. Nažalost, nije mi to bio cilj, htio sam samo ponuditi dobronamjerno čitanje. Proturječja ostaju, i šta da se radi.

Odgovor Živanu Lazoviću

Prvo, da zahvalim. U Beogradu sam se nadao oštroj i pametnoj kritici, sad sam je doista i dobio. Čini mi se da Lazovićeva kritika udara u sam centar moje skice za teoriju spoznajnih vrlina. Iako ljubazno priznaje da teorija može biti korisna, njegovi bi prigovori bili doista fatalni za skicu i teoriju. Počet ću od najvažnijeg i najopasnijeg.

(...) Mišćevićeva *jaka* verzija teško da može biti nazvana epistemologijom vrline u užem smislu reči, zato što u njoj pojam intelektualne vrline ne igra nikakvu ulogu ni u definisanju ni u analizi epistemičkih pojmova kao što su znanje i epistemičko opravdanje. Izdvajanje zajedničke motivacione osnove, uočavanje instrumentalne uloge intelektualnih vrlina u realizaciji epistemičkog cilja i izvođenje vrednosti ovog cilja iz činjenice da smo za njega zainteresovani pruža samo jedan širi okvir za razumevanje naše saznajne prakse, ne i epistemološku analizu u užem smislu reči. Ipak, i kao takva ona je svakako korisna, čak možda, složićemo se s Mišćevićem, „bitna za shvatanje uloge istine, smisla naše težnje ka znanju i posedovanja pojma 'znanja'“

Lazović je u pravu u jednoj stvari: u tekstu nisam dovršio domaću zadaću. U zaključku teksta o kojem on govori, naveo sam u jednoj kratkoj rečenici, da bi se moja priča mogla kombinirati s teorijom vrline u stilu Sosinog objašnjenja znanja, i time dobiti „punokrvenu epistemologiju vrline“ (*a full-blooded VE*). Rezultat bi bio, napisah, „integrirana teorija temeljena na vrlini“, koja je oštro aretaička, i teži potpunosti integraciji vrlinske epistemologije s tradicionalnim epistemološkim interesima. I nisam napisao do kraja zadaću, objasnio kako bi kombinacija izgledala. Pokušao bih je skicirati ovdje (hvala ti, Živane, da si me na to natjerao).

Prva opcija, jednoslojna, prepisana iz Greca. Istinito vjerovanje da *p* je znanje samo ako sadrži dvoje: prvo, do toga da *p* je spoznavatelj došao upražnjavanjem neke od instrumentalnih spoznajnih vrlina, i drugo, vjerovanje da *p* je integrirano s rezultatima njegovih drugih takvih vrlina. Moje vjerovanje da je Živan autor primjedbi o kojima pričamo jest znanje: prvo, stekao sam ga čitanjem teksta, dakle percepcijom i razumijevanjem koje su mi (još uvijek, i dapače u vrelom augustu), relativno pouzdane. Dalje, ono je u skladu s mojim vjerovanjima iz sjećanja na beogradski simpozij i Živanovu prvu verziju referata, i u skladu s time što Živana vrlo cijenim kao mislioca i kritičara: prigovori su ispunili sve

moje strahove da će biti ozbiljni i zahtijevati dosta razmišljanja. Opcija je jednostavna i elegantna, ali mi izgleda kao jedva dotjerani stari reliabilizam. U čemu se točno sastoji integracija? Kad sam pitao Greca, rekao mi je da je čisto uzročna. Moram priznati da mi to izgleda premalo.

Druga opcija, dvoslojna, nadahnuta Sosom. Istinito vjerovanje da p je znanje samo ako sadrži dvoje: prvo, do toga da p je spoznavatelj došao upražnjavanjem neke od instrumentalnih spoznajnih vrlina, tako da nije slučajno, ni stvar slijepe sreće, da je ono pouzdano, i drugo, ako je potvrđeno spletom vjerovanja na višem refleksivnom nivou. Što mogu dodati Sosi? Barem sljedeće: *motivacijska vrlina radoznalosti vodi refleksivno propitivanje vlastita znanja*. Jasno da je Živan autor, pa njegovo ime piše na vrhu teksta. Jesi li siguran? A šta ako su imena pobrkana? Idem razmisliti, tj. prelazim na sljedeću razinu, iznad percepcije i spontanog razumijevanja. Prvo, vjerovanja iz sjećanja: Živan se bavi epistemologijom, pričao je o epistemologiji vrlina u Beogradu. Drugo, očekivanja od Živana. Zašto sve to radim? Pa zanima me tko je autor. Toliko mogu dodati slici preuzetoj od Sose. Dakle, *prvi je nivo motiviran spontanom radoznošću: otvaram tekst i čitam. Drugi je nivo viši, motiviran refleksivnom radoznošću: hoću biti siguran da je vjerovanje iz prvog nivoa istinito. Instrumentalne vrline obavljaju svoj posao sluškinja na oba kata, pod nadzorom radoznalosti kao motivacijske šefice. Hibridne vrline olakšavaju izvršavanje zadatka*. (Otvaraju i zatvaraju vrata sluškinjama, pomažu im nositi teške terete).

Toliko o najopćenitijem problemu. No, Lazović ima zanimljiv prigovor mojem inzistiranju na radoznošći. (Na znanje čitatelju: u engleskom tekstu koristim „*inquisitiveness*“ koja nema uobičajeni negativni potencijal „radoznošći“. Kako mi Lazović ne prigovara iz takvog negativnog potencijala, držim se normalne naše riječi „radoznošć“; ali ako bi mi čitatelj prigovorio, morao bih naći nešto bolje, točan ekvivalent „*inquisitiveness*“-a). Njegov napad se zapravo sastoji od više prigovora. Prvi se tiče same naravi radoznošći:

Sporno je, međutim, da li radoznošć možemo smatrati vrlinom, jer ona po svojoj motivacionoj prirodi pre spada u prirodno urođene predispozicije, dok su vrline, prema uobičajenom određenju, ili stečene, duboko usađene i trajne karakterne crte, ili urođene kognitivne sposobnosti koje se mogu unapređivati vežbom, učenjem i korišćenjem pouzdanih instrumenata.

Prigovor je zanimljiv. Međutim, sjećam se što su me učili pred skoro pola stoljeća na omrznoj pedagogiji: znatiželja je dobro prirodno svojstvo učenika. Nažalost, nemaju je svi. Nju treba *poticati i razvijati*, kroz igru, razgovor i tako dalje. Učenika koji je zainteresiran i postavlja pitanja treba pohvaliti, upisivati mu plusove za sudjelovanje i aktivnost, kako bi se njegova radoznošć podržala. Dalje, nju treba *usmjeravati*. Od lakšeg k težem, od poznatog k nepoznatom, od površinskih do dubljih istina, veli Jan Amos Komensky, kog smo morali učiti napamet. I nije li to isto što i „unapređivati vežbom, učenjem i [...]“ drugim sredstvima?

Psiholozi rutinski govore o radoznanosti kao crti ličnosti (*curiosity* kao *personality trait*). Nasumično guglanje izbacit će vam desetke potvrda (na primjer: <http://www.psychologytoday.com/blog/mr-personality/201110/why-curiosity-doesn-t-kill-the-cat>). Neki je vide kao komponentu neke šire karakteristike ličnosti, neki kao samostalnu. Čini mi se da bi nam to trebalo biti dovoljno: spoznajna crta ličnosti, koju se potiče, razvija i usmjerava na važne i obećavajuće predmete. Što bismo htjeli bolje za spoznajnu vrlinu?

No, ovdje Lazović ima drugi ozbiljan prigovor.

Radoznanost u sebi sadrži jednu važnu komponentu, motivacionu osnovu, ali joj nedostaje druga, za intelektualne vrline još bitnija komponenta, uspešnost u otkriću istine; iako podstiče na traganje za istinom, sama po sebi ona *ne doprinosi* otkriću istine. Problem je, dakle, u tome što radoznanost ne ispunjava uslov neophodan za *intelektualne* vrline a ne, kao što Mišćević misli, u tome što ona može da se sukobi sa drugim vrlinama ili vrednostima (na primer, profesionalna radoznanost papara najčešće ugrožava privatnost poznatih ličnosti), ili što vrline mogu ponekad da donesu krajnje loše rezultate (hrabrost u ratu donosi brojne žrtve i stradanja). Poznata engleska izreka „*Curiosity killed the cat!*“ prikladna je ne zato što preterana radoznanost ponekad može da ima fatalan ishod, nego zato što radoznanost praćena glupošću, nepromišljenošću i nesmotrenošću najčešće rezultira kognitivnim promašajima i gorkim životnim iskustvima. Da bi bila uspešna, njoj je neophodna pomoć intelektualnih vrlina čije je distinktivno obeležje pouzdano otkriće istine. Koliko god radoznanost bila snažna, ona je nemoćna u pogledu ostvarenja glavnog epistemičkog cilja, za šta su potrebne formirane karakterne crte i razvijene egzekutivne veštine. Ukratko, izgleda da radoznanost ne prolazi najvažniji test za sticanje statusa intelektualne vrline.

Nazvao bih Lazovićevu liniju argumentiranja „Argument iz nezajamčene uspješnosti“: Prvo, ako predložena „vrlina“ ne jamči uspjeh, onda nije intelektualna vrlina. Drugo, motivacijske „vrline“ ne jamče uspjeh, dakle, slijedi zaključak: Motivacijske „vrline“ nisu intelektualne vrline. Vrlo mi se sviđa, iako je opasan za moj prijedlog. U svom općenitom obliku, Argument iz nezajamčene uspješnosti je očito fatalan za svaku normalnu čisto motivacijsku predloženu vrlinu: niti jedna takva predložena vrlina ne može sama sobom osigurati uspjeh. Spoznajna otvorenost, kombinirana s neredom u glavi dovest će do prihvaćanja svih mogućih protuslovnih ideja, prema kojima je nosilac predložene vrline, po pretpostavci, otvoren. Spoznajna skromnost, kombinirana s depresivnošću, spriječit će svog nosioca da razvija vlastite ideje, kolikogod one objektivno bile dobre i obećavajuće. I tako redom. Jamstva nema, i druga je premisa argumenta u redu.

Što može odgovoriti vrlinski epistemolog, koji želi radoznanost, spoznajnu otvorenost i skromnost tretirati kao epistemičke vrline? Može reći sljedeće. Pogledajmo malo plusve i minuse: na pozitivnoj strani imamo zdravorazumske sudove i filozofsku tradiciju. Prvo, zdravi razum. Je li dobro biti otvoren prema novim idejama? Naravno da jeste. Da li netko tko je dogmatičan i zatvoren

pokazuje time dobar karakter? Naravno da ne; dapače, pokazuje stanovitu karakternu manu. Onda pojmovno pitanje: jesu li te značajke spoznajne? Cijenimo li ih velikim dijelom po tome što nas vode do spoznaje ili doprinose spoznaji, naravno, u povoljnim uvjetima. Isto ih tako hvale u filozofskoj tradiciji, od Cicerona do danas. Što ćemo s njima?

Imamo dvije opcije: zadržati prvu premisu Argumenta iz nezajamčene uspješnosti, i odreći im status intelektualne vrline. No, ako nisu intelektualne vrline, kako označiti njihovu ključnu vezu sa spoznajom? Stvar visi u zraku, i prva premisa ne nudi dobru opciju.

No zašto bismo uopće vjerovali da vrlina jamči uspjeh, umjesto da samo pomaže doći do njega, bez jamstva? Uzmite hrabrost. Mladi Petar je bolestan i očekuje rizičnu operaciju, s bolnim posljedicama: ako operacija uspije, patit će pola godine, a onda je zdrav ko dren. Ako ne uspije, patit će pola godine i onda umrijeti u bolovima. Petar je hrabar i odlučuje se za operaciju. Ne vidim grešku: hrabrost ne mora jamčiti uspjeh. Velikodušna Ana daje mladom prosjaku pedeset eura. Ovaj kupi drogu, predozira se i umre: velikodušnost ne mora jamčiti postizanje cilja, naime stvarni doprinos interesu primaoca.

Dakle, prva premisa Argumenta pripisuje intelektualnim vrlinama svojstvo koje druge vrline nemaju. Lazović može odgovoriti da su intelektualne vrline posebne. On sam uviđa osnovnu strukturu na primjeru rata i „radoznale mačke“, tako da vrlo vjerojatno misli da radoznalost mora ispuniti neku posebnu obavezu. Ali koja je to, ako ne doprinos specifičnom uspjehu; kao što hrabrost u ratu treba doprinijeti pravednoj pobjedi (što ne čini uvijek), tako i radoznalost treba dovesti do istine. No, zašto tvrditi da su intelektualne vrline tako posebne i time unositi heterogenost i šarenilo ako možemo imati jedinstvenost? I zašto to tvrditi sučelice prijatnji da će ona ostaviti spoznajne dobre crte da vise u zraku, kao nekakve poluvrline, suprotno upravo spomenutim zdravorazumskim pohvalama i filozofskim slavopojkama upućenim tim crtama?

Čini mi se da je alternativni prijedlog objedinjujući, zavorazumski i vjeran dobroj tradiciji: intelektualne motivacijske i hibridne vrline bitno pomažu spoznaji time da nas, u dobrim okolnostima, vode do nje i do istine. Jamstva nema, ali to nije njihova mana, već loša crta svijeta i života.

Pogledajmo za kraj spoznajnog Oblomova: pametnog i (na početku romana) dobrostojećeg mlađeg čovjeka koga naprosto ništa ne zanima. Radoznalost mu je na nuli: knjige ne čita, kompjuter nema, televizor ne pali. Kad prijatelj nešto priča ili objašnjava, Oblomov se nakon dvije minute isključuje. To je slika čovjeka lišenog radoznalosti: nije li on spoznajno polumrtav, ako ne i mrtav? I nije li tako da mu nedostaje ključna dobra spoznajna, intelektualna motivacijska crta? Crta ličnosti, rekli bi psiholozi. Zašto da im se kao epistemolozi ne pridružimo? Nedostaje mu vrlina radoznalosti.

Odgovor Dunji Jutronic

Dunja, hvala ti na svemu. I evo odgovora. Zašto nam je jezik spoznajno toliko važan? Čini mi se stoga što su jezične intuicije ključ za sve ostale, posebno filozofske. Točnije, kompetencionalističko, chomskyjevsko razumijevanje jezičnih intuicija pruža naputak za razumijevanje svih ostalih, posebno filozofskih. Pritom možemo ublažiti neka od njegovih pretjerivanja, ali glavna teza, da su intuicije, metaforički rečeno, glasovi kompetencije (sposobnosti) čini mi se točna i bitna. Ako hoćete življu metaforu, recimo da je *intuicija glasnogovornica kompetencije*. Ona nije dio kompetencije (kao što glasnogovornica neke uprave obično nije u upravi), ona prenosi njezine informacije (kao što to čine glasnogovornice/i), i često pomalo interpretira te informacije i prilagođava ih trenutnom spoznajnom ili nekom drugom interesu (kao što to čine glasnogovornice/i). Ali ona jest glas kompetencije, kao što je glasnogovornica Policijske uprave „glas“ kojim se uprava obraća građanima. Postupci i riječi policajaca su pokazatelji politike uprave, kao što je naša uobičajena jezična praksa, i lingvistički korpus, pokazatelj funkcioniranja kompetencije; no izjave glasnogovornice često su izravniji, lakši i pouzdaniji put do toga što uprava misli nego li postupci pojedinih policajaca; tako su i intuicije prečica do funkcioniranja kompetencije.

Pretpostavite sada da imamo nešto slično u pogledu našeg najopćenitijeg snalaženja s predmetima i događajima (te s kretanjem u prostoru s obzirom na vremenske parametre). Tada će naše općenite ontološke (pa geometrijske i temporalne) intuicije biti glasnogovornice onih sposobnosti koje to snalaženje omogućuju. Ako im to zaniječemo, vraćamo se u posve doslovan empirizam humevskog tipa, koji mi se ipak čini pretjeranim.

Zbog svega ovoga Dunjine mi se kritičke opaske čine posebno važne i dobrodošle. Materijala ima previše za kratki odgovor; bavi ću se stoga njezinim zaključkom, iz kojeg izvlačim dva argumenta protiv svog stajališta. Prvo, Argument iz puke proizvodnje:

Jedno od glavnih neslaganja između kompetencionalista i ordinarista je u odgovoru na pitanje što nam pruža jezična sposobnost. Sposobnost je stanje i kao takvo, ona ne daje zaključke o tom stanju, kaže ordinarist. Podaci su u jezičnoj sposobnosti, ali intuicije *o tim podacima* nisu dio jezične sposobnosti. Drugim riječima, *informacija o podacima* nije u jezičnoj sposobnosti. Sposobnost proizvodi jezik, kaže ordinarist. Ona nam daje više od proizvodnje, kaže kompetencionalist.

Formulacija kompetencionalističkog stajališta nije sasvim u redu ukoliko sam ja u pitanju: nikad nisam tvrdio da su intuicije *u* kompetenciji; protointuicije su *izvještaji* kompetencije. No ostavimo to po strani. Bitno je pitanje: je li kompetencija izvor informacije na kojoj počiva intuicija?

Provjerimo kako bismo reagirali u jednostavnijim slučajevima, na primjer u slučaju običnog lakmusa. Zamislimo dvije situacije. U prvoj, minimalnoj, imam

samo lakmus papir. Umačem ga u tekućinu, i on pokaže crvenu boju. Pitanje: je li mi lakmus dao informaciju? Zdravorazumski odgovor je pozitivan. Informacija o crvenilu je putovala od lakmusa do mojeg oka, do zatiljnog dijela mojeg mozga, a onda i dalje. (Naravno, neposredna informacija je samo o crvenilu. To da je tekućina kisela je daljnja, moja interpretacija.)

Dunja bi ovdje morala tvrditi da lakmus ne daje informaciju. Podatak jest u njemu, ali informacija nije. Ali što je podatak koji se prenosi drugo do li informacija?

Druga situacija: imamo spravicu koja očitava boju lakmusa. Ako je boja crvena, izbacuje poruku KISELO, ako je plava LUŽNATO, ako je ljubičasta NEUTRALNO. Ovdje spravica daje informaciju koja je vjerojatno usporediva s jezičnim intuicijama. Možda sposobnost doista samo daje minimalne odgovore, PRIHVACANJE/ODBIJANJE ponuđene rečenice, a ostalo se zbiva u sljedećoj etapi i uključuje neku vrstu čitača-i-interpreta.

No, zar ne bismo i ovdje rekli da je glavni izvor informacije lakmus? Lakmus „prepoznaje“ sastav tekućine; ostalo je interpretacija. Ako bi vam netko rekao: poruka je glas lakmusa, biste li razumjeli i prihvatili tu metaforu? Pogledajmo sada citat iz Levelta:

„... lingvist ili informant koji razmatra je li rečenica gramatička pokušava zamisliti neku stvarnu situaciju 'primarne' upotrebe kako bi odlučio može li se takva rečenica 'reći', tj. je li dobra. Intuicije su naknadno razmišljanje na primarnu upotrebu“ (Levelt 1972: 22).

Složimo se da zamišljanje primarne upotrebe uključuje sposobnost: čovjek s teškim oštećenjem relevantnog područja u mozgu ne može ispravno zamisliti primarnu upotrebu. Pretpostavimo da je osoba uspješno upotrebila rečenicu. Nije li taj uspjeh poput informacije o boji lakmusa? Ako je rečenica uspješno upotrebljena u primarnoj upotrebi, onda je valjda u redu (valjda, jer su moguće greške; ali to nije sporno). Intuicija dolazi kasnije, i u tom je smislu „naknadna“. No, ne nosi li primarna upotreba primarnu informaciju o tome da je rečenica u redu? I ne potječe li ta informacija iz sposobnosti?

Dunja piše:

Kompetencionalist nije u pravu jer su „jezične intuicije neka vrsta ponašanja a ne vidoviti prozor u jezičnu sposobnost“ (Levelt 1972: 33).*

Što se zapravo tvrdi? Levelt najprije kaže da su intuicije razmišljanje, onda da su ponašanje. I da stoga nisu „vidoviti prozor u jezičnu sposobnost“. Ali kako to slijedi? Ako mi spravica s lakmusom kaže „KISELO“, onda je to rezultat nekog ponašanja-procesiranja. To *ne znači da spravica nije prozor u reakciju lakmusa*. (Kao psiholog, on bi trebao vjerovati da ponašanje jest prozor u unutrašnjost našeg uma; kako inače tumači svoje eksperimente i koristi ih kao izvor podataka o toj unutrašnjosti?).

Dunja onda navodi drugi argument, koji bismo mogli zvati Argument iz interpretacije:

No što je to više? Kompetencionalist uspoređuje (Nenad u razgovoru) stanje jezične sposobnosti sa slikom. Slika nam daje podatke, ali nam u isto vrijeme daje informacije o tim podacima, kaže Nenad. Na primjer, ako na slici u novinama vidimo dva sredovječna tipa kako diraju prilično mladu djevojku (zapravo curicu-NM) onda su to podaci. Ali tu je već i neposredna informacija koju slika donosi s tim podacima, naime slika nam kaže da ta dva tipa moraju biti pedofili. Slično je s jezičnom sposobnošću. Ona nam daje jezične podatke, ali u isto vrijeme i informaciju o tim podacima.

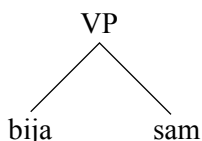
No podaci i informacija iz podataka na slici nisu ista stvar jer scena (tj. podaci) može dovesti do raznih informacija a te informacije nisu dane u podacima. Dakle tzv. informacija ili zaključak je zapravo interpretacija podataka. To da su ta dva tipa pedofili je interpretacija. Oni bi mogli biti i zaljubljeni homoseksualci koji su upravo usvojili curicu i žele pokazati svoju privrženosti ili ljubav prema njoj. Ili možda nešto drugo.

Ostajem pri predloženom primjeru; dobro je da ga je Dunja iznijela. Pretpostavimo da se doista radi o paru pedofila. *Onda je fotografija glavni izvor informacije.*¹¹ Kao što je rezultat obrade predložene rečenice koji je ponudila kompetencija glavni izvor jezične informacije za naše intuicije. Naravno, s fotografijom ima posla, kao što bi posla moglo biti s rezultatom obrade koji je došao iz kompetencije. Neke interpretacije se mogu odrezati jednostavno: ako su dva gospodina očito „navalentna“ na slici, neće biti da su *gay* poočimi. Ako nema naznake da je riječ o performansu, za pretpostaviti je da se radi o pedofilima. I tako redom. Razumijevanje slike kao fotografije pedofila-u-akciji jest „interpretacija“, ali u minimalnom smislu te riječi, najčešće naprosto u smislu pročišćavanja neposredne vizualne poruke. Da to učinimo zornim: zamislite Dunju kao advokaticu obrane u procesu dvojici gospode. Policajac pokazuje fotografiju.

¹¹ Evo mišljenja Meskina i Cohena: *It is our contention that photographs are, in this sense, a significant source of information. In particular, photographs typically provide information about many of the visually detectable properties of the objects they depict. Consider shape and size properties. While photographs often distort and deceive with respect to this class of features, it is our contention that they nonetheless typically carry information about them. For example, if the size or shape of a depicted flower had differed then the photographic image of it would have been different. (A bit more precisely, if the size or shape of depicted features of the flower had differed then the photographic image would have been different. Photographs do not carry information about all the visually detectable properties of the objects they depict. For example, they do not typically carry information about the hidden sides of depicted objects.) Another example of this information-carrying capacity can be seen in color photographs. These photographs typically carry information about the color of the objects they depict – if the colors of the objects had been different then the photographic image would have been different. Photographs also often carry information about many of the visual aesthetic properties of the objects they depict (hence their utility in picking travel destinations and prospective dates. (Jonathan Cohen & Aaron Meskin), „Photographs as Evidence“. In *Photography and Philosophy: Essays on the Pencil of Nature*, edited by Scott Walden, 70–90. Malden: Wiley-Blackwell, 2008)*

Dunja odgovara: „No podaci i informacija iz podataka na slici nisu ista stvar jer scena (tj. podaci) može dovesti do raznih informacija a te informacije nisu dane u podacima. Dakle tzv. informacija ili zaključak je zapravo interpretacija podataka. To da su ta dva tipa pedofili je interpretacija.“ Što će reći pametna sutkinja? „Jest interpretacija, ali je prva i očita interpretacija. Budući da se radi o teškoj optužbi, treba je provjeriti. U ladicu stola prvog gospodina nađene su porno dječje fotografije, na disku drugog slike golišave ženske djece. To pojačava pretpostavku da je riječ o pedofiliji...“ I tako redom.

Ne čini li lingvist nešto slično? Kad Dunja propituje svoje Splićane o njihovu dijalektu, kreće od njihovih „intuicija“: Stipe misli da treba reći „bija san“, a njegova kći gimnazijalka da je u redu „bija sam“. Dunja zaključuje da se kod mlađeg naraštaja standardni književni jezik vjerojatno „uvaljuje“ u dijalekt. Ali to joj nije dovoljno, kao što jedna fotografija nije dovoljna na sudu. Pitat će druge. Ako većina mladih smatra da je „bija sam“ dio njihovog jezika, onda je to tako. Njihova gramatička kompetencija radi s rječnikom u kojoj prezent glagola biti u prvom licu završava na „m“, ali prošlo vrijeme ima oblik „bija“ (a ne „bio“); mlađahni sintaktički modul-kompetencija naprosto spaja (*merges*) granu na kojoj je „bija“ i granu na kojoj je „sam“ i dobiva cijelu glagolsku sintagmu:



Leksikon koji kompetencija čita je hibridan, sa stajališta strogo normativnog hrvatskog gramatičara stare škole. Što joj je dalo tu informaciju: dijelom korpus, ali velikim dijelom i Sokratovsko raspitivanje. Što je to raspitivanje testiralo? Intuicije starijih i mlađih Splićana. To što radi jezikoslovka slično je poslu sutkinje u našoj priči: kao što sutkinja uspoređuje fotografije, materijal sa diska, i izjave, da bi potvrdila ili opovrgla podatak koji nudi fotografija, tako i jezikoslovka gomila dokazni materijal da bi potvrdila (ili opovrgla) dojam koji je dobila slušajući Stipinu kćer. Ako tužitelj s pravom kaže: „Ova vam je fotografija prozor u tužne činjenice o optuženicima“, zašto kompetencionalist ne može reći: „Ova vam je intuicija prozor u leksikon i pravila kombiniranja kojim raspoložu kognitivni sustavi-kompetencije članova Stipine obitelji? (2)

No, što ako dvojica s fotografije nisu pedofili? Onda smo učinili pogrešku. Ali to vjerne i točne fotografije ne čini neinformativnim. Što ako mladi Splićani govore „bija san“, ali kad ih pitate, pod utjecajem škole prihvaćaju „bija sam“, iako to sami nikad ne bi rekli, iako tu kombinaciju njihova kompetencija ne bi proizvela u spontanom govoru? Onda se između kompetencije i intuicije uplelo nešto vanjsko samoj kompetenciji: utjecaj škole, želja da se ispadne obrazovan i gradski ili nešto treće. Za to sam u svojoj shemi koju Dunja ljubazno navodi ostavio prostora:

1	2	3	4
<i>simulacija (ili nešto slično pokušaju → uobičajene jezične produkcije)</i>	<i>neposredni, spontani sud → (srž intuicije)</i>	<i>empirijsko testiranje SP-a na nesvjesnom → nivou</i>	<i>intuicija</i>

U fazi 3 uletjelo je nešto vanjsko, npr. utjecaj škole. Prozor u kompetenciju je bio malo zamagljen, kao što je fotografija sugerirala zlo kojeg tamo nije bilo.

Zašto nam je to važno u metodologiji filozofije? Zato što na sličan način možemo objasniti varijacije u filozofskim intuicijama. Pretpostavimo da anketirate ljude o Tezejevu brodu: koji je od dva današnja broda, onaj koji je još uvijek u funkciji, zovimo ga ploveći, ili pak rekonstruirani istovjetan s izvornim brodom? Većina kaže, ploveći. No, povjesničarka umjetnosti bira rekonstruirani. Zašto to mislite, pitamo. Pa gledajte, odgovara ona, mi tako ocjenjujemo povijesne zgrade. Ako polako prebetonirate staru crkvu u kojoj se i dalje održavaju službe božje, to za nas više nije ista zgrada. Ako je, nakon bombardiranja, ponovno posložite od izvornog kamenja, onda jest: radilo se tako od Zadra do Freiburga i nitko ne govori o nestanku starih zgrada. Isto važi za brod: ploveći brod od posve novog materijala nije onaj izvorni, dok rekonstruirani brod jeste.

Tada možemo reći sljedeće: većinsko mnijenje, u korist plovećeg broda, odražava naše duboko razumijevanje identiteta materijalnih predmeta kroz vrijeme. Intuicija povjesničarke umjetnosti je zaražena specifičnim povjesničarskim interesom, kao što je u našem drugom primjeru, intuicija mlade Splitske zaražena utjecajem škole. Ona odražava dobar povjesničarski odgoj i praksu, a ne spontano, duboko i općenito razumijevanje materijalnih predmeta.

I na kraju, velika hvala Dunji! Bez nje i Devitta nikad se ne bih ni bio bavio jezičnim intuicijama, a pogotovo ne u tolikoj količini.

Odgovor Miljani Milojević

Prvo, nekoliko riječi o nastanku teksta koji M. Milojević ljubazno komentira. On je nastao pred više od petnaestak godina, u dijalogu s filozofijom Freda Dretskea. Njegova naturalistička slika značenja, koja me oduševljavala, izgledala je kao da pokriva sve temeljne vrste značenja, a bilo ju je spretno i ugodno kombinirati sa sličnom teorijom Ruth Millikan. Tada sam čitao članak Marka Johstona o tome „kako govoriti o boji“ i učinilo mi se da svojstva poput boje nude zanimljiv problem za dreckeovsku semantiku. Pretpostavimo da imate biološki signal S u centralnom živčanom sustavu koji se aktivira bilo kojim elementom iz vreće prilično raznovrsnih elemenata, E1, E2 i tako redom. Nema neke jasne zajedničke crte koju S „prepoznaje“; najjednostavniji opis toga što je u vreći jest

da su to elementi koji izazivaju S. Čini se kao da S onda predstavlja dispoziciju elementa da izazove upravo njega, sam S.

To me razmišljanje dovelo do bavljenja bojom, pa sekundarnim kvalitetama općenito, pa onda i tercijarnim kvalitetama, najprije u dijalogu s Dretskeom, onda s Pierreom Jacobom, a sad s Mohanom Matthenom. Miljana je prepoznala izvor i temelj mojeg razmišljanja o boji, i zahvalan sam joj što me natjerala da se njemu vratim. Ovdje bih se koncentrirao na njezin prijedlog dopune dispozicionalizmu, njezin teleodispozicionalizam. Ona predlaže sljedeće:

5. *Teleološka dopuna dispozicionalističkom shvatanju*

Imajući ovo u vidu, moguće je predložiti sledeći amandman kauzalnom dispozicionalističkom shvatanju određivanja sadržaja reprezentacionalnih struktura koje se posebno tiču sekundarnih i tercijarnih kvaliteta. Dopuna ovom shvatanju bi se sastojala u uključivanju objašnjenja mehanizama koji proizvode reprezentacije i njihovih funkcija, koja bi bila bitno teleološki formulirana. Odgovarajuće dispozicije bi na taj način mogle da budu dovoljno *sužene* kako ne bi uključivale slučajeve u kojima bi se semantički sadržaj reprezentacija razdvajao od odgovarajućih stvarnih okolnosti, čime bi bila izgubljena veza sa svetom i istinom. Na ovaj način bi možda bilo moguće iskoristiti najbolje iz oba sveta.

Slažem se, teleodispozicionalizam je dobar za objašnjenje pogrešnog predstavljanja. No, muči me sljedeća dilema za teleodispozicionaliste. Oni imaju izbor između uske i široke karakterizacije. Na primjer, funkcija crvenog percepta je ili

- (a) da označi (pomogne prepoznati...) one površine koje izazivaju crveni percept

ili

- (b) da označi (pomogne prepoznati...) one površine koje imaju neko svojstvo koje nije strogo identično sa svojstvom izazivanja crvenog percepta.

Prijedlog (b) vodi napuštanju dispozicionalizma, pa ga ni Miljana ni ja ne možemo prihvatiti. Moramo prihvatiti (a). Nažalost on izgleda skoro cirkularan. U normalno sposobnom organizmu percept crvenog vjerojatno služi prepoznavanju površina koje ga izazivaju. Što bi drugo? Ova nam opcija ne govori ništa o tome što stoji iza te funkcije. Glavni pragmatist u pogledu boje, Mohan Matthen na jednom mjestu u knjizi *Vidjeti, činiti i znati* (str. 23) opisuje kako mu je raspoznavanje crvenog pomoglo da prepozna svoju crvenu „hondu“. No, prepoznavanje automobila sigurno nije izvorna evolucijska funkcija percepcije boje (osim ako nas nije stvorio bog koji voli automobile, ili zlo božanstvo koje se veseli automobilskim nesrećama, s čime bi se bogumili vjerojatno bili složili; možda su u pravu).

Dakle, kako nam pomaže prepoznavanje boje? To da je opažanje crvenog korisno jer nam daje osnovno znanje o crvenom zvuči skoro cirkularno. Kako, dakle, razviti (a) i obogatiti ga da ipak dobije neki sadržaj? Prvi korak je osnovna upotreba. Crveni zreli plodovi na pozadini zelenog lišća vjerojatno su

otjelovljivali kontrast vrlo koristan našim primatskim precima (a valjda i Adamu i Evi, ako više volite vjersku verziju). Možda je funkcija prepoznavanja crveno-zelenog kontrasta bila doista funkcija prepoznavanja crvenih stvari na zelenoj pozadini, i možda je ona dovela do trikromatizma. Različite površine često imaju različitu reflektansu, ne uvijek, ali dovoljno često da prepoznavanje kontrasta bude od koristi. Da je ta pojava igrala ulogu u evoluciji vidimo iz vidne mimikrije: slabašni organizam uzima izgled snažnog i opasnog da bi zavarao grabežljivca ili protivnika (ili se obratno, opasni organizam prurušava u nedužnog da bi zavarao potencijalnu žrtvu). Dio je toga kromatski, i dobro pokazuje važnost boje u prepoznavanju životinja u prirodi, od sipa i mrava pa do primata.

Drugi korak čine kasne upotrebe: crveni automobil i crveno svjetlo na semaforu koje nas čuva od njega. Te upotrebe nisu dio evolucijske slike. Pitanje je za Miljanu, kao i za Ruth Milikan, jesu li onda one dio teleološke baze značenja ili nisu. Ako jesu, onda bazu treba širiti; ne bih znao preporučiti kako. Ako nisu, onda su „*spandrels*“; moj pas Bobo grebe po vratima da bismo mu ih otvorili, a to sigurno nije dio evolucijske funkcije prednjih šapa.

Kako to da nam boja pomaže i u tim slučajevima? I ovdje je polazište činjenica da različite površine često imaju različitu reflektansu: zid je bijel, a auto je crven. I drugo, automobil uglavnom ostaje crven (ako imate dobro prepoznavanje konstantnosti boje), a tako i svježa krv, sovjetska zastava i crvene ruže. Ključna je konstantnost lokalne reflektanse. Te biološki kasne upotrebe naprosto nisu dio evolucijske slike. Mohan Matthen je cijeli problem pokušao riješiti tako da je naglasio „epistemičke“, mi bismo rekli spoznajne upotrebe, i ulogu percepcije boje u naprednijem razmišljanju o predmetima i događajima, onkraj neposrednog opažaja. No, cirkularnost se vraća. Povjesničar umjetnosti koji piše o crvenilu na Tizianovim slikama, posebno o crvenilu odjeće (Bogorodice s Uzašašća, svećenika, mletačkih političara) pokazuje da ima širok raspon znanja vezanog uz boju; no glavno je tu znanje upravo znanje o crvenom.

No, sve je to zajedno samo skromni početak odgovora na pitanje biološke funkcije. Ako bi se našao bogatiji odgovor, ne bih imao ništa protiv Miljanina prijedloga da taj odgovor integriramo u definiciju sadržaja bojevnog percepta.

Odgovor Nenadu Smokroviću

Prvo, hvala Nenadu, s kojim o temama iz epistemologije logike i racionalnosti raspravljam desetljećima. A sada, na posao. Ispričavam se što je odgovor kratak, ali me Nenad previše ne kritizira, tako da se s većinom njegovih stavova slažem.

Da ukratko sažmem svoje stajalište o kojem Smokrović raspravlja. Pitanje je ima li u logičkoj spoznaji aposteriornih elemenata. (Po tradicionalnom shvaćanju, ako u nekoj spoznaji ima takvih elemenata, onda ona važi kao aposteriorna;

aposteriornost je zarazna. Smokrović to žestoko odbacuje, pa ću to dodatno pitanje ostaviti otvorenim). Tvrdim da ima, i upućujem na sljedeće. Logički su postupci često samoočiti; ne svi, za materijalni kondicional trebalo je čekati najprije stoike, a onda Fregea. No, mnogo je drugih stvari samoočito, a među njima su i mnoge tipične pogreške i gluposti. Kako odvojiti žito od kukolja? Kako refleksivno opravdati povjerenje u samoočitost? Kako postići široki refleksivni ekvilibrij, usklađenost naših logičkih vjerovanja s ostalima? U suvremenoj se raspravi aprioristi pozivaju na intelektualnu snagu logike, i na njezinu neizbježnost, ključnu ulogu u našem „projektu“ spoznaje bilo čega. No snaga s kojom nam se nameću logički postupci i uvjerenja sama traži opravdanje i objašnjenje. Na što god se pozvali, njezinu uspješnost, ili psihološku moć ili neizbježnost, pozivanje će uvesti aposteriorni element. Smokrović to, ali ipak iznosi svoje prigovore, na čemu mu još jednom zahvaljujem. Eto ih redom, zajedno s mojim pokušajem odgovora.

Prigovor prvi, nepotrebnost širokog ekvilibrija:

(...) predložit ću tip opravdanja za koji je široki refleksivni ekvilibrij nepotreban. Dva su razloga za takav stav. Prvo, predložit ću opravdanje koje podjelu na *prima facie* razinu i refleksivnu razinu kontinuirano povezuje i premošćuje.

Odgovor:

Prvo, da biste premostili dvije obale, morate ih imati. Ako hoćete premostiti podjelu na *prima facie* razinu i refleksivnu razinu treba vam, dakle, i ova druga refleksivna razina, ili nemate što premošćivati, imate na Drini ćupriju bez Drine (ili sam ja metaforu predoslovno shvatio?). Dalje, je li moguće opravdanje „za koji je široki refleksivni ekvilibrij nepotreban“? Naravno da jeste, ali je ono djelomično. Većinu stvari koju svakodnevno, pa čak i u znanosti znamo, ne povezujemo sa svime s čime bismo mogli. No, filozofska potraga za razmjerno potpunim opravdanjem traži više, naime cjelovitu refleksivnu sliku o vlastitim vjerovanjima, potencijalnim znanjima. Veliki su filozofi to stalno isticali: Platon koji govori o tome da ništa ne vrijedi znati nešto „u sredini“, ako ne znaš početak i kraj, Kant kod koga je znanje cjeline regulativna ideja, Hegel kome je istina cjelina i tako redom.

No, razlikujmo negativni i pozitivni ekvilibrij. Kod negativnog, naprosto nema uočenog proturječja. Mislitelj se misaono ne češe, jer ga ništa misaono ne svrbi. Što ako naleti problem? Pogledajmo primjer iz sapunice: „Kad netko upotrijebi izraz 'A ili B' hoće reći da jedno od toga, ne oboje“, prešutno pretpostavlja naivna misliteljica. „U redu“, kaže joj momak, „imao sam nešto s jednom od dvije sestre koje mrziš“. „S jednom ili drugom, kažeš?“. „Da“. Onda ona otkrije da je „imao nešto“ s obje. „Lažeš svinjo, petljao si se s jednom i s drugom“. „Ne lažem, rekao sam 'ili', to može biti jedna ili druga ili obje.“ Naivna će misliteljica tu napraviti scenu, s pravom. Da bi prestala biti naivna, mora početi razmišljati o tome što znači „ili“, a tu počinje potraga za refleksivnim opravdanjem. „Ili“ ne mora značiti isključivost, može upućivati na neznanje. „Ali moj dečko zna s

kim se petljao, dakle nije to. A ne može se ni praviti da ne zna.“ S druge strane ako je kontekst pozitivan, neću se buniti. Ako mi obeća bundu ili nakit i pokloni oboje, nema frke. Nije prekršio obećanje, naprotiv. Čekaj, šta onda zapravo znači „ili“? Na toj točki naivna misliteljica prestaje biti naivna i kreće na dugi put. Prepoznala je epistemičku dimenziju disjunkcije, i čak metaupotrebu te dimenzije, u pretvaranju i laganju. Kod obećanja, već je blizu skalarnoj implikaturi. Dalje je čekaju razne implikature, eksplikature, prepoznavanje relevantnosti, i sve ono čime si mi, filozofi, kratimo vrijeme.

Pozitivan široki reflektivni ekvilibrij je puno zahtjevniji, ali misaono više zadovoljava. Pogledajte filozofkinju, poput Robin Carston, koja voli psihologiju, i gradi teoriju disjunkcije koja će se uklopiti i u psihološka istraživanja. Njezino razumijevanje disjunkcije „nabildano“ je složenim, pretpostavljam koherentnim razmatranjem o disjunkciji. Takav puni široki reflektivni ekvilibrij je dosegljiv, realistični ideal filozofskog opravdanja.

Prigovor drugi, nastavak prvog:

Drugo, ono što Mišćević vidi kao besplatan bonus i bitan doprinos širokog refleksivnog ekvilibrija, objašnjenje podrijetla naših vjerovanja i uzroka pogrešaka, ne smatram nužnim za samoopravdanje. Nije jasno kako bi elementi objašnjenja mogli doprinijeti opravdanju vjerovanja, pogotovo kod naivnog subjekta koji manje-više nikada ne dopire do te teorijske razine. Dorothinom opravdanju tranzicije od „a&b“ na „a“ teško da može nešto doprinijeti poznavanje diskusije o Wasonovom zadatku izbora.

Odgovor:

Neki bi se od klasika smrzli na ovakav stav. Kant je bio toliko oduševljen matematikom, i zabrinut nad neobjašnjivošću našeg matematičkog znanja, da je s patosom tvrdio da je pitanje o objašnjenju našeg sadržajnog a apriornog znanja temeljno pitanje cijele teorijske filozofije. *Nismo filozofski opravdani u našim vjerovanjima, ako ne možemo objasniti kako je moguće da su ona istinita.*

Isti se duh očituje u reakcijama filozofa na Benacerrafovom dilemu. Zašto bismo se brinuli oko toga ima li čovjek neku (uzročnu ili sličnu) vezu s brojevima i skupovima, ako ne mislimo da je naše razumijevanje matematike krnje bez objašnjenja toga kako možemo znati da su dva i dva četiri? Konačno, Smokrovićev opravdavački kvijetizam ne pristaje njegovom naturalizmu: zašto se uzrujavati oko naturalističkog objašnjenja, ako ono ne podupire naša ključna vjerovanja, već je prema njima posve indiferentno?

I na kraju, primjer mi izgleda pomalo čudan. Naravno da opravdanje vjerovanja o konjunkciji nije izravno vezano s vjerovanjima o implikaciji. No, uzмимо slijedeće Dorothingo vjerovanje: „Ako psu podvežem ranu sa zavojem od gaze, brže će se oporaviti“. Ono vapi za malo wasonovske diskusije – Dorothy vjerojatno misli da se pas neće oporaviti, ako mu ne podveže ranu, i diskusija o njezinu opravdanju ne može zaobići činjenicu da ona Ako-onda vjerojatno shvaća kao Akko, točno kao ispitanici u Wasonu.

Prigovor treći:

Definirajući logičko znanje, Mišćević ga primjenjuje i na naivnog subjekta i na eksperta. Ovdje je, međutim, moguć još jedan jaz. On bi mogao postati vidljiv u objašnjenju odnosa između logičkog znanja i toga o čemu je znanje. Naime, Mišćević smatra da je logičko znanje (Dorothy, npr.) o situaciji u svijetu, a ne o apstraktnim propozicijama. Pretpostavimo da se, u formalno-logičkom smislu, radi o nekoj vrsti russellovskih rečenica. Međutim, na str 86. Mišćević na primjedbu (urednika knjige u kojoj je tekst objavljen) da bi ga to moglo voditi do postuliranja „logike u svijetu“ – zauzima oprezan stav. Tvrdi da „logika u svijetu“ nije potrebna i dodaje:

„Kratki odgovor je u sljedećem: na strani naivnog mislitelja, fokus na zamislivost svjetskih situacija je jedino ispravan. On ne gleda u udžbenik logike niti koristi memoriju o značenju logičkih riječi-konstanti“ (86).

U potpunosti se slažem s ovim Mišćevićevim stavom. Međutim, znanje logike je sada podijeljeno na, s jedne strane, znanje naivnog subjekta i, s druge, znanje eksperta, već i s obzirom na predmet spoznaje. Jasno je da ekspert, za razliku od naivnog subjekta, barata apstraktnim propozicijama, međutim, bilo bi zanimljivo vidjeti stav o uniformnom predmetu logičkog znanja koji bi zacijelo doprinijeo teoriji o ovom problemu.

Odgovor:

Prvo, hvala na opomeni. Kad sam napisao da naivni mislitelj ne „koristi memoriju o značenju logičkih riječi-konstanti“ malo sam se zaletio. Naravno da on u svom pamćenju ima podatak o tome što znače „i“ ili „ili“; nema stručno znanje kakvo bi mogao dobiti iz udžbenika. Na to sam mislio, i loše napisao.

Drugo, imamo li uniformni „predmet logičkog znanja“, čiju potrebu Smokrović s pravom ističe? Prirodni prikaz kontingentnih sadržaja povezanih logičkim veznicima su propozicije-kao-skupovi-mogućih-svjetova, dakle Lewisov i Stalnakerov prikaz. Sve o čemu raspravljamo dade se prikazati kroz te skupove: naša propozicija o psu D je presjek skupa svjetova u kojima je D ranjen i skupa svjetova u kojima mu je noga slomljena, sve to u vremenu t_0 u kojem je Dorothy dobila zabrinjavajuću informaciju. Dorothy i stručnjakinja po toj priči rade istu stvar, prva u malom, druga u vrlo velikom. Stručnjakinja „računa“ sa propozicijama-skupovima svjetova, Dorothy zamišlja minijaturu: relevantnu situaciju u jednom, ali tipičnom, svijetu. Imamo kontinuitet, i nema problema.

Ako kome Lewisov i Stalnakerov prikaz idu na živce, ima i tome lijeka, zahvaljujući Johnsonu-Lairdu. Neka propozicija u pitanju bude interpretirana rečenica („pas“ ide u element modela koji stoji za psa, „šapa“ u njegovu modelu šapu, itd.), dakle, rečenica zajedno s funkcijom σ koja njezinim elementima pridružuje elemente u modelu. Dorothyino zamišljanje proizvodi zorni model, koji pristojno reprezentira formalni model (prikazi relevantnih elemenata u dva modela su, nadajmo se, međusobno izomorfni). Imamo kontinuitet, točno koliko treba, ni previše (prelogicizirana Dorothy), ni premalo (logičar u mulju konkretnih podataka),

Treća opcija su situacije Barwisea i Perryja. Nju ne znam baš, pa bih je radije izbjegao, No, na prvi se pogled čini da niti s njom ne bi bilo problema. Nadam se tako da moj prijedlog nema problema s uniformnošću logike, od zdravorazumske do stručne.

Prigovor četvrti:

Rečenica koja sadrži vjerovanje je, s jedne strane inicirana strukturom svijeta, a s druge strane je opravdana ako je svijet barem djelomično takav kako se tvrdi. Najviše što ovdje mogu tvrditi jest da je ono što garantira korespondenciju vjerovanja i svijeta s jedne strane evolucijska uspješnost, a s druge strane nezaobilaznost logike. Naravno, direktna primjedba na ovo rješenje je da oba elementa prije odgovaraju *a posteriori* nego *a priori* opravdanju. Prihvaćam da je dio aposteriornosti ugrađen u opravdanje, ali ono što je spoznavatelju prisutno i dostupno jest zahvaćanje smisla koji je iniciran situacijom u svijetu i opravdan pretraživanjem mogućih situacija svijeta. Premda je formiranje vjerovanja inicirano iz svijeta, a opravdanje utemeljeno na objektivnim činjenicama, samo je opravdanje u najvećoj mjeri apriorno, a teorijski model koji to zahvaća je uži refleksivni ekvilibrij.

Odgovor:

Pogledajmo ponovo. Imamo posve naivnu spoznavateljicu, Dorothy, koja posjeduje trenutno unutarnje opravdanje za svoje zaključivanje, u našem primjeru eliminaciju konjunkcije. Opravdanje dolazi iz očevidnosti i iz nemogućnosti zamišljanja protuprimjera, u nekoj ograničenoj domeni (Bueno onda jamči da je i ograničena domena dovoljna). Također je opravdana i eksterno, jer je logika superpouzdana. Unutarnje opravdanje je *a priori*. Dovle se slažemo. Slažemo se i da je to minimalno, jer je, kao što si pisao u svojoj knjizi, narod dosta iracionalan, i zaključuje naopako. Mnoge su inferencije poprilično smeće (brkaju ako i samo ako, muljaju s vjerojatnostima i tako redom), a svom autoru izgledaju posve očito.

Moja je poanta da takvo minimalno unutarnje opravdanje nije dovoljno. Ja opravdano vjerujem da je Higgsov bozon kriv za sve, ali ne znam dovoljno fizike da bih to za ozbiljno branio. Isto će tako, Dorothy, ako jednog dana nauči nešto filozofije, zovimo je takvu filo-Dorothy, postaviti pitanje ima li pravo vjerovati svom dojmu očevidnosti i svojoj nesposobnosti da zamisli alternative. Što ako sam poput Nasha, koji je vanzemalcima vjerovao jednako kao i svojim teoremima, pita se ona, nakon što je odgledala „*Beautiful mind*“. Filo-Dorothy se onda može pozvati na naša (tvoja i moja) dva dodatna opravdanja. Prvo, znam da bez logike ne mogu, drugo, Darwin me naučio da evolucija pogoduje racionalnosti; ja sam potomkinja dugog niza preživljavateljica, i moje je zaključivanje u redu.

Ja sam pak opširno dokazivao da je opravdanje iz toga što se bez logike ne može nešto što znamo *a posteriori* u sljedećem smislu: samo smisleni planovi opravdavaju sredstva bez kojih ih je nemoguće provesti. Otkud znamo da nam je spoznajni projekt smislen? Iz toga što je do sada bio razmjerno uspješan. To je, međutim, *a posteriori*. Darwin je pak zasigurno *a posteriori*.

Ostaje sada vaganje. Kolika je težina apriorne, kolika aposteriorne komponente? „Samo je opravdanje u najvećoj mjeri apriorno“; zašto? Kad govorimo o opravdanju zaključivanja, jedna nam je ambicija da opravdamo stručnjaka. Kao što od skepticizma štitimo znanost, a ne i velika područja naivne fizike i biologije. (Naivni je spoznavatelj minimalno opravdan u svom vjerovanju da teški predmeti uvijek padaju brže od laganih, ali mu to opravdanje podrežu u srednjoj školi. I nitko ne plače za njim.) Dakle, filo-Dorothy je važnija od svoje naivne posestrime, njezino je znanje mnogo više središnji kandidat za ozbiljno i potpuno opravdanje. A ako su aposteriorni argumenti potpuni i konačni opravdavatelji za znanje glavnog kandidata, kako onda tvrditi da je opravdanje „u najvećoj mjeri“ apriorno?

Odgovor Majdi Trobok

Prvo, hvala ti, Majda, ne samo na ovim pitanjima i kritikama, već na dva i po desetljeća suradnje: nikad se ne bih bio bavio filozofijom matematike, o kojoj znam tako malo, da nije bilo tvoje upornosti i podrške. A sad na posao.

Naša rasprava o matematici tiče se osnovnoškolskog matematičkog znanja, matematike za početnike. Budući da nisam matematičar, odlučio sam pisati o najosnovnijem, o intuiciji u smislu zora. Prvo, geometrija. Pogledajte sliku prepolovljenog kvadrata u tekstu „Moja slika svijeta“. U čuvenom Platonovom dijalogu Menonov neobrazovani rob gleda takav crtež u pijesku i vidi da crta dijeli lik na dva jednaka dijela. Ne zna kako se to zove, ali zapravo shvaća da dijagonala dijeli kvadrat na dva jednaka trokuta.

Odgovarajući zor u pogledu brojeva odnosi se na istobrojnost skupina predmeta. Crvena partizanska zvijezda ima isti broj krakova koliko moja ruka ima prstiju; svakim prstom mogu dodirnuti jedan krak. Od toga je korak do zamisli istobrojnosti: zvijezda i ruka su istobrojne, točnije pojam „krak zvijezde“ i pojam „prst moje desne ruke“ imaju dosege koji su istobrojni. Skoro pa zorna „intuicija“ mi govori i o osnovnim odnosima manje-više, brojnije – manje brojno.

Branio sam zamisao po kojoj je zor početna faza matematičke spoznaje, zamisao koja nije ni posebno originalna, ni posebno problematična. (Iako se suočava s nekim problemima. Na primjer, što je predmet intuicije iz *Menona*? Je li to konkretni kvadrat? Ali oni su nesavršeni.

Možda geometrijski, pravi (savršeni) kvadrat. Ali u kojem to zoru vidim savršeno jednake stranice? Naznaka odgovora: zor mi daje približne odnose. Za geometrijsku točnost mora uskočiti pojam; no pojam je tu vrlo, vrlo blizu zoru. No, čini mi se da je zorna intuicija više od početnog upoznavanja: ona osmišljuje matematičke apstrakcije, čini da ih razumijemo i u tom skromnom smislu daje im i nekakvo spoznajno utemeljenje. Kant je za svoj zor htio više od toga, ulogu apsolutnog temelja u matematici: zor je u osnovi cijele matematike, apstrakcije su naprosto pokrate za zorne istine. Razvoj matematike čini se da mu je dao za

krivo; zorno neprihvatljive apstrakcije pokazale su se uvjerljivije od onih koje su nam izgledale očite. No ta nesumnjiva činjenica ne znači smak svijeta za epistemički status zora. Pogledajte analogiju sa zamjedbom: kad promatram npr. zgradu ispred sebe, zamjedba mi daje mnoštvo podataka, no mjerenje i računanje će mi dati mnogo točnije i bolje. Za složenije pojave, kao što je dnevno (prividno) kretanje Sunca, zamjedba me može posve varati, i samo me teorija, račun i Kopernik mogu dovesti do istine. To ne znači da zamjedba nije temeljno sredstvo u našem pristupu svijetu, i da nema bitnu spoznajnu ulogu, normativnu, a ne samo uzročnu.

Intuicija-zor nam služi da bismo shvatili i razumjeli. Prirodne brojeve shvaćamo temeljem takve intuicije. Negativne konstruiramo iz prirodnih. Da parafraziramo Kroneckera: naš spoznajni mehanizam u glavi prirodno prepoznaje prirodne brojeve; zato se i zovu prirodni. Sve ostalo je konstrukcija. No, konstrukcija se opet pomaže zorom: razlomke ilustriramo komadanjem cjelina, barem one racionalne. Kartezijevski koordinatni sustav učinio je dinamiku funkcija zornom. Kompleksni su brojevi postali općenito prihvatljivi dijelom zahvaljujući elegantnom preslikavanju u koordinatni sustav, gdje su se njihovi odnosi sretno smjestili na površinu torusa.

Tezu o epistemološki važnoj ulozi intuicije-zora pokušavao sam kombinirati s naturalističkim objašnjenjem. Prostorni modul u našoj glavi treba geometriju; čini mi se da i geometrija treba njega. Naš „kliker“ za matematiku trebao bi biti naturalistički objašnjiv, a objašnjenje intuicije-zora bi bio prvi korak. Već spomenuti *Menon* je – jedan od prvih tekstova koji jasno predstavljaju problem spoznaje koja je neovisna od iskustva: ako je pojam točne jednakosti, koji nam u geometriji stalno treba, nezavisan od iskustva od kuda smo ga onda dobili, što mu je izvor? Platonova je razumna pretpostavka da je nešto moralo djelovati na nas, uzrokovati naša znanja. Kant je stvar obrnuo: matematički predmeti su zapravo apriorne strukture našeg gledanja-zora. Suвременa je formulacija problema poznata kao Benacerrafova dilema. Ako prihvatimo prave apstraktne matematičke predmete, nema načina da objasnimo odakle išta o njima znamo, jer ovi ne mogu djelovati na naš spoznajni aparat. Ako pretumačimo stvari, i shvatimo te predmete kao konstrukcije, zapravo smo ih otpisali. Ukratko, kao teoretičar imam neugodan izbor: ako imam predmet, ne mogu objasniti znanje, ako dobivam znanje – gubim predmet. O Benacerrafovoj dilemi nisam pisao, samo sam razmišljao i pričao. Ako bih morao nešto reći, rekao bih sljedeće: Spas je u strukturalizmu. Stvarni su matematički objekti općenite, apstraktne strukture, otjelovljene u fizičkom svijetu; barem neke od njih imaju takvo otjelovljenje. Evolucija nas je izvježbala na tim otjelovljenjima, dok nam se nisu formirale sposobnosti (chomskijevske „kompetencije“), koje onda mogu ići dalje od konkretnih otjelovljenja (prema vrlo velikim skupovima i sličnim ciljevima). Ontološki onda imamo dvije opcije. Prva je aristotelovska, koja kaže da samo otjelovljene strukture (oblik u stvari, rekao bi Aristotel) posvema postoje; za ostale, poput vrlo velikih skupova, moramo u fikcionaliste. Druga je opcija spoznajno-naturalistički platonizam. Iako

apstraktni neotjelovljeni matematički predmeti postoje, do njih nemamo izravni pristup. No, evolucija je bila neka vrst simulatora: boreći se sa strukturama koje jesu otjelovljene, stekli smo sposobnosti koje nas dobro obavješćuju o onim neotjelovljenim, iako izravne uzročne veze nema. Spremam se uhvatiti ukoštac s razvijanjem prve, aristotelovske opcije. Ako ne bude išlo, idemo u spoznajno-naturalistički platonizam.

Prigovor 1. Majda Trobok piše:

Potrebno je najprije odvojiti pojmove jednakobrojnosti i (prirodnog) broja. Intuicija o jednakobrojnosti dvaju kolekcija, agregata ili skupova, jedna je od teza koje su standardno i neproblematično prihvaćene. Eksperimenti pokazuju da ne samo vrlo mala djeca, već i neke životinje, jesu u stanju odrediti je li u vrlo malim skupinima koje se pojavljuju u dva navrata jednak broj elemenata ili nije (uzmimo primjer eksperimenta s pticama koje su u stanju odrediti je li broj lovaca koji je ušao u toranj jednak broju lovaca koji su iz tornja izašli, ili je izašlo manje lovaca nego je ušlo; napuštaju ili ne obližnje stablo što znači vraćajući se ili ne u toranj na kojemu se nalazi gnijezdo i u kojemu lovac stoga predstavlja opasnost). Eksperimenti su rađeni i sa djecom koja reagiraju na pomanjkanje nekog elementa u kolekciji koja se pred njima pojavljuje više puta. Je li onda riječ o (kvaziperceptivnoj) intuiciji? Odgovor bi trebao glasiti: da. No, pojam jednakobrojnosti samo je prvi korak u spoznaji aritmetičkih odnosno brojevskih jednakosti. O tome da je riječ o iznimno kompleksnom koraku puno je pisao i Frege, te uveo Humeov princip kao način da se iz pojma jednakobrojnosti, pređe na pojam (prirodnog) broja. Je li pojam (prirodnog) broja jednako intuitivno blizak djeci, kao što je to pojam jednakobrojnosti?

Odgovor:

Mislim da je Majda Trobok umnogome u pravu. Naravno da brojnost nije posve zorno svojstvo, da uključuje nešto pojmovnog rada. No, jednostavna apstrakcija često se zdravorazumski tretira kao nešto što je već prisutno u zamjedbi: „Bio je dovoljan jedan pogled; Princ je odmah *uočio* da Pepeljugina ljepota daleko nadmašuje ljepotu dviju zlih princeza.“ Zdravorazumski gledano, Pepeljugina ljepota jest nešto što vidimo; dapače, to da je njezina ljepota veća od ljepota dviju zlica je također nešto što je lako vidjeti. U istom okviru, brojnost njihovog nakita *vidljivo* premašuje brojnost njezinih, zapravo brojnost jedan njezinog prstena koji joj je mama ostavila u nasljeđe. I to, kaže zdrav razum, jednostavno vidimo.

Kako to shvatiti? Naša zamjedba, kao i zorna kvazizamjedba (i zorna mašta) uključuju razmjerno bogati pojmovni aparat, a njega u bitnim stvarima reguliraju principi apstrakcije. Branitelj zorne intuicije mora to uzeti u obzir, inače gubi pri prvom potezu, i Trobok je u pravu da me na to upozorava. No ovdje rasprava počinje, a ne završava.

Teza koja zastupa ideju da je Humeov princip očit, i to ne samo matematičarima, stoga je problematična i kontroverzna jer nema uporišta u praksi: govori u prilog tome već sama činjenica da je za definiciju broja i postavljanje Humeovog principa trebalo čekati stoljećima.

Netko će na to dati odgovor kako je ono prvo po sebi zadnje za nas, ali ne potkrepljuje li ta teza dodatno sumnju u postojanje aritmetičkih, odnosno kvaziperceptivnih intuicija? Jer ono što je zadnje za nas teško da je dio naših intuicija, koje su po definiciji neinferencijalne.

Da, Humeov princip biva spoznan kasno u svoj svojoj punoći; Frege dobro kaže da su bit broja ljudi stoljećima vidjeli kao kroz maglu. No, kako su sudili da je brojnost A-ova veća od brojnosti B-ova? Prsten na ruci Pepeljuge odgovara prstenu na ruci plavokose zlice, ali ogrlice i naušnice koje ova nosi, nemaju svog para na Pepeljugi; dakle, zlica ima više nakita negoli Pepeljuga. Broj njezinih ukrasnih predmeta je mnogo, mnogo veći od broja onih što krase ovu potonju. Kako to dijete i naivni čitatelj razumiju i zaključuju, ako ne pridružuju, obostrano jednoznačno, prsten prstenu, pri čemu ostatak nakita zlice ostaje bez para? Kako mama uči dijete da treba jednaki broj noževa kao i viljušaka kad se prostire stol, ako ne kroz neki oblik obostrano jednoznačnog pridruživanja? Hume je implicitni princip učinio eksplicitnim, a Frege mu sredio formu, i izložio posljedice.

No, nije li sve ovo puko nagadanje? Nadam se da nije. Pogledajmo što kažu psiholozi. Susan Carey u razmjerno novoj knjizi *The Origin of Concepts* (2009, Oxford University Press), rezimira današnje stanje u psihologiji brojevnice i nudi svoju izvornu varijantu. Ovdje nas ne zanimaju psihološki detalji, već opća slika.

Prilikom učenja jezika, kaže ona, dijete mora usvojiti načine grupiranja predmeta (odnosno reprezentacija, dokumenata-fajlova koji stoje za te predmete) (str. 256). Ako ima predmete a, b, c i d, mora ih moći sparivati, pa će dobiti {a, b} {a, c} {b, c} {c, d} i tako redom. Onda dolaze veće skupine {a, b, c,} i tako redom, te na kraju najveća, {a, b, c, d}. Ona te skupine mirno naziva skupovima; psiholozi si te stvari dopuštaju, a mi ćemo narav tih skupina ostaviti otvorenom. Imate sljedeću strukturu:

$$\begin{array}{ccccccc} & & & & & & \{a, b, c, d, \} \dots\dots \\ & & & & & & \{a, b, c \} \quad \{a, b, d \} \dots\dots \\ & & & & & & \{a, b \} \quad \{b, c \} \quad \{a, c \} \quad \{c, d \} \dots\dots \\ & & & & & & a \quad b \quad c \quad d \quad \dots\dots \end{array}$$

Krenimo od dna prema gore. Riječ „jedan“ mali Ameri uče po analogiji s određenim članom; kako to čine naši klinici, Carey ostavlja otvorenim, ali mi možemo uočiti paralelu s imeničkom jedninom u hrvatskom, koja isto tako odabire a, pa onda b, i tako redom. Model za „jedan“ je, slobodno govoreći, sadržaj singltona, to što ona zove atomom, Dalje, dijete korelira taj atom (ili odgovarajući atomarni dokument-(file) iz memorije) s rječju „jedan“ iz dugoročne memorije.

Svaki atom (kruška, jabuka, šljiva, pretpostavljam) moći će se korelirati s tom riječju. (str. 326).¹²

U ranoj fazi dijete shvaća da druge brojke (brojevne riječi) okupljaju skupine veće od atomskih (ona kaže „skupove“ i ne objašnjava što znači veće; pretpostavljam, takvo koje se ne dâ korelirati s atomom, odnosno s njegovom reprezentacijom, već uvijek nešto preostaje i strši). Na sljedećem koraku dijete uči da se riječ „dva“ primjenjuje samo na podskup pluralnih skupina, odnosno iz računarske perspektive, na podskup pluralnih reprezentacija koje te skupine predstavljaju (dokument „kruška A – kruška B“ koji predstavlja ovaj par krušaka). Mala Slovenka upotrebljava tu istu korelaciju (dva → skupina koju čine parovi) da bi znala kad će upotrijebiti dual („Hruški sta res fajn“).

Ali to još nije broj, reći će kritičar(ka). Carey misli da jest. „Dva“ se primjenjuje na ukupnost parova, kaže pravilo. Ali zar nije Frege mislio da je broj dva naprosto skup parova? A Russell da je brojnost dva svojstvo, izraženo pridjevom, zajedničko svim parovima? Treba li nam za ovo sumnjivi Peti aksiom? Nadam se da ne treba. Dovoljno je da „dva“ bira parove, ne mora birati njihov skup; to što izabere čini zajedno broj dva. (Kako izbjeći skupove skupova je tehnički problem; jedan je poznati put pluralna kvantifikacija, drugi je probijanje kroz ograničenja kakva traži logika drugog reda).

Ukratko, pokušali smo premostiti jaz između razumijevanja jednakobrojnosti i poimanja broja najprije na temelju zdravorazumskih razmatranja, a onda smo to pomalo dokumentirali pričom iz pera ugledne kognitivne psihologinje, iza čijeg rada stoje stotine eksperimenata. Poanta nije eksperimentalna, već prije pojmovna, ali dobro je imati kognitivnu psihologiju na svojoj strani.

Prigovor 2:

Postavlja se naime pitanje zašto za spoznaju istina koje su nama po nekim teorijama bliske i intuitivno jasne i očite, ipak trebujemo neobično mnogo vremena da bismo ih usvojili. Kako se objašnjava činjenica da učimo osnovne matematičke operacije (i to samo zbrajanje i oduzimanje!) na (prirodnim) brojevima od 1 do 20 punih godinu dana. I zašto je uopće potrebno vrijeme da bismo, nakon napornih vježbi i provjera znanja, konačno sa sigurnošću znali da je npr. $7+2=9$. I zašto velikoj većini članova akademske zajednice ipak, hvala Bolonjskom procesu na tom eksperimentu, nije jasno da 40 ocjenskih bodova od mogućih 70 nije isto što i 40 odsto od 70 bodova? I zašto velikoj većini ljudi ipak nije jasno zašto je $\frac{1}{3}$ veća od $\frac{1}{4}$, iako je 3 manje od 4? I kako to da aritmetičke tvrdnje koje u nekim teorijama imaju status očitih, odnosno intuitivno jasnih istina ipak tolikom broju ljudi predstavljaju ozbiljan problem tijekom pa i nakon školovanja?

¹² Ako gledamo iz računarske perspektive, umjesto da koristimo atom, govorit ćemo, slijedeći Carey, o atomarnom dokumentu (*file*), koji taj atom predstavlja (dokument „kruška“ koji predstavlja ovu krušku).

Nakon tehnički zahtjevnog procesa zbrajanja i oduzimanja, dolazi još teže pitanje o tome zašto je npr. $2+2=4$, te možemo li to i dokazati? Od trenutka spoznaje da je $2+2=4$, do trenutka rasprave o dokazu tvrdnje standardno se prolazi kroz proces učenja I sazrijevanja koji traje dvanaestak godina; većina nikada o tome neće raspravljati.

Odgovor:

Nazovimo drugu grupu prigovora prigovorima iz (ne)stručnosti. Ako imamo intuitivno razumijevanje broja kako je moguće da su nekim ljudima elementarne matematičke istine (četvrtina je manja od trećine) nedostupne bez učenja? Zašto nismo svi stručnjaci za elementarnu matematiku, kao što smo dobri u materinjem jeziku/dijalektu?

Ova vrst prigovora u pogledu matematike je, na moju žalost, samo vrh ledeno sante. Eksperimentalni filozofi stalno dokazuju koliko su navodne „intuicije“ razmjerno naivnih ljudi (njihovi su tipični subjekti studenti prve i druge godine) kaotične, vođene skroz pogrešnim smjernicama (na primjer, poretkom primjera, ili retorikom opisa kojim je primjer predstavljen) i podložne općoj atmosferi (moralni se sudovi mijenjaju ovisno o tome osjeća li ispitanik ugodan miris svježeg kruga, i slično). Neki se pobornici intuicija (Roy Sorensen i Tim Williamson, koji ih ne spašava ne kao „intuicije“ već kao obične sudove) onda okreću „obrani iz stručnosti“ (expertise defense): nestručnjaci ne igraju, slušajmo samo intuicije dobro izvježbanih stručnjaka, matematičara za matematiku, a kolega filozofa za filozofiju. Ali time posebnost intuicije pada u vodu, i temeljni posao preuzima obično, u velikoj mjeri iskustveno učenje. Zovimo to „prijetnjom stručnosti“. Što reći?

Krenimo od primjera: „velikoj većini ljudi ipak nije jasno zašto je $\frac{1}{3}$ veća od $\frac{1}{4}$, iako je 3 manje od 4.“ Izaberimo jednog od tih ljudi, zovimo ga Pero. On zna da je $\frac{1}{3}$ veća od $\frac{1}{4}$, i zna da je 3 manje od 4. Kako bismo mu predstavili situaciju?

„Vidi, ako podijeliš kolač dvama gostima, koliko dobije svaki?“

„Pola“.

„Što ako gostiju ima više?“

„Pa što je više gostiju to svaki gost dobiva manji dio“.

„Ako ih je četvoro, hoće li dobiti više ili manje nego ako su samo troje?“

„Valjda manje“.

Većina normalnih ljudi razumije i prihvaća ovo razmišljanje. Ali zadnja replika implicira da je nekakvo objašnjenje prisutno u Perinoj glavi: četvrtine su manje od trećina *jer* je tri veće od četiri, pa se cjelina dijeli na više dijelova; što je dijelova više bit će oni manji. Moje je nagađanje slijedeće: primjeri (poput ovog s gostima) potiču Peru da si sagradi u glavi model situacije. Konkretnost situacije mobilizira građenje modela (očito je naš modelarski modul u glavi prvenstveno napravljen za rješavanje konkretnih problema). Zašto onda Pero ne razumije verbalno, uz pomoć razlomaka sročeno pitanje? Jer ne zna (ili je lijen i

nemotiviran) prevesti te znakove u njemu razumljivi model. I to što je trebao naučiti u školi je upravo to prevođenje. (Eksperimentalni filozof bi nam prigovorio da nemamo točne podatke; nismo nikog testirali. Ali ni prigovor nije došao iz laboratorija psihologa; stoga se možemo držati znanja što ga imamo iz prakse).

Pretpostavka je, dakle, da je modul koji proizvodi numeričke intuicije bogomdana spravica u glavi. Ona na početku može, sama od sebe, provesti nekoliko jednostavnih koraka. Ostalo treba vježbati. Jedna je bitna vježba ponavljanje-proširivanje, dakle rekurzivno funkcioniranje na podacima. Dalje, pretpostavljam da rekurzija na početku opterećuje pažnju i kratkoročno pamćenje: da bi s razumijevanjem pratio što se događa, mali je Perica morao držati cjelinu pred očima, i pamtiti korake koje je učinio. (Očito, to nije dobro radio, pa je Pero danas „*quotient-wise challenged*“.) Da ga je učiteljica naučila, dogodilo bi se barem sljedeće: ponavljanje postupka (rekurzija) bi prvo postala bolje usredotočena, bez potrebe da se stalno ima pred očima stalno rastuću cjelinu i sve brojnije prošle korake. Zatim bi postala mehanička; to smo prolazili kad smo djecu učili računanje napamet i nastojali im ponuditi i razumijevanje i mehaničku vještinu, najprije ono prvo, a onda ovo potonje.

Potreba za vježbom da bi (re)kombiniranje i rekurzija postali mehanički, te faktor preopterećenosti kratkoročnog pamćenja, mogu, nadajmo se, spasiti od ove varijante prigovora (ne)stručnosti one koji, poput nas, vjeruju da intuicije počivaju na razmjerno temeljnim modulima ugrađenim u ljudsku glavu. Što je s drugim primjerom, problemom dokaza? „[...] zašto je npr. $2+2=4$, te možemo li to i dokazati? Od trenutka spoznaje da je $2+2=4$, do trenutka rasprave o dokazu tvrdnje standardno se prolazi kroz proces učenja i sazrijevanja koji traje dvanaestak godina; većina nikada o tome neće raspravljati“, piše naša kritičarka.

Istina, naš se modul, ili familija modula za matematiku nerado bavi dokazima. Teško da su mu aksiomi jednostavniji, očitiji ili „prviji“ od teorema; Russell je odavno bio uočio da su nam očiti jednostavni teoremi ($2+2=4$), puno prije nego li ključni aksiomi; aksiom indukcije je normalnom čovjeku mnogo dalji negoli zbroj dva i dva. To samo pokazuje da je sređivanje matematike, rigorizacija-saksiomatizacijom, nešto razmjerno neprirodno. Nećemo baš optuživati Kleina, Fregea i Peana-Dedekinda za protuprirodnost, ali sigurno je da naše računalo u glavi ne radi sa softverom kakvog bi oni napisali, i to nije ništa strašno za branitelja naturalističke slike intuicija.

I na kraju, meni najzabavniji primjer: „... većini članova akademske zajednice... nije jasno da 40 ocjenskih bodova od mogućih 70 nije isto što i 40 posto od 70 bodova?

Pokušajmo objasniti (da bismo bar malo spasili ugled akademske zajednice). Evo jednog prijedloga: u radu s postocima, cjelina (= sto posto) je normalno gurnuta u pozadinu; pažnja je usmjerena na relevantan dio. „Trideset posto“ je prošlo ispit, aha! Da je to trideset od sto je u pozadini, zapravo. Zaključuje se polazeći od ovih trideset, dragocjeni klikeri (*processing power*, da to lijepo nazovemo) se ne troše na podatak koji sjedi u zapečku. Stiže podatak o 40 ocjenskih bodova

od mogućih 70. Naravno, to je 40 dijelova od relevantne cjeline, kao u slučaju postotaka. Budući da je razlika među cjelinama (70 nasuprot 100) u zapećku, (*backgrounded*, da upotrijebim izraz koji je u modi), 40 dijelova se izjednači s dijelovima na koje je subjekt navikao, ili su se već spomenuli u zadatku i upadaju u oči. Osobno mi ovo izgleda vrlo slično „*base rate fallacy*“ u statističkom zaključivanju, i ne bih se čudio da je mehanizam (krivo doznačavanje relevantnosti, krivo usmjeravanje pažnje, *backgrounding* cjeline, itd.) isti u oba slučaja.

Ukratko, ima šanse da vrijedi sljedeće: greške su mnogo više u performansima (usmjeravanje pažnje, problemi s iteracijom i rekurzijom koji proizlaze iz ograničenog pamćenja, itd.), negoli u temeljnoj kompetenciji. Naša bogomdana spravičica-u-glavi iz koje proizlaze barem najbitnije intuicije još uvijek zaslužuje priznanje. Kad bismo ovu dijagnozu htjeli raširiti na druge vrste intuicija, morali bismo dodati, kao novi bitan element, motivaciju i motivacijsku usmjerenost; no to je priča za neku drugu priliku.

CIP - Каталогизacija y publikaciji
Народна библиотека Србије, Београд

14 Мишчевић Н.(082)

NENAD Mišćević : sva lica filozofije /
uredili Petar Bojanić, Snježana
Prijić-Samaržija ; autor bibliografije Nenada
Mišćevića i saradnica u izradi zbornika
Martina Blečić]. - Beograd : Institut za
filozofiju i društvenu teoriju, 2012 (Beograd
: ColografX). - 212 str. ; 24 cm

Tiraž 300. - Str. 5-6: Uvod / Petar Bojanić,
Snježana Prijić-Samaržija. - Napomene i
bibliografske reference uz tekst. -
Bibliografija uz svaki rad.

ISBN 978-86-82417-36-1

a) Мишчевић, Ненад - Зборници
COBISS.SR-ID 194290444

nenad miščević - sva lica filozofije

uredili

Snježana Prijic Samaržija

Petar Bojanić

Naslovnica

Eugen Borkovsky;

NET DRVORED /FRAKTALI;

objekt / instalacija;

galerija Kortil, Rijeka 2010.

Nenadu Miševiću
u prigodi
obilježavanja
60. godina života

