

Laš Fr. H. Svensen

ŠTA JE FILOZOFIJA?

Treće i popravljeno izdanje

S norveškog prevela
Sofija Vuković

KARPOS
2021

UVOD

Filozofirati znači staviti na kocku sopstveno razumevanje sebe. Filozofija nije samo traganje za mudrošću okrenuto ka svetu oko sebe, već podrazumeva i suočavanje s vlastitim neznanjem, dovođenje u pitanje sebe samog, ono u šta mislimo da verujemo i ono što jesmo. Ova lična dimenzija filozofije će u ovoj knjizi vršiti funkciju neke vrste upravljača.

Mislim da je važno održati kontakt sa razlozima iz kojih je neko počeo da se bavi nečim – a to ništa manje ne važi i za filozofiju. Kod većine ljudi koji počnu da studiraju filozofiju, u biti njihovog izbora leže egzistencijalna pitanja ove ili one vrste. To je bio slučaj i sa mnom. Bio sam prilično zbunjen momak u kasnim tinejdžerskim godinama koji je imao potrebu da se orijentiše u životu, i verovao sam da mi filozofija može pomoći. Studiranje filozofije istina nije mnogo smanjilo tu zbunjenost – pre će biti sasvim suprotno – ali sam se zarazio ovim predmetom. Rad na filozofskim pitanjima je bio jedna od stvari koja mi pruža najveće zadovoljstvo od svega što sam radio, a da ne mogu baš da kažem zašto.

Nekoliko godina kasnije, filozofija mi je postala hleb nasušni. Ipak, na tom putu se nešto i izgubilo. Vremenom mi je radost filozofiranja postajala sve manja i manja, i taj posao je kasnije postao kao i bilo koji drugi posao. Filozofija je postala dosadna. Shvatio sam da verovatno ne fali ništa samoj filozofiji, već pre načinu na koji sam se njome bavio. Taj način rada je bio veoma obeležen time što sam postao filozof-akademik. Zato sam se, nakon završenog doktorata, nosio mišlju da prestanem da se akademski bavim filozofijom, kako bih video da li tako mogu povratiti onu radost. Stvari se nisu tako odigrale, jer sam umesto toga odlučio da napišem knjigu o toj dosadi koja me je mučila, kako bih na taj način primenio filozofiju u tematizaciji

svog života – uz nadu da će to biti relevantno i drugima. Rad na toj knjizi je za mene nanovo oživeo filozofiju – ponovo sam stupio u kontakt sa egzistencijalističkim izvorima zbog kog sam i počeo da studiram filozofiju deset godina ranije.

Tokom stručnog usavršavanja čovek ima tendenciju da ispusti iz vida polaznu tačku filozofiranja. Problem s tim je to što čovek tada lako završi sa filozofijom koja je manje-više neiskustvena, kojoj nedostaje život, i koja se u potpunosti vezuje za sve suptilnije rasprave o problemima koji jedva da imaju bilo kakav značaj za bilo koga van unutrašnjih filozofsko-akademskih krugova. Ova knjiga je napisana iz uverenja da je filozofija jedna važna *opšteltjudska* pojava, i da je preorijentacija ka tome opšteltjudskom ključna, ukoliko filozofija danas želi da bude relevantna.

Kada su me pitali da li želim da napišem knjigu sa naslovom *Šta je filozofija?*, bio sam entuzijastičan. To je pitanje o kome svi filozofi razmišljaju, a većina bi i želela da pre ili kasnije napiše nešto o tome. Možda je to pitanje koje čovek treba sebi da postavi tek kada za sobom ima dug filozofski život. S druge strane, u suštini nečije filozofske aktivnosti uvek se nalazi ovaj ili onaj stav, bez obzira na to u kojoj fazi razvoja se taj neko nalazi, i potpuno je legitiman filozofski zadatak pokušati da objasniš taj stav. Kada su mi dali dalje smernice u vezi s knjigom – trebalo je da ne bude mnogo veća od 100 strana i da bude relativno pristupačne forme – još sam se zamislio: da li je moguće adekvatno se baviti ovom temom u tako ograničenim okvirima?

Šta je filozofija? nije istorija filozofije koja govori o razvoju filozofije od antike do današnjih dana, ali sadrži elemente istorije filozofije. Ovo nije ni neki opšti uvod u filozofiju. Takva knjiga bi morala da sadrži relativno iscrpno izlaganje o različitim filozofskim disciplinama kao što su metafizika, epistemologija, etika, estetika i logika. Bilo bi besmisleno pokušavati da se neka od ovih oblasti adekvatno objasni u okvirima ove knjige. Pre bi se reklo da *Šta je filozofija?* ima ograničeniji cilj da pruži relativno sažeto i lako objašnjenje različitih pogleda na to šta je uopšte filozofija. Ova knjiga ne postavlja zahtev neutralnosti, jer nema neutralnog odgovora na pitanje šta je filozofija i šta bi trebalo da

bude. Bilo kakva meta-filozofija – shvatanje suštine filozofije, njenog cilja i mogućnosti – mora biti obeležena specifičnijim filozofskim predstavama koje imamo.

Ova knjiga ne može objasniti sve poglede na filozofiju koji se mogu zamisliti, i ograničava se na zapadnu tradiciju. Hegel piše kako „prava“ filozofija počinje u Grčkoj. Rekavši to, on isključuje, između ostalog, indijska razmišljanja u oblasti filozofije i kategorizuje ih kao religiju. Problem sa takvim pogledom je što razlika između filozofije i religije nije oduvek bila toliko jasna ni u zapadnoj tradiciji. U isto vreme ima nečega tačnog u Hegelovoj tvrdnji. Pojam „filozofija“ je grčki, i on se u početku koristio da označi određenu tradiciju koja potiče iz antičke Grčke. Postoje druge tradicije koje tragaju za mudrošću i to im je zajedničko sa zapadnom filozofijom, ali ja neću da diskutujem o odnosu između zapadne i istočne filozofije, ili o tome da li bi uopšte trebalo govoriti o „filozofiji“ van zapadne tradicije. I u pojmu „zapadna filozofija“ krije se mnoštvo različitih tradicija, i ove tradicije se razvijaju paralelno, ukrštaju se i ponovo se udaljavaju jedna od druge. Ali s obzirom na to da se sve one pozivaju na grčku školu mišljenja kao svoje istorijsko izvišće, dovoljno su bliske da možemo o njima govoriti kao o jednoj tradiciji.

Ova knjiga nije ni istorija pojma, u kojoj objašnjavam razvoj pojma filozofije od antike do današnjih dana. Iako ova knjiga mnogo duguje filozofsko-istorijskim izvorima, ona ima jasnu savremenu perspektivu. Međutim, jasno je da razumevanje onoga šta filozofija danas *može i treba da bude*, ima za uslov razumevanje onoga što je ona bila, jer istorija filozofije pokriva alternative današnjoj filozofskoj praksi.

Iako sam pokušao da ovu knjigu pišem najmanje moguće tehničkim stilom, nisam mogao izbeći malo stručne terminologije. Knjigu kao što je ova treba delom posmatrati kao neku vrstu filozofske mape. Nalik drugim mapama, i ova mapa sadrži niz imena. Za one koji su malo čitali filozofiju – naročito onu novijeg datuma – većina ovih imena biće poznata. Ostale čitaoce bih uputio na filozofske leksikone.

Ograničen obim ove knjige onemogućio je temeljno predstavljanje različitih škola i tradicija, kao što je frankfurtska škola, kembrička škola i oksfordska filozofija, ali jedno poglavlje je posvećeno razlici između analitičke filozofije i kontinentalne filozofije, jer ta razlika je igrala – i još uvek igra – veoma značajnu ulogu u novijoj, akademskoj filozofiji. Ja u knjizi neću spominjati ni situaciju u Norveškoj. Razlog tome je što ne postoji neka specifično norveška filozofija ili norveška tradicija koja značajno doprinosi razumevanju pitanja „Šta je filozofija?“. Ne postoji sabrana norveška istorija filozofije, jer ovde gotovo i da nema te istorije koja bi se mogla zapisati. Nije slučajno ni to što norveški filozofi ne igraju neku naročito istaknutu ulogu u šestotomnom delu *Norveška istorija ideje*, nasuprot onome što bi se moglo očekivati u *istoriji ideje* u drugim zemljama. Norveška nije neka zemlja koja žari i pali filozofskom mapom sveta. Najkarakterističnija osobina norveške filozofije je verovatno veliki broj profesionalnih filozofa, čemu je razlog velika potreba za nastavničkom radnom snagom za *examen philosophicum*.

Nakon kraćeg objašnjenja različitih gledišta na pitanje „Šta je filozofija?“ (1. poglavlje) bavim se pitanjima zašto počinjemo da filozofiramo i na kakvim osnovama filozofija počiva (2. poglavlje). Zatim raspravljam o odnosu filozofije sa naukom (3. poglavlje), književnošću (4. poglavlje) i sopstvenom istorijom (5. poglavlje). Sledeće, 6. poglavlje, bavi se razlikom između kontinentalne i analitičke filozofije, razlikom koja je vidno obeležila noviju filozofiju. Ovih prvih šest poglavlja su u velikoj meri deskriptivna izlaganja filozofskog inventara. Ostala poglavlja su znatno normativnija i subjektivnija i objašnjavaju kakva bi filozofija prema mom mišljenju *trebalo* da bude. Prvo objašnjavam metafizofsko stanovište koje se može opisati kao pragmatični pluralizam ili perspektivizam (7. poglavlje). Zatim argumentujem kako bi filozofija ponovo morala da postane učenje o mudrosti (8. poglavlje), i pokazujem kako akademska filozofija nije dorasla ovom idealu (9. poglavlje). Na kraju ukratko izlažem zašto filozofija ne može imati kraja (10. poglavlje).

Kao i obično, mnogo dugujem prijateljima i kolegama koji su mi dali korisne komentare na rukopis. Veliko hvala Ani

Granberg, Ejvindu Rabosu, Ingrid Ugelvik, Kunt Ogotnes i Knutu Ulavu Omosu.

ZA DALJE ČITANJE:

Leksikoni i sl.

Politikens filosofileksikon (Politikens forlag, Kopenhagen 1988); norveško izdanje: *Filosofileksikon* (Zafari, Oslo 1996).

The Oxford Companion to Philosophy (Oxford University Press, Oxford 1995).

Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, 10 tomova (Routledge, London 1999).

Historisches Wörterbuch der Philosophie, 12 tomova (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974).

Kada su u pitanju tematski specifičniji leksikoni, preporučio bih različita dela iz biblioteke *Blackwell Companions to Philosophy* (Blackwell, Oxford), u kojoj postoje posebni tomo- vi posvećeni metafizici, etici, esteticima itd. Oni se unekoliko razlikuju jedan od drugog, gde se pojedini sastoje od leksi- konskih članaka koji veoma variraju po dužini, dok se drugi sastoje od dužih članaka, a neki tomo- vi su mešoviti.

Norveška filozofija:

Bostad, Inga (priređivač): *Filosofi på norsk*, 2 toma (Pax, Oslo 1995).

Eriksen, Trond Berg i Øystein Sørensen (priređivači): *Norsk idéhistorie*, 6 tomova (Aschehoug, Oslo 2001). (Delo pru- ža obiman uvid u norveške misaone tradicije, ali relativno malo ističe norveške filozofe.)

Johnson, Egil Børre i Trond Berg Eriksen (priređivači): *Norsk litteraturhistorie. Sakprosa fra 1750 til 1995*, 2 toma (Univer- sitetsforlaget, Oslo 1998). (Manji delovi norveške filozofije se ukratko rasvetljuju u pojedinim člancima.)

POGLAVLJE I

Filozofija i ne-filozofija

Šta je filozofija? Na ovo pitanje se može odgovoriti na bezbroj različitih načina. Na njega se može odgovoriti deskriptivno, davanjem sistematskog opisa toga kakvim pitanjima se filozofija bavila nekada i sada, to jest pružanjem pregleda inventara filozofije. Može se odgovoriti i naučno-sociološki tako što bi se dao opis i analiza onoga šta filozofi zapravo rade u svom zanimanju – koliko je meni poznato ovakvo istraživanje nikada nije sprovedeno. Možemo pokušati da odgovorimo tako što ćemo ukazati na primer tretiranja nekog filozofskog pitanja. Na ovo pitanje se može odgovoriti i normativno time što ćemo objasniti šta filozofija *treba* da bude.

Nijedna živa filozofija ne bi trebalo da dozvoli da je ograničava ono što je filozofija do sad bila. Ne bi trebalo da dozvoli ni da je ograničava to kako se filozofija shvata u određenom trenutku u vremenu. Granice i metode filozofije su hronično problematične, i uvek su otvorene za reviziju. Ne postoje neosporavane filozofske tvrdnje i argumenti. Ne postoje opšte prihvaćene metode niti neki opšte prihvaćeni autoriteti na koje se neko može pozvati. Apsolutno sve, između ostalog legitimnost filozofije uopšte, otvoreno je za raspravu. U Platonovom dijalogu *Teetet* Sokrat kaže da smisao nije u tome saznati kakva sve znanja postoje, već otkriti šta znanje *jeste*. Filozofija se obično ne upravlja prema pojedinačnim stvarima već prema opštem, i pita na primer „Šta je stvar?“ ili „Šta su osećanja?“. Razume se, to fokusiranje na opšte je predmet kritike: Vltgenštajn tvrdi da je najvažniji zahtev koji treba postaviti pred neko filozofsko istraživanje da se ono pravedno odnosi prema fenomenima, i da je ono što nam pri tom pre svega stvara poteškoće upravo naša težnja ka opštem. Jer ta težnja vodi do toga da previdamo ono

čemu nas uče pojedinačni slučajevi. U filozofiji se ništa ne sme uzeti zdravo za gotovo, pa ni to šta je filozofija i šta je predmet filozofije. Eventualna suština filozofije nikada ne može biti u potpunosti razjašnjena i data – ona je pre aktivnost koja zahteva da se čovek stalno pita šta je njen cilj i smisao.

Pitanja „Šta je matematika?“, „Šta je fizika?“ i „Šta je biologija?“ nisu redom matematičko, fizičko i biološko pitanje. To nisu naučna pitanja – već filozofska. „Šta je filozofija?“ je takođe filozofsko pitanje. Filozofija je ako tako gledamo jedina disciplina koja je samoj sebi predmet. Sve filozofije imaju metafizofske uplive, bilo implicitne, bilo eksplicitne, jer bilo kakva filozofska aktivnost obavezno počiva na nizu preduslova. Ovi preduslovi se mogu tematizovati na metafizofskom nivou. Svaka filozofija sadrži – barem implicitno – shvatanje biti i cilja filozofije. Neki ovo redukuju na jednu jedinu osobinu koja može biti metoda (na primer analiza jezika) ili određeni sadržaj, dok drugi imaju mnogostruk pogled. Bez obzira, jasno je da samorefleksivnost svake filozofije – eksplicitna ili implicitna – čini neutralan odgovor na pitanje šta je filozofija nemogućim.

Granica između filozofije i ne-filozofije nikada ne može postati sasvim oštra a da se time ne počini nasilje nad samom filozofijom. Filozofija se, primera radi, ne da oštro razgraničiti od nauke s jedne strane i umetnosti s druge strane. Istini za volju, postoje filozofske koncepcije koje sadrže upravo takvo razgraničenje, ali ove koncepcije su uvek toliko tanke da izostavljaju veći deo onog bogatstva koje filozofija može posedovati. Pojam „filozofija“ se ponekad koristi u strogo ograničenom obliku, kada neka tradicija ili škola mišljenja želi da tu reč učini svojim vlasništvom. Predstavnik neke tradicije može na primer tvrditi da se neki filozof koji pripada nekoj drugoj tradiciji, ne bavi „pravom filozofijom“, već samo „empirijskom psihologijom“ ili „istorijom ideje“. Nijedna kratka definicija ne može obuhvatiti raznolikost filozofije. Može se dati toliko široka definicija da se gotovo ništa ne izuzme, ali takav opis je problematičan jer se može primeniti pri svakom pokušaju – koji je opšti u određenoj meri – razumevanja sveta. Malo preciznija karakterizacija bi mogla biti da je filozofija mišljenje o mišljenju, to jest refleksiv-

ja o našim shvatanjima. Ali ni ta definicija nije zadovoljavajuća jer mnoge filozofije se predstavljaju kao da opisuju nešto više od naših shvatanja o različitim fenomenima, i pored toga govore nešto i o samim fenomenima.

Reč „filosofia“ se sastoji od reči *filos* (prijatelj, prijateljski nastrojen, ljubitelj, obožavalac) i *sofia* (znanje, mudrost). Filozof je dakle prijatelj mudrosti. Pitagora je tvrdio da dok su drugi ljudi obuzeti životnim okolnostima i svakodnevnim obavezama, filozof traga za istinom. Ali mnogi drugi, koje ne nazivamo filozofima, takođe tragaju za istinom, na primer novinar ili policijski inspektor. Istina kao takva je previše širok kriterijum. Može li biti reči o drugačijoj istini za filozofa od one koju traži novinar? Tradicionalan odgovor bi bio da filozof traga za istinom o nečemu „dubokom“, najradije nečemu večnom i nepromenljivom. Ali šta je sa onima među nama koji ne veruju da postoje večite i nepromenljive istine i koji su skeptični prema „dubini“ jer težnja ka dubini često vodi ka tome da čovek previda površinu – zar nismo i mi filozofi? Ili šta je sa onima kao što je npr. Ričard Rorti, koji smatra da istina jednostavno nije ključni aspekt filozofske aktivnosti, i da je fokusiranje na istinu štetno jer oduzima pažnju sa bitnijih ciljeva, kao što je doprinos ljudskoj solidarnosti? Ili Stiven Stič, koji tvrdi da čim steknemo jasan pogled na stvar, većina nas neće videti neku veliku vrednost u istinitim shvatanjima. Nije razumno tvrditi da Rorti i Stič ne bi trebalo da budu filozofi, samo zato što imaju takve poglede na istinu. Drugim rečima, problematično je definisati filozofiju tako što kažemo da mora imati neki određeni odnos prema istini.

Dve tradicionalne karakteristike filozofskih tvrdnji su univerzalnost i neophodnost. One su univerzalne u tom smislu što odgovor ne bi trebalo da važi samo za jednu osobu, već za svakoga. One su neophodne u tom smislu što se ne bave nečim što je slučajno ovakvo ili onakvo, već nečim što mora biti ovakvo ili onakvo. Ali vremenom je sve više ljudi postalo skeptično prema tome da li uopšte postoji nešto strogo univerzalno i neophodno. Stalna crta je to što filozofski odgovori treba da budu fundamentalni u ovom ili onom smislu. Mnogi filozofi

su pokušali da odgovore na pitanje šta je najfundamentalnije što postoji – odgovori variraju od „atoma“ do „Boga“. Drugi filozofi tvrde da nikada ne možemo steći znanje o najfundamentalnijem, o tome šta bi to moglo biti, ili o tome da li uopšte postoji nešto „najfundamentalnije“. Negiranje toga da možemo steći znanje o najfundamentalnijem je međutim i samo fundamentalno saznanje jer ukazuje na fundamentalne granice ljudske mogućnosti spoznaje.

Da li postoji nešto što je isključivo filozofsko pitanje? Svako pitanje je pitanje o nečemu, i filozofsko pitanje dakle takođe mora biti pitanje o nečemu. Ali to nešto ne implicira neki predmet, i onda mi moramo odrediti koji je predmet filozofije, ako tako nešto uopšte postoji. Predmet filozofije je sve i ništa.

Ona se između ostalog bavi stvaranjem pregleda sveta i znanja.

Možda bismo mogli reći da je to uloga nauke, ali grane nauke nam nikada nisu pružile tako nešto i sve su manje i manje u stanju za to zbog povećanog stepena specijalizacije i podele posla. Istina, postoje naučnici (i neki filozofi) koji fantaziraju o nekoj „teoriji o svemu“, ali se obično samo pokaže koliko naopako stvari mogu krenuti kada se empiričari upuste u metafiziku.

Od početka filozofije pa sve do sredine prošlog veka kosmologija je bila centralna filozofska disciplina (iako nije imala potpuno isti status u svim epohama), gde je između ostalog bilo značajno pitanje osnovnog sastava sveta. Ali kosmologija, shvaćena kao „teorija o svemu“, danas jedva da je prisutna na filozofskoj mapi. Ako bi danas neko i želeo da postavi neku „teoriju o svemu“, to bi normalno bio neki prirodni naučnik, a ne filozof. Filozofi obično dočekuju ovakve teorije sa jakom skepsom. Toj skepsi je razlog to što su ove „teorije o svemu“ obično u velikoj meri redukcionističke i u stvari odbacuju najveći deo one stvarnosti koju teže da objasne. Pošto filozofija treba da nam da pregled sveta i našeg znanja, možemo reći da je predmet filozofije sve. Nema granica za to koje teme i problemi mogu biti filozofski relevantni. Sa jedne strane filozofija istražuje najopštija pitanja koja se mogu zamisliti. Aristotel je na primer postavljao pitanje šta odlikuje „biće kao biće“, to jest šta je uopšte stvar. Sa druge strane Aristotel raspravlja i o

svemu ostalom, od žaba do mamurluka, ako pogledamo suprotnu krajnost. Teško da je moguće povući ovde neku jasnu granicu i tvrditi da teme određenog tipa spadaju u filozofiju, dok za druge teme to nikako ne važi.

Istovremeno, možemo tvrditi da filozofija često i nema nikakav predmet, već se pre bavi refleksijom na predmete. Filozofija praktično rečeno može imati bilo šta kao predmet i upravo zato nije mnogo zahvalno pokušavati da je definišemo substancijalno, to jest na osnovu njenog sadržaja. Mnogi stoga tvrde da je ne treba definisati na osnovu sadržaja već na osnovu neke metode. Postoji međutim mnoštvo metoda – na primer logička analitika, dijalektika, hermeneutika, dekonstrukcija – oko kojih takođe ne postoji neki konsenzus. Zato ni to ne obećava mnogo.

Pojam filozofija se tokom istorije koristio za mnoštvo intelektualnih aktivnosti. U antičko doba nije postojala razlika između filozofije i nauke, ali posle izvesnog vremena izdvajaju se različite nauke – prvo astronomija, fizika i hemija, zatim psihologija i sociologija. Na taj način se oblast koju pokriva filozofija sve više smanjivala kako su njene različite grane postajale nezavisne nauke. Istovremeno, reč filozofija teško da se ikad ranije upotrebljavala na manje kritičan način. Svako preduzeće koje drži do sebe ima neku „filozofiju“ i tako teži ka ovim ili onim opštim smernicama za vođenje posla. Ako odete na internet adresu www.philosophy.com, otvorićete stranicu kozmetičke marke. Ako odete na www.philosophy.org, otvorićete stranicu koja bi se mogla okarakterisati kao „filozofska“ u širem smislu – posvećena je jednom vidu *new age* ideologije – ali vrlo malo toga ima zajedničkog sa filozofijom u stručnom smislu. Nijedan stručni filozof ne bi tvrdio da njegova aktivnost ima nečeg vrednog pomena zajedničkog sa markom kozmetike ili *new age* ideologijom. „Filozof“ nije zaštićena titula – kao što je to titula „psiholog“ – tako da se svako ko poželi može nazvati filozofom. Donald Džad je o umetnosti rekao: „Ako neko kaže da je to umetnost, onda to i jeste umetnost.“ Možda se isto može reći i za filozofiju: nešto je filozofija ako neko kaže da je to filozofija. To ipak deluje pre-

više uslovno. Želimo da znamo šta nešto čini filozofijom, šta je zajedničko svemu onome što nazivamo filozofijom.

Može biti primamljivo prikloniti se jednoj varijanti tog institucionalnog pojma umetnosti koji nalazimo u teoriji umetnosti. Tu teorija umetnosti razvili su Atrur Danto i Džordž Diki, i ona grubo rečeno tvrdi da je umetnost ljudski proizvod kome se pripisuje status umetničkog dela od strane osoba koje zastupaju određene institucije u svetu umetnosti. Ako to prenesemo na filozofiju, neko delo će biti filozofsko ako ga filozofskim smatraju osobe povezane sa filozofskim institucijama koje im pružaju ovlašćenje da određuju da li će se nešto smatrati filozofijom. U tom slučaju bih ja – u svetlu toga što sam zaposlen na Institutu za filozofiju pri jednom univerzitetu – mogao da proglasim da je apsolutno bilo šta filozofija. Ali takva teorija nije zadovoljavajuća jer je to onda u potpunosti spoljašnje odredište, jer nema nikakve osobine u formi ili sadržaju nekog predmeta koji leže u srži pripisivanja filozofskog statusa tom predmetu. Da se nešto smatra filozofijom samo zato što neko kaže da je to filozofija deluje previše uslovno. Moramo biti u stanju da navedemo razloge. Tada se postavlja pitanje šta su ovi razlozi.

Pitanje „Šta je filozofija?“ se može shvatiti kao motivisano potrebom za pravljenjem razlike između filozofije i nefilozofije. Takođe možemo poželeti da navedemo neophodne i dovoljne uslove da bi se nešto s pravom moglo nazvati filozofijom. Onda bismo mogli reći da je neko učenje ili neki stav filozofski ako i samo ako zadovoljava kriterijume X, Y i Z. Međutim, teško da postoji neko ko veruje da bi ljudi zaista mogli da se slože oko toga šta bi ovi kriterijumi trebalo da budu. Ne postoji jedan ili više jasnih demarkacionih kriterijuma između filozofije i nefilozofije, i to možda nije ni poželjno.

Vitgenštajn tvrdi da je ono što čini filozofa filozofom to što dotični nije član neke „mislilačke zajednice“. U tom slučaju jedva da uopšte postoje filozofi. Svaki filozof misli u okvirima neke škole ili makar neke tradicije. Filozofiranje se većinom odvija unutar „normalnih naučnih okvira“ da pozajmim izraz iz epistemologije Tomasa Kuna, to jest ono se odvija unutar neke paradigme. Paradigma ograničava mogu-

će teoretske izbore i obično sama nije predmet ispitivanja. To stvara slogu oko toga kakve pretpostavke su opravdane, koji problemi su uopšte relevantni i koje metode su primenljive. Normalna nauka se odlikuje time što se paradigma uglavnom ne dovodi u pitanje, već se uzima zdravo za gotovo i radi se unutar nje, kako bi se dalje razvila i rafinisala. Uglavnom tako funkcioniše i u filozofiji, i u tom smislu je svaki mislilac deo neke mislilačke zajednice. Apsolutno nezavistan mislilac ne postoji – to nije ni sam Vitgenštajn.

S druge strane, ima nečega tačnog u Vitgenštajnovoj tvrdnji. Fizičar koji isključivo radi uobičajeno naučnički, a da nikada ne dovede paradigmu u pitanje, može biti potpuno ostvaren fizičar. Nasuprot tome, filozof koji sopstvenu paradigmu nikada ne dovede u pitanje – i na taj način se u određenom smislu postavi izvan nje – ne može biti potpuno ostvaren filozof. Postoji zahtev za samokritičnim stavom koji čini nemogućim da neko bude istinski filozof i istovremeno se sasvim i potpuno obaveže jednoj mislilačkoj zajednici. Filozofija je aktivnost, a ne niz rečenica za učenje, metoda ili istina koje neko jednostavno mora usvojiti kao član neke mislilačke zajednice.

ZA DALJE ČITANJE:

Opšti uvodi u filozofiju

Böhme, Gernot: *Einführung in die Philosophie, Weltweisheit – Lebensform – Wissenschaft* (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994).

Jaspers, Karl: *Liten skole i filosofisk tenkning* (preveo Finn Jor) (Aschehoug, Oslo 1967).

Lübcke, Poul (priredivač): *Vor tids filosofi*, 2 toma (Politikens forlag, København 1988)

Nagel, Thomas: *What does it all mean? A Very Short Introduction to Philosophy* (Oxford University Press, Oxford 1987).

Russell, Bertrand: *The Problems of Philosophy* (Oxford University Press, Oxford 1998 (1912')).

Solomon, Robert C: *The Big Questions* (Harcourt Brace, Fort Worth 1982).

POGLAVLJE II Osnov filozofije

potreba za sveobuhvatnim razumevanjem

Mi imamo u sebi intelektualu požudu – možda čak i potrebu – da sveobuhvatno razumemo život. Zašto se u nama javlja ova potreba? Zato što se u svom pokušaju da svoj život živimo što je moguće bolje susrećemo sa problemima. Kakve ciljeve bi trebalo da imam u životu? Gde se uklapam u neki kontekst koji ima smisla? Da li uopšte postoji neka smisljena celina u kojoj mogu naći svoje mesto? Epiktet tvrdi da filozofija nastaje tako što ljudsko biće postaje svesno sebe, u svojoj slabosti i nemoći. Ljudski život je pun izazova: smrt, nesreće, veze među ljudima koje se kidaju, to što moji postupci utiču na druge – kako da se odnosim prema svemu tome? Ne mogu izbeći da se odnosim prema tome, jer sam ljudsko biće, i kao ljudsko biće moram da imam neki odnos prema sebi samom. Pitanje koje prvo pokreće filozofsku refleksiju je često egzistencijalno: šta je smisao života? Ko sam ja? Pitanje se može ticati i naše spoznaje: o čemu mogu imati znanje? Šta je istina? Može biti etičko: u čemu je razlika između dobra i zla? Kakva je moja moralna odgovornost prema drugim ljudima? Ili može proizaći iz kosmološkog čuđenja: da li je svemir beskonačan ili je vremenski i prostorno ograničen? Ima li mesta slobodnoj volji u svetu kojim upravljaju zakoni fizike? Svi ljudi imaju neka shvatanja vezana za ova pitanja, iako ih možda ne izražavaju direktno. Filozofija je pokušaj da se promisle osnovna pitanja o najopštijim crtama stvarnosti, značenju ljudskog iskustva i našem mestu u toj stvarnosti, i dalje da se pokuša da se sve to dovede u neku vezu, u nadi da će taj objedinjeni kontekst pružiti dublji smisao nego njegovi delovi pojedinačno.

Mi živimo svoje živote s mnoštvom uobičajenih shvatanja, običaja i preferencija. Najveći deo svega toga smo preuzeli od drugih. Moram prvo naučiti tuda shvatanja sveta pre nego što dospem do sopstvenog. O većini shvatanja koja preuzimam ni kada ne razmišljam – samo ih uzimam zdravo za gotovo. Ali ja mogu pokušati i da otkrijem kako su neka od shvatanja koja imam povezana jedna s drugima, kao i koja shvatanja su održiva, a koja nisu. Tada moram početi sam i da mislim. Osnovna ideja filozofije – onako kako ja posmatram filozofiju – izražena je u Kantovom opisu prosvetiteljske misli kao imperativ da se koristi sopstveni razum kako bi se prekoračila sopstvena „samoskrivljenja nezrelosti“. To ne znači da ću zanemariti ono što su drugi smislili – Kant je i sam razvio svoju filozofiju u dijalogu sa ranijim i savremenim misliocima – ali to podrazumeva da sam moram preuzeti odgovornost za ono što mislim i smatram istinitim i dobrim. Čovek se mora boriti za samostalnu spoznaju i ne sme priznavati nikakve autoritete osim sopstvenog razuma. Filozofija nas podstiče da postavljamo pitanja u vezi sa sobom samim, ko smo, kako živimo, kao i šta je istinito, šta je dobro itd. To su pitanja koja sami moramo postaviti i tragati za odgovorima, bez prepuštanja tog zadatka spoljnim autoritetima. Dalje, moramo dovoditi u pitanje odgovore koje nameravamo da nađemo, i, ništa manje, sama pitanja. Filozofija često frustrira. Moramo se suočiti s tim da stojimo u mestu i ne napredujemo, da idemo ukrug i sa otkrićem da smo potrošili nekoliko godina na slepe ulice. Ali nastavljamo sa nadom da ćemo prići bliže jasnosti ili možda tačnije rečeno, razjašnjenju. Većina ljudi često povezuje filozofiju uopšte sa filozofijom nekog određenog filozofa, na primer sa Platonovom ili Ničevom filozofijom. Ima nečega istinitog u ovom shvatanju, jer je ova nauka jako obeležena pojedinim osobama. Istovremeno, filozofija je nešto više od proučavanja mišljenja niza manje ili više kanonizovanih filozofa – ona je takođe i individualna stvar, nešto u čemu svako od nas mora pokušati da dođe do sopstvenih odgovora. Moramo na sebe preuzeti odgovornost refleksije. Niče piše da svaka filozofija u krajnjoj liniji nije ništa drugo do lična ispovest autora. Johan Gotlib Fihte ističe

ličnu dimenziju filozofije, to što su nečija filozofska ubeđenja povezana sa tim kakva je osoba taj neko. Novalis ide još dalje i tvrdi da svaki čovek mora da razvije vlastitu filozofiju. To je ekstremna stav, i vrlo malo nas će ikada razviti nešto što se s pravom može nazvati „sopstvenom filozofijom“. Novalis ovim istovremeno ukazuje na nešto važno, naime da filozofija takođe treba da bude individualna stvar. U filozofiji je, kako ja to vidim, u osnovi reč o samorefleksiji. Kao što to ističe Vitgenštajn, filozofija je u suštini rad sa samim sobom, sa sopstvenim shvatanjima i načinima posmatranja.

Izvor filozofije

U Platonovom *Teetetu* tvrdi se da je izvor filozofije čuđenje, a Aristotel u *Metafizici* piše da je to iznenađenje. Artur Šopenhauer tvrdi da je to očaj. Što se mene lično tiče, sklon sam da kažem da je to zbunjenost. Platonov odgovor, čuđenje, postao je standardni odgovor. Često se može steći utisak da je o tome reči u filozofiji: o čuđenju. Ali niko neće postati zanimljiv filozof ako se samo i jedino nalazi u stanju hroničnog čuđenja. Čuđenje – ili iznenađenje, očaj ili zbunjenost – pokreću ceo proces, a onda je pitanje kako nastaviti dalje. Pretežno je verovatno da ćemo opet završiti u stanju čuđenja ili tome slično, ali onda bi bar trebalo da malo raščistimo put od jednog čuđenja do sledećeg.

Vilijem Džejms tvrdi da filozofija posmatra poznato kao da je nepoznato, a nepoznato kao da je poznato. Filozofirati znači između ostalog pokušati da prekinemo sa navikama u mišljenju u kojima smo se zaglavili, i pokušati da uspostavimo alternativne vidove posmatranja. Već je Ciceron ukazao na to da ne postoji ništa što je toliko apsurdno da nijedan filozof to nije tvrdio. Ovome je razlog između ostalog sklonost filozofije ka radikalnim rešenjima. Ako nas čula mogu prevariti, rešenje je totalni skepticizam! Ako je potpuno objektivan moral problematičan, kao rešenje se nudi totalni relativizam! Ako je postojanje ljudske svesti teško ujediniti sa materijalističkim nazorima, najzgodnije je odbaciti postojanje te svesti kao iluzorno! Ova radi-

kalna rešenja su retko nešto naročito uverljiva, ali nam mogu dati korisne perspektive, sve dok ovakve načine razmišljanja ne pobrkamo sa samom stvarnošću.

Bertrand Rasel je napisao da je poenta filozofije početi od nečega toliko jednostavnog da deluje nepotrebno to reći, a završiti sa nečim tako paradoksalnim da u to niko ne može da poveruje. Ovo je primamljiva formulacija, ali se jako kosi sa mojim filozofskim iskustvom, koje se pre sastoji od toga da počnem od nečeg kompleksnog što ne mogu da savladam, pa zatim pokušavam da se izborim sa tim pre nego što krenem dalje. Filozofija je tako gledano kretanje od nepreglednog ka dosadnom. Kada neko nešto dobro razume – ili veruje da je razumeo – to nešto se obično čini potpuno trivijalnim. A onda taj neko često otkrije da ipak nije razumeo, i tema ponovo postaje uzbudljiva. Ili prelazi na drugu temu i pokušava da nju dovede od nejasnog do trivijalnog.

Prema Vitgenštajnu filozofski problem ima sledeći oblik: „Ne mogu da se snađem“. Slično tome, Hajdeger opisuje onu „nuždu“ koja tera na filozofsku refleksiju kao „ne-unutar-i-spolja-znanje“. Ono što karakteriše neki filozofski problem ovde treba shvatiti kao oblik dezorijentisanosti, i ta dezorijentisanost je mučna. Sve počinje osećanjem reakcije na to što se nalazimo u svetu. U osnovi filozofske refleksije pre svega leže iskustva. Filozofiju tako gledano valja razumeti kao refleksiju o nekom mišljenju ili iskustvu koje već postoji. Filozofija svoj sadržaj i svoju legitimnost crpi iz onoga što smo već iskusili. Ova poenta je bitna jer znači da filozofska refleksija mora da zadrži kontakt sa predfilozofskom datošću ako želi da održi svoju legitimnost. Međutim, kada već počnemo da razmišljamo, često gubimo ova konkretna iskustva iz vida i predajemo se sve apstraktnijim teoretisanjima koja počinju da žive vlastiti apstraktni život. Tada dobijamo manje-više beziskustvenu filozofiju, ali takvoj filozofiji po mom mišljenju nedostaje nešto suštinsko – nedostaje joj veza sa sopstvenim poreklom.

Tvrdnja da filozofija primarno dolazi iz knjiga može delovati primamljivo. Ali svi ljudi, i oni koji nikada nisu otvorili neku filozofsku knjigu, s vremena na vreme misle o filozofskim pita-

njima. Većina nas se seća kako su nam filozofska pitanja padala na pamet kad smo bili deca. Sećam se da sam sedeo i razmišljao koje mi je čulo najvažnije. Šta bi bilo gore, izgubiti vid ili sluh? Prvo sam zatvorio oči, a zatim sam ih otvorio i gurnuo prste u uši. Šta bih izgubio u svom odnosu prema svetu ako bih ostao bez jednog od ovih čula? I kako bi bilo ako bih imao samo jedno jedino čulo, na primer samo čulo mirisa, kako bi mi svet onda izgledao? Malo kasnije sam se zakačio za malo apstraktnije spekulacije. Sećam se kako sam se prestravio na pomisao da svi ljudi koji mi najviše znače – moja porodica – postoje samo u mojim snovima i da ću se možda probuditi sasvim sam, bez njih. Kako sam mogao da znam da zaista postoje a da nisu samo fantazija? Taj problem me je mučio. Naravno, nisam ga rešio sem što sam posle izvesnog vremena uspeo da odbacim to pitanje. Kasnije se pojavilo pitanje smrti, i ni sa njim nisam bio ništa uspešniji. Sada verujem da često unosimo malo previše naprednu ili apstraktnu filozofiju u izjave dece, jer ima razlike između dečjih misli o tome da stvarnost može biti san i Dekartovog argumenta o snu. Ali trebalo bi barem da imamo pokriće za to da kažemo da seme filozofije nastaje relativno rano u životu svakog čoveka. Filozofija nastaje na osnovu našeg odnosa prema svetu koji nas okružuje, drugim ljudima i, ništa manje, sebi samima. Istorija filozofije je beleženje pokušaja ljudi da se na različite načine izbore sa ovakvim pitanjima.

U svom čuvenom delu *Sedmo pismo* Platon piše da se uvid za kojim filozofija traga ne nalazi u knjigama, već da nastaje kao varnica u duši nakon dugih studija. On dalje kaže da je kod filozofije posebno to što se ne može formulisati rečima, kao što je to slučaj sa drugim studijama. Platon ovde više povezuje filozofiju sa neakvim mističnim iskustvom nego što sam ja voljan, a uostalom moje je mišljenje da u svakom razumevanju postoji neki nediskurzivan ili neartikulisan aspekt, a ne samo u filozofiji. Ipak, smatram da Platon ovde ističe nešto veoma bitno, naime da kod filozofije nije samo reč o stečenom znanju, već i o iskustvu. U filozofiji se takođe radi o tome da od mišljenja napravimo neko iskustvo, a to iskustvo će nas obeležiti kao osobu. Taj zaključak jasno dolazi do izražaja u Platonovoj alegoriji

pećine u kojoj je reč o ljudskoj *paideia*-i ili obrazovanju. Proces mišljenja će te obeležiti kao osobu i učiniti te boljim čovekom. Uvid u pravu srž stvari će nužno obeležiti neku osobu i Platon kaže da bi se zarobljenik koji je „video svetlost“ čudno ponašao ako bi se vratio u pećinu. Imao bi poteškoća da vidi u mraku, i drugi zarobljenici bi mu protivrečili ako bi im on ispričao šta je video i pokušao da i njih oslobodi. Ljudi takođe moraju da idu ovim putem obrazovanja ako žele da spoznaju Istinito i Dobro. Platonove metafizičke spekulacije ne izviru prvenstveno iz čisto teoretskog interesovanja. On želi da ostvari dobar život i smatra da je uvid u istinu nužan uslov za to.

Cilj je postojati na svetu na promišljen način. Mislim da je to ono na šta Novalis cilja kada opisuje filozofiju kao čežnju za domom, kao nagon da se svuda osećamo kao kod kuće. Filozofija nije ništa strano – svi ljudi se odnose prema filozofskim pitanjima. Čovek je metafizičko biće. Kant je opisao metafiziku kao prirodni poriv u čoveku. Za Kanta je metafizika činjenica podjednako fundamentalna kao to što imamo čula i dišemo. Metafiziku ne konstruišu filozofi, već je prefilozofska, a zadatak filozofije je da pruži kritičko objašnjenje ove metafizike, tako da nas ne zavedu iluzije. Ove iluzije su prirodne, kao što su i bolesti prirodne, i Kant opisuje i kritičku filozofiju kao lek „protiv bolesti razuma, koja ima koren u našoj prirodi“. Pojedini filozofi – na primer Platon i Spinoza – tvrde da je filozofija samo za malobrojne. Kant nasuprot tome smatra da je ona u principu otvorena za sve, tako da ideja filozofije postaje radikalno demokratska. U filozofiji je praktično svaki čovek u stanju da stvori sopstvena shvatanja i većina može zahtevati da ih shvate ozbiljno. Ta shvatanja će često biti odbijena, ali to se mora učiniti racionalnim argumentima. U nauci nije tako – fizičar ne mora da zauzima stav prema shvatanjima nekog laika o elementarnim česticama ili tome slično. A filozofija je nezaobilazna. Ona se nalazi u našem jeziku, u politici, u našim postupcima, u skoro svakoj ljudskoj aktivnosti. Svi filozofiraju, ali nisu svi svesni da to rade. Ipak, filozofija često deluje strano. Jedna strana toga je da se ona često nalazi na visokom nivou apstrakcije, a današnja akademska filozofija je uz to i često tehnički zahtevna. Druga

strana je da filozofija može podrazumevati promenu čitavog nečijeg načina posmatranja. Tu se ne radi o tome da dodajemo nove činjenice nekoj bazi podataka, već da problematizujemo čitav okvir koji imamo u svom razumevanju samih sebe i sveta. Jednostavno moramo naučiti da razmišljamo na različite načine – i može proći mnogo godina dok se ne uživimo u način razmišljanja jednog filozofa. Tako gledano filozofija postaje više strana nego bilo šta drugo, jer se ne može jednostavno uklopiti u naše uobičajene šablone razmišljanja već im pre predstavlja izazov. Ako na primer Platon, Kant ili Hegel ne deluju potpuno strano kada neko počne da ih proučava – a i dalje nakon dužih studija – taj neko ih po svemu sudeći ništa nije razumeo. Velika filozofija ti daje mogućnost da sagledaš svet na potpuno novi način – to joj je zajedničko sa velikom umetnošću.

Filozofske discipline

- U pokušaju da shvate svet, različite filozofske discipline se različitim fenomenima bave na različite načine. Tradicionalno razlikujemo pet filozofskih disciplina: (1) Metafiziku ili ontologiju: učenje o tome šta znači postojati i šta su najosnovnije strukture stvarnosti. (2) Epistemologiju: učenje o znanju. (3) Etiku: učenje o moralu. (4) Estetiku: učenje o lepoti ili o suštini umetnosti. (5) Logiku: učenje o principima ispravnog mišljenja. Pored ovih pet postoji i mnoštvo drugih disciplina, od kojih se mnoge prilično jednostavno mogu svrstati u poddiscipline neke od ovih pet, dok je druge problematičnije smestiti negde. Od ovih disciplina možemo navesti: filozofiju nauke, filozofiju jezika, filozofiju svesti, filozofiju prava, političku filozofiju, socijalnu filozofiju, filozofiju religije, filozofsku antropologiju, feminističku filozofiju, eko-filozofiju i filozofiju egzistencije. Spisak se može produžiti gotovo u beskonačnost, jer je teško zamisliti temu koja se ne može učiniti predmetom filozofskog istraživanja. Različite discipline se i preklapaju. Logika je stalan deo svake filozofske discipline jer uvek moramo dokazivati važenje argumenata koje izlažemo. S

druge strane, logika uvek počiva na metafizičkim preduslovima. Metafizika takođe zalazi i u etiku, kada treba da postavimo uslove za postojanje slobodne volje i slično.

Da li je neka od ovih disciplina osnovnija od drugih? Bilo je uobičajeno – i još uvek je – posmatrati filozofske discipline kao hijerarhijski ustrojene, tako da je jedna od disciplina fundamentalnija od ostalih i smatra se *prvom filozofijom*. Tokom većeg dela istorije filozofije status prve filozofije je imala metafizika ili ontologija. Nasuprot tome, u modernoj filozofiji tu ulogu rado igra epistemologija, često skupčana s logikom. Bertrand Rasel tvrdi da je logika osnov filozofije, a u skorije vreme je Hao Vang argumentovao da se logika treba smatrati osnovnom disciplinom filozofije. Stav koji se izdvaja je onaj Emanuela Levinasa koji tvrdi da je *etika* prva filozofija. On tvrdi to na osnovu misli da je cela filozofska tradicija privilegovala bezlično ophođenje razuma prema celokupnom postojanju i da je na taj način zapravo previdela samo to postojanje, onako kako postoji kao nesvodiva *drugost*. Kako Levinas to vidi, odnos prema tom *Drugome* je najosnovnije ljudsko iskustvo, a pošto je taj odnos etički, etika mora biti prva filozofija. Lično smatram da ne postoji prva filozofija, u onom smislu da ne možemo tragati za nečim osnovnijim od niza različitih filozofskih perspektiva na svet. Ja ne smatram neke filozofske discipline *osnovnijim* od drugih, iako posmatram neke discipline *centralnijim* od drugih. Dakle, ja ne želim da redam discipline hijerarhijski, već ću ih radije poredati rame uz rame, jer su u različitoj meri relevantne za osvetljavanje pojedinačnih fenomena.

Filozofski „podaci“

Mihael Tojnisen je predložio da metafiziku treba posmatrati kao „poslednju filozofiju“ pre nego kao „prvu filozofiju“, zato što ona ne predstavlja „primarno tumačenje“ sveta, već pre dolazi *nakon* ovih tumačenja – na primer naučnih tumačenja – i pokušava da proceni racionalne mogućnosti ili nemogućnosti tih tumačenja. Filozofija je disciplina koja dolazi *na-*

kon što sakupimo informacije na drugim poljima. Ne postoje nikakve „filozofske laboratorije“ niti akumulacija znanja, kao u drugim oblastima. Filozofske teorije ne testiramo putem observacije. Razlog tome je to što su filozofske teorije uglavnom neutralne u odnosu na ono što se može posmatrati. Naravno, svaki filozof se nekako odnosi prema onome što se može posmatrati, ali filozof je – za razliku od recimo prirodnjaka – u čudnoj situaciji da su mu svi relevantni dokazi već dostupni. Samim tim što filozofija nije pozitivna nauka, njene tvrdnje se ne mogu direktno testirati u stvarnosti. Filozofija se ne razvija tako što tražimo više empirijskog ili tome slično, već pre tako što razmišljamo o onome što već smatramo da znamo. Između filozofskih protivnika najčešće nema nikakvih suštinskih neslaganja oko samih „činjenica“, iako može biti određenih varijacija. Neslaganjima nije toliko uzrok to što se zasnivaju na različitim činjenicama, već više procena kakvo značenje te različite činjenice imaju. Dva filozofska protivnika uglavnom mogu u sopstvenu perspektivu uklopiti sve činjenice koje protivnik koristi kao osnov svojih nazora, ali će ih drugačije tumačiti. Ako pogledamo neka od klasičnih filozofskih pitanja, kao što je pitanje da li postoji slobodna volja, nećemo se približiti rešenju problema tako što ćemo preduzeti dalja posmatranja. Isto važi i za pitanje da li stvarno postoji materijalni svet izvan ljudske svesti: idealista i realista se potpuno slažu oko toga šta vidimo, ali se ne slažu oko toga kako to treba tumačiti. Filozofi se ne slažu oko toga kakvim dokazima treba pridavati najviše značaja, i koji kriterijumi treba da budu osnova određivanja čemu će se pridavati značaj. Iako prihvatamo različite tipove „podataka“, pitanje je kojima od njih treba dati prednost onda kada se čini kao da su u međusobnom sukobu. Mnogi filozofi danas, naročito u anglo-američkoj tradiciji, daju apsolutnu prednost nauci. Drugi, nasuprot tome ističu kako su naučna objašnjenja smislena samo u onoj meri u kojoj se mogu povezati sa svakodnevnim iskustvom.

Prema kakvim „podacima“ filozofija treba da se odnosi? Generalno možemo izdvojiti četiri kategorije: (1) Svakodnevna iskustva, (2) opšteprihvaćena shvatanja, (3) preneti shvatanja

kulturne ili verske prirode i (4) naučne teorije i činjenice. Između ove četiri kategorije nema oštih granica. Uzmite na primer naše shvatanje sunčevog sistema kao heliocentričnog. To je (2) opšte prihvaćeno shvatanje koje nam je (3) preneto kroz kulturno nasleđe i koje je (4) naučna činjenica. Ipak, čini se da se ono sukobi sa (1) našim svakodnevnim iskustvom, jer bespogovorno izgleda kao da se sunce kreće preko neba. Tako vidimo i da naši filozofski „podaci“ mogu biti u sukobu jedni sa drugima, i često može biti problem odrediti na koje „podatke“ da se oslonimo. Naravno, protivrečni „podaci“ mogu postojati i unutar jedne kategorije. Ja sam sklon tome da tvrdim da takve protivrečnosti čine osnov filozofije. Filozofiramo zato što što se suočavamo sa neodrživim konfliktima između različitih shvatanja koje smo skloni da držimo za istinite, ali koji su istovremeno naizgled nepomirljivi. Kant je, na primer, koristio takve suprotnosti kao polaznu tačku za svoju filozofiju, u takozvanim *antinomijama*, gde se između ostalog bavi sukobom između shvatanja da svime na svetu upravljaju zakoni prirode i da ljudsko biće ima slobodnu volju. Smatrao je da je raspadanje ovih antinomija indirektan dokaz toga da je njegova filozofija ispravna. A Aristotel je celu III knjigu *Metafizike* posvetio takvim protivrečnostima. Takve protivrečnosti u našim shvatanjima pokreću filozofiju, jer stvaraju frustracije i otežavaju orijentaciju.

Čak i naša najukorenjenija shvatanja se mogu dovesti u pitanje. Mi to ne činimo kako bismo uništili svoju veru u ova shvatanja – iako to može biti rezultat – već zato što želimo da znamo koliko su nam dobri razlozi za ovu veru. Tada zauzimamo distanciraniju poziciju u odnosu na ono što inače uzimamo zdravo za gotovo i moramo uvideti da nešto nije nužno istinito samo zato što verujemo da je istinito. Ova sumnja međutim ne može biti univerzalna. Bilo koja sumnja je moguća samo pod uslovom da se nešto drugo smatra istinitim. Međutim, ponekad otkrivamo da moramo odbaciti neka od naših najosnovnijih shvatanja. Problem je u tome što često imamo vrlo različite intuicije, pa filozofija često zbog toga izgleda kao spor oko toga čija je intuicija najintuitivnija. Ipak, to se ne može odrediti tek tako. Kao i čulni doživljaji, i intuicije mogu biti pogrešne. Me-

dutim, isto kao što se uglavnom moramo oslanjati na svoje čulne doživljaje, i na intuicije se takođe uglavnom moramo osloniti: ne možemo filozofirati bez njih, i moramo pretpostaviti da su uglavnom ispravne. Pojedine intuicije se mogu poreći ali ne sve. A „dubokim“ intuicijama se mora pridati veliki značaj: ako dodemo do rezultata koji je u jakoj suprotnosti sa osnovnim intuicijama, verovatno smo u toku zaključivanja napravili grešku. A tada samo možemo početi iz početka. Za nekoga ko očekuje da će filozofi razviti „duhovne“ teorije, ovo može delovati prilično bezidejno.

Filozofija kao kritička praksa

Zbog stručne discipline, današnji akademski filozofi su uglavnom znatno rezervisaniji prema predstavljanju „uzbudljivih“ metafizičkih teorija negoli na primer prirodnjaci – filozofi su videli previše metafizičkih kula u vazduhu kako gore da bi se bez rezerve predavali nekoj metafizičkoj spekulaciji. Nikome se – ni filozofima – ne može zabraniti da formulišu metafizičke teorije, ali ja to shvatam kao podređeno kritičkom zadatku. Kada Kant svoju filozofiju naziva *kritičkom*, taj pojam nema izrazito negativnu vrednost koju mu danas pripisujemo. Pojam „kritika“ etimološki potiče od grčke reči *krinein*, što znači raščlaniti, srediti, razlikovati, odrediti, prosuditi, proučiti. Kritika nije samo dokaz nekih tvrdnji, već je praksa – praksa koja treba da reguliše mišljenje i delanje, i razdvoji zdravo od nezdravog. Kritika je beskonačan posao, jer se razum stalno upliće u nove protivrečnosti.

Filozofska pitanja nastaju kada nered zavlada našim pojmovima, kada se ideje sukobljavaju, kada imamo više međusobno nepomirljivih i nezaobilaznih misli koje se sudaraju, i više ne znamo kako da se odnosimo prema sebi samima i prema svetu. Treba nam da sredimo svoje misli i jezik. Ima dosta razloga za verovanje da apsolutno sve što se dešava na svetu ima uzrok, ali mi često klizimo od jednog pojma do drugog i kažemo na primer da sve što se dešava ima neki razlog – a zaista nema ra-

zloga da verujemo u to. Kada razmišljamo o svetu – a svi ljudi to čine – dozvoljavamo da nas sopstveni jezik odvede stranputicom. Vitgenštajn ukazuje na to kako dozvoljavamo da nas osvoje slike koje su usađene u naš jezik. Zadatak filozofije, kako to Vitgenštajn vidi, jeste da razotkrije ove „gramatičke fikcije“ kako bi pokazala njihovu neosnovanost. To je u isto vreme i vid filozofije koji ima razočaravajuće dejstvo na onoga ko se okreće filozofiji kako bi stekao „duboke“ uvide.

POGLAVLJE III Filozofija i nauka

Filozofija, religija, umetnost i nauka su oduvek čvrsto povezane. U krajnjoj liniji, sve one pokušavaju da shvate svet i smeste naše živote u širi kontekst. Mi imamo potrebu da dodamo do takvog razumevanja. Najkontroverzniji pojmovi u našim pojmovnim sistemima nisu oni koje koristimo kako bismo uneli red u pojedinačna iskustva, već pre oni koje koristimo da bismo uneli red u iskustvo kao celinu. Najistaknutiji dobavljač takvog razumevanja celine su bile – u velikom delu sveta još uvek su – religije, dok je nauka preuzela tu ulogu u modernom, zapadnom svetu. Pojedine filozofije su uspele da oblikuju čitavu kulturu i način posmatranja sveta za veliki deo stanovništva. Ovo između ostalog važi za antički stoicizam. Ipak, treba reći da je tu ulogu u znatno većoj meri do modernog doba igrala religija, a zatim nauka.

Filozofija kao preteča nauke

Znanje je postojalo i pre nego što je nastala filozofija, i znanje je oduvek postojalo i izvan filozofije. Ali nauka – metodična potraga za osnovanim i sigurnim znanjem o svetu – jeste filozofski projekat koji je formiran u filozofskim školama antike, pre svega na Platonovoj Akademiji i Aristotelovom Liceju. Istorijski gledano, filozofija se može posmatrati kao preteča svih drugih naučnih disciplina. Antički filozofi su se bavili svim mogućim temama i predmetnim oblastima, i sve to se smatralo „filozofijom“. Iste jasne granice između filozofije i nauke povučene je tek sredinom 17. veka, kada je između te dve discipline nastao takmičarski odnos, a u tom takmičenju je nauka zapanjujuće

brzo pobedila. Odmah po odvajanju nauke od filozofije usledio je njen vrtoglavi uspon tokom naučne revolucije, počev od 1500. godine, pa nadalje. Nauka je postojala i ranije, u antici i srednjem veku, gde su naročito važile aristotelovske teorije, ali tada se nauka smatrala delom filozofije. Ono što danas nazivamo prirodnim naukama, smatralo se filozofijom prirode.

Vredno je pomena koliko brzo se ta granica iskristalisala. Za Dekarta u suštini nije postojala razlika između nauke i filozofije. U svoje vreme, sredinom 17. veka, smatran je nastavljачem naučnog projekta Galilea Galileja, dok se kasnije uglavnom kategoriše kao „filozof“, pre nego „prirodnjak“. Međutim, ta razlika je samom Dekartu bila gotovo potpuno strana. Samo nekoliko decenija kasnije, Lajbnic i Njuton stoje svaki na svojoj strani naizgled beskonačnog ponora između nauke i filozofije – uprkos tome što je Lajbnic sebe u velikoj meri smatrao naučnikom, dok je Njuton nazivao samog sebe filozofom prirode i svom najpoznatijem delu dao naziv *Matematički principi prirodne filozofije* (1687). Kasnije se pojavljuje niz filozofa koji su imali i značajna naučna dostignuća – na primer Kant se isticao kao fizičar pre nego što je razvio filozofiju po kojoj je poznat – ali to je skopčano sa svešću o razgraničenju između te dve aktivnosti.

U doba prosvetiteljstva filozofija i nauka su sklopile savez kako bi promovisale razumno posmatranje sveta koje je trebalo da sujeverje ostavi iza sebe, i tako su formirale ujedinjeni front protiv religije. Međutim, jedan od ovih saveznika se pokazao mnogo jačim od drugog, i filozofija je sebi počela da traži nove zadatke. Jedan od mogućih zadataka bio je da funkcioniše kao neka vrsta podređenosti nauci, gde bi zadatak filozofa bio da sređuje metafizički otpad koji smeta razvoju nauke. Ovo shvatanje filozofije je postalo veoma rašireno, naročito na engleskom govornom području. Sa te tačke gledišta, filozofija ne može sama da doprinese nekakvom pozitivnom spoznajom, već mora da se zadovolji negativnim zadatkom da uklanjanja prepreke pravoj spoznaji. Drugim rečima, ne postoje samostalni filozofski problemi.

Ovo negativno razumevanje filozofije je bilo reakcija na tradicionalan pogled na filozofiju kao nauku nad naukama. U

pokušaju da sačuvaju suverenu poziciju, naročito su nemački idealisti uzdizali filozofiju kao nekakvu super-nauku koja može sebi podrediti prirodne nauke, te za Hegela filozofija postaje disciplina koja sistematizuje i na taj način dopunjuje nauku. Međutim, nakon sloma hegelijanstva, postalo je jasno da nauci u suštini ne treba filozofija, i krajem 19. veka filozofija je definitivno skrajnuta u odnosu na potpuno dominantne prirodne nauke. Ovakav razvoj situacije se samo pojačao od tada. Došlo je do eksplozivnog porasta u naučnim istraživanjima, i nauka se više ne smatra kao jedan od izvora spoznaje među ostalima, već je dobila status samog izvora. A filozofija: ona je završila na periferiji. Tako gledano, nauka je potisnula sopstveno izvoriste. Kada filozofiji uspe da ograniči jednu predmetnu oblast i razvije metodološka sredstva za istraživanje te predmetne oblasti, nastaje nova naučna disciplina, a filozofija istovremeno gubi tu oblast. Fizika i matematika proističu iz grčke kosmologije. Ekonomija kao nauka proističe iz utilitarističke filozofije delanja, pravo iz političke filozofije, kao i političke nauke, dok lingvistika ima izvoriste u filozofiji jezika. Filozofija je babica pri rađanju novih i novih grana nauke. To je bio slučaj sa prirodnim naukama tokom naučne revolucije i, između ostalog, psihologijom, sociologijom i pedagogijom u 19. veku, sa lingvistikom, informatikom i kognitivnom naukom u 20. veku.

Mnogi filozofi žale zbog ovoga jer to filozofiju čini sve „manjom“, ali isto tako možemo posmatrati takvo osnivanje novih nauka kao jedan od najvažnijih zadataka filozofije. Filozofija koja stalno „gubi“ nove predmetne oblasti je filozofija koja je produktivna i funkcioniše onako kako treba. Istovremeno, ovo raščlanjivanje ljudskog znanja na različite discipline podrazumeva fragmentaciju, što čini sinoptičku – svevideću – dimenziju filozofije sve važnijom. A u svetlu toga, žalosno je što će filozofija uskoro postati podjednako specijalizovana i fragmentirana kao i naučne discipline, čemu je opet razlog to što su modernoj filozofiji ove nauke u velikoj meri uzor.

Odnos filozofije i nauke

Nijedno pitanje nije previše opšte za filozofiju – teško da je nešto previše specifično. Ali filozofska pitanja nisu empirijska. Na njih se ne može odgovoriti ukazivanjem na empirijsko. Ako se na neko pitanje može odgovoriti ukazivanjem na empirijsko, to nije filozofsko pitanje. Zato ono što je u nekoj fazi filozofsko pitanje može kasnije postati naučno. To važi između ostalog za probleme vezane za elementarne čestice. Demokritova i Lukrecijeva teorija atoma je bila samostalni pokušaj snage uma da odgovori na pitanje šta su najmanji sastavni delovi prirode. Danas je to pitanje za fiziku, a ne filozofiju. Istovremeno, fizičari imaju niz pretpostavki o najosnovnijim sastavnim delovima materije, a one ponovo mogu biti predmet filozofskih istraživanja. Tipičan primer ovoga su sva filozofska pitanja koja su nastala kao produžetak razvoja kvantne fizike.

Pojedinci tvrde da postoji radikalni prekid kontinuiteta između filozofije i nauke, ali drugi misle da one bez šavova prelaze jedna u drugu. Bertrand Rasel je primer ovog drugog stava. On tvrdi da se filozofsko znanje suštinski ne razlikuje od naučnog znanja. On međutim ukazuje na to da postoji određena razlika između te dve stvari jer filozofija u suštini postupa kritički, dok se u nauci više radi o iznošenju dokaza. Zadatak filozofije postaje preduzimanje kritičkih istraživanja principa koji se primenjuju i u nauci i u svakodnevnom životu. Vilard van Orman Kvajn posmatra filozofiju kao da je u kontinuitetu sa naukom. On na primer tvrdi da epistemologiju treba posmatrati kao deo psihologije, i u skladu s tim kao deo prirodnih nauka „jer proučava prirodni fenomen“. Sve znanje je prema njegovom mišljenju organizovano u „mrežu verovanja“ (*web of belief*). Ali da li je verovanje u takvu mrežu i samo deo dotične mreže? Šta je objašnjenje za postojanje takve mreže? Ne postoji naučna osnova za ovo uverenje, kome je izgleda pre mesto u metaperspektivi koja je relativno odvojena u odnosu na nauku, tako da u stvari nastaje prekid kontinuiteta između nauke i filozofije.

Paralelno sa okretanjem filozofije ka nauci kao uzoru, postoji i trend distanciranja filozofije od nje. Dvojica najmarkan-

tnijih filozofa u ovoj drugonavedenoj tradiciji su Hajdeger i Vitgenštajn. Vitgenštajn je u mladosti brinula činjenica da prirodne nauke dominiraju modernom slikom sveta i čini se da preuzimaju ceo svet kao svoje vlasništvo. Naučne teorije, kao što je klasična mehanika, dovode opise sveta u neki opšti oblik. Problem je u tome što ovi opšti oblici zahtevaju da objasne apsolutno sve. U odnosu na to, zadatak filozofije postaje da ograniči legitimnu oblast nauke i ograniči samu sebe u odnosu na nauku. Ova tema dobija dodatnu težinu u kasnoj Vitgenštajnovoj filozofiji. Kritički se odnosi prema dominaciji nauke uz bezbrojne uglove gledanja na ove probleme. U filozofskim pitanjima odbija legitimnost nauke uopšte. Prema njegovom mišljenju, ono što je karakteristično za metafizička pitanja jeste to što izražavamo nejasnost koja se tiče jezika u obliku naučnog pitanja. Povukao je ostru granicu između filozofije i nauke i tvrdi da „najgore filozofske greške“ potiču od upotrebe jezika fizike za opisivanje neposrednog iskustva.

Identifikaciju sajentizma – verovanja da nam nauka daje najadekvatnije i najosnovnije razumevanje ili objašnjenje svakog fenomena – kao posebno štetnog oblika metafizike nalazimo i kod Hajdegera, ali Hajdeger ide dalje od Vitgenštajna u svom neprijateljstvu prema nauci. On tvrdi da nauka „sama nije znanje u smislu zasnivanja i čuvanja neke suštinske istine“. Nauka navodno ne razmišlja, jer nauka nije fundamentalno ontološka. Nauke ograničavaju oblasti predmeta koji čine regionalnu ontologiju, što znači da tretiraju različite predmetne oblasti, ili eventualno iste predmete, ali sa različite tačke gledišta, gde ove tačke gledišta impliciraju svaka svoju regionalnu ontologiju. Biologija istražuje predmete koji se mogu razumeti na osnovu određenog pojma o životu (*bios*), a u skladu sa tim filologija će uvek pretpostavljati neki pojam o jeziku na osnovu koga se mogu razumeti pojedini predmeti (tekstovi). Predmeti se dele u različite pojmovne oblasti (priroda, jezik, društvo itd.) koje opet postaju predmeti različitih nauka. Kada se sve nauke posluže svojim predmetnim oblastima, ne ostaje nijedna oblast za filozofiju. Ovaj nedostatak nečeg pozitivnog podrazumeva da filozofija ne može biti nauka, jer suština nauke leži upravo u njenoj pozi-

tivnosti. Nauke mogu istraživati samo one predmete koji čine neku regionalnu ontologiju, dok filozofija istražuje samu regionalnost, a takvo filozofsko istraživanje podrazumeva mišljenje o njihovom biću. Svaka nauka pretpostavlja neki pojam o biću, ali nijedna nauka ne može odgovoriti na pitanje o uopštenom značenju bića, što je rezervisano za fundamentalno ontološka istraživanje. Za razliku od filozofije, nauke ne dosežu uvid u sopstveni temelj, naime predteoretsko shvatanje bića koje pretihodi svakom odnosu prema predmetima. Naukama nedostaje neki vid samorefleksije. Istorijske nauke nikada ne mogu reći šta je istorija, matematika ne može odrediti šta je matematika, a fizika ne zna šta je fizika. To je možda posebno očigledno u slučaju fizike, jer ona ne može da istraži šta je kretanje, već samo da proučava određene vidove kretanja. Hajdeger priznaje filozofiji jasan prioritet nad naukama u tom smislu da se one moraju posmatrati kao ukorenjene u filozofiji, ali ne obrnuto. Regionalne ontologije se stalno moraju obrazlagati i ne mogu same dati to obrazloženje. Dok su regionalne ontologije uvek utemeljene, fundamentalna ontologija je utemeljivač. Nauke se bave stvarima, što znači bićem; one nam govore šta biće jeste a šta nije, ali nam govore samo o odredbama bića, a u skladu s tim biće kao takvo uzimaju zdravo za gotovo. Ono što izdvaja filozofiju od pozitivnih nauka jeste to što filozofija jednostavno ne uzima biće zdravo za gotovo. Prema Hajdegeru, ovo dovodi do toga da je filozofija apsolutno različita od bilo koje pozitivne nauke. Za Hajdegera dakle postoji strog diskontinuitet između filozofije i nauke. Filozofija transcendirá biće i postavlja pitanja vezana upravo za nepromišljeno poverenje koje karakteriše pozitivne nauke. Zadatak filozofije nije da pokaže naukama da greše u svom pogledu na biće. To bi značilo jednostavno tvrditi nešto novo u vezi sa bićem, a filozofija se onda ne bi bitno razlikovala od nauke. Pre će biti da filozofija može pružiti uvide koji su principijelno nedostupni nauci. Hajdegerove stavove je između ostalog dalje razvio njegov učenik Hans-Georg Gadamer, koji definiše svoju filozofski hermeneutiku kao odbranu praktičnog razuma protiv sve sveobuhvatnijeg sajentizma.

Filozofija nauke

Filozofija nauke je filozofska disciplina koja postavlja pitanje: šta je nauka? Ali ovo pitanje se može shvatiti na više različitih načina. Može se shvatiti deskriptivno, dakle kao pitanje šta se danas smatra naukom. Ali takođe se može shvatiti i normativno: šta treba smatrati naukom? Pojedini filozofi će se vrlo strogo držati normativnog pojma nauke, tako da može biti sumnjivo da li uopšte postoje nauke koje ispunjavaju uslove naučnosti. Drugi smatraju da je zadatak filozofije nauke da razjasni kakva je sama naučna praksa. I kakav je uopšte odnos između ova dva aspekta, deskriptivnog i normativnog? Na šta da se fokusiramo: naučne teorije ili naučnu praksu? Većina filozofija nauke sadrži elemente svih aspekata, ali im daje različite prioritete. Logički pozitivizam se primarno odnosi prema normativnom i teoretskom aspektu, a isto važi i za Karla Popera. Tomas Kun i post-kunovska filozofija nauke se najviše fokusira na deskriptivni i praktični aspekt.

Nauke tragaju za znanjem o različitim predmetima. Biologija traga za znanjem o životu, antropologija o čoveku, sociologija o društvenim sistemima, filologija o jeziku itd. Filozofija nauke nasuprot tome ima samu nauku kao predmet. U naukama se razvijaju teorije o predmetima, dok se u filozofiji nauke razvijaju teorije o naučnim teorijama. Nauke ne funkcionišu tako što istraživači jednostavno sprovode neutralna posmatranja sveta od kojih sklapaju teorije. Istraživači se moraju naučiti naučnim tradicijama, moraju naučiti da koriste teorije, da tumače ono što primete tokom posmatranja i da imaju niz vannaučnih pretpostavki i očekivanja. Filozofija pokreće raspravu o nizu pretpostavki koje istraživači čine da bi uopšte mogli da istražuju, ali koje retko objašnjavaju. Rečimo da neki biolog vrši eksperiment sa temperaturnim razlikama tokom ontogeneze vinske mušice kako bi ustanovio da li te razlike utiču na dužinu krila, i da taj biolog dalje otkrije jasnu vezu između visokih temperatura, unutar određenih granica, i dužih krila. Biolog ponavlja eksperiment niz puta i umiri se jer dalja ponavljanja daju iste rezultate pod istim uslovima. Ali kako istraživač zna da će se ovaj

fenomen na isti način javljati i u budućnosti, da će isti uzroci imati isto dejstvo. Da li možemo izvesti zaključak o „svemu“ na osnovu „nečega“, od toga da uzrok A ima dejstvo B u nekim slučajevima, do toga da će imati to dejstvo u svim slučajevima? Ovo je primer pitanja koje istraživač neće sebi postaviti u svakodnevnom radu. Odgovor se uzima zdravo za gotovo. To i nije naučno pitanje. Nauke ne mogu odgovarati na pitanje da li će budućnost ličiti na prošlost uzevši u obzir kauzalnu pravilnost. To što ovo nije naučno pitanje ne znači da je naučnicima i naučnicama zabranjeno da razmišljaju o tome, ali kada razmišljaju o tome preuzimaju ulogu filozofa. Postoji niz takvih primera, naročito u fizici, što primera radi važi za Ajnštajna, Bora i Hajzenberga. Takođe je važno napraviti razliku između naučnih shvatanja i shvatanja koja se smatraju istinitim među naučnim radnicima. Determinizam, na primer, nije naučno shvatanje, iako ga mnogi naučnici smatraju istinitim. Održivost determinizma nije naučno, već filozofsko pitanje.

Jedna od najkontroverznijih tema u današnjoj filozofiji nauke tiče se pitanja šta tačno nauke opisuju i objašnjavaju. Dva glavna stava nazivaju se realizmom i antirealizmom (ili instrumentalizmom), i postoji niz varijanti oba ova pravca, ali ja ću se ograničiti na neke centralne osobine. Naučni realisti tvrde da je cilj nauke da da istinit opis stvarnosti. Ovo može delovati kao prilično nekontroverzan stav, jer čime bi drugim nauka mogla da se bavi? Međutim, antirealisti se protive ovome i tvrde da je neophodno preciziranje: cilj nauke je da pruži istinit opis opazive stvarnosti. Ključna razlika je u tome što antirealista ističe da nauka nastoji da istinito opiše isključivo opazivu stvarnost. Pod „opazivom stvarnošću“ podrazumeva se stvarnost kojom smo okruženi, koja se sastoji od drveća, stolica, vulkana, pasa, oluja, reagens-boca itd. Reč je o svemu što mi, ljudi, možemo direktno opaziti tako što gledamo, čujemo, mirišemo i osećamo čulom ukusa i dodira. Niz nauka se isključivo bavi direktno opazivim veličinama, na primer anatomija. Druge nauke postavljaju teorije o predmetima i događajima koji nisu direktno opazivi u uobičajenom smislu te reči. To naročito važi za mnoge predmete proučavanja u fizici: nijedno ljudsko biće nikad nije videlo

neki od šest vrsta kvarkova (*up, down, strange, charm, bottom i top*) za koje se tvrdi da su neki od najmanjih sastavnih delova materije. Realista i antirealista imaju isto shvatanje anatomije: da ona teži da da istinit opis telesnih struktura. Nasuprot tome, oni se neće složiti oko fizike elementarnih čestica, jer će realista tvrditi da teorija kvarkova teži da bude istinit opis subatomske stvarnosti, dok antirealista sa svoje strane tvrdi da su „kvarkovi“ samo praktične pojmovne alatke koje koristimo kako bismo opisali opazive predmete i događaje. Antirealistu ne zanima da li kvarkovi zaista postoje. Tvrdnja „kvarkovi postoje“ prema antirealistu nije ni istinita ni neistinita. Postavljati pitanje o njihovom mogućem postojanju znači postaviti pogrešno pitanje. Suština nije u tome da li oni zaista postoje, već da li nam ta teorija pruža svrsishodne alatke da objasnimo opazive fenomene.

Ko je u pravu? Realista ili antirealista? Kao i obično u filozofiji, postoje dobri argumenti i za jedan i za drugi stav, i taj sukob se ne može jednostavno razrešiti. Na to pitanje se ne može odgovoriti tako što bismo pitali naučnike šta oni misle o tome, jer jednostavno nije reč o naučnom pitanju. Većina naučnika su verovatno realisti (iako to pomalo varira od nauke do nauke – na primer fizičari češće imaju antirealistički stav, dok su biolozi obično strogi realisti) i pretpostavljaju da su svi predmeti na koje oni ukazuju stvarni, ali to samo po sebi nije argument u korist toga da je realizam najbolja naučna perspektiva.

Svi predmeti i nauke su otvoreni ka filozofiji. Pitanje kakvu strukturu ima molekul DNK je iz molekularne biologije, ali to istraživanje može navesti istraživača da se zamisli oko toga šta je uopšte struktura, a to je filozofsko pitanje. Pitanje kakav oblik vladavine postoji u nekom društvu je iz političkih nauka, ali pitanje šta je društvo uopšte je filozofsko. To ne znači da su ova pitanja rezervisana za filozofe, već pre da bilo koji istraživač s vremena na vreme mora biti filozof. U odnosu na medicinu, ustanoviti uzrok neke bolesti nije filozofsko pitanje – na primer koju ulogu igra amiloid betaprotein u razvoju Alchajmerove bolesti – ali niz pretpostavki koje se postavljaju u istraživanju bolesti mogu i treba da budu predmet filozofskih istraživanja. Šta je uopšte bolest? Kakav pogled na ljudski organizam je

osnovni? Da li je moguće ustanoviti zakonite veze između uzroka (na primer pojave nekog proteina) i posledice (bolesti)? Ovo su pitanja koja se ne mogu prepustiti samo naukama, iz prostog razloga što to nisu naučna pitanja.

Nauka kao ideologija

Sajentizam se zasniva na činjenici da nam nauke – prvenstveno prirodne – daju najadekvatnije i najutemeljenije razumevanje ili objašnjenje svih fenomena. Ovo je često praćeno ubeđenjem da prirodnonaučna metoda treba da služi kao uzor svim drugim disciplinama. Ranije je prvenstveno fizika služila kao primer, ali danas biologija polako preuzima ulogu „super-nauke“ o čoveku, koja u sve većoj meri smatra da može da odgovori na tradicionalna filozofska pitanja o tome šta znači biti čovek. Ja sam skeptičan prema takvom shvatanju potencijala nauke uopšte, a biologije konkretno. Biologizam je jedan oblik sajentizma. Ovde je najvažnije istaći da sajentizam nije nauka, već metafizički životni nazor koji koristi nauku da objasni sve aspekte ljudskog života, misli i dela. Antisajentizam nije isto što i neprijateljstvo prema nauci – ne radi se o poricanju legitimosti nauke uopšte, već o argumentaciji da ona ima ograničen domet. Lingvisti Noam Čomski, koji se teško može nazvati neprijateljem nauke, tvrdi da verovatno učimo više o ljudskom životu iz romana nego uz pomoć nauke. Mislim da ima pravo. Barem možemo reći da nas romani mogu naučiti nečim drugim o ljudskom životu od onoga čemu nas uče nauke, a to znanje je barem isto toliko važno.

Spoznaja da postoji ne-naučna spoznaja je ključna za adekvatno razumevanje cilja filozofije i njenih mogućnosti. Filozofija nije zaštićena od uticaja svog kulturnog okruženja. U religioznoj kulturi, filozofija će se okrenuti verskim pitanjima koja se tiču postojanja Boga, odnosa između vere i nauke itd. U modernom, zapadnom društvu nije religija, već nauka najveći autoritet. Nauka se bavi sticanjem empirijskog znanja o svetu. Kao posledica kulturne dominacije nauke našim društvom, fi-

lozofija je u velikoj meri postala naučno-teoretski orijentisana, sa pitanjima o važenju i mogućnostima saznanja, njegovim metodološkim i logičkim preduslovima i slično.

Ostaje li nešto za filozofa da radi kada nauke daju svoje odgovore, objasne događaje iz prošlosti i predvide budućnost uz pomoć znanja o zakonima prirode, pošto smo dobili tehnologiju koja nam (često) poboljšava život? Problemi koji ostaju su ni manje ni više nego etički i egzistencijalistički, i oko njih nam nauka ne može pomoći. Naprotiv, nauke stvaraju nove takve probleme, jer nam daju znanje, ali ne i mudrost. Istini za volju, mnogi veruju da nauke mogu da nam daju sve suštinske odgovore. Ričard Dokins u uvodu knjige *Sebični gen* (*The Selfish Gene*) tvrdi da više ne moramo da se okrećemo sujeverju kada razmišljamo o „dubokim“ problemima u ljudskom životu, i da nam odgovore na ta pitanja može dati biologija. Ali biologija ne može dati odgovor na takva pitanja – ona se nalaze izvan njenog domašaja. Nijedna nauka ne može rešiti probleme koje su na primer Niče i Hajdeger pokrenuli pojmom „nihilizam“.

Filozofija je očigledno znatno manje sposobna od nauke kada je u pitanju čitav niz zadataka, na primer otkrivanje osobina elementarnih čestica, ali je očigledno znatno sposobnija za druge zadatke, kao na primer istraživanje toga kakve moralne obaveze imamo jedni prema drugima. I nijedno zamislivo naučno istraživanje ne bi moglo da reši problem smisla života. Istina, ja ne mislim ni da filozofija može rešiti taj problem – jer verovatno i nema rešenja – ali filozofija može grešiti pružajući korisne informacije.

ZA DALJE ČITANJE:

Kaiser, Matthias: *Hva er vitenskap?* (Universitetsforlaget, Oslo 2000).

Nydal, Rune: *I vitenskapens tid. Introduksjon til vitenskapsfilosofi etter Kuhn* (Spartacus, Oslo 2002).

Tranøy, Knut Erik: *Vitenskapen – samfunnsmakt og livsform* (Universitetsforlaget, Oslo 1991).

POGLAVLJE IV

Filozofija i književnost

Suživot između književnosti i filozofije je napet još od antike. Suština poetske umetnosti se za Platona nalazi u podražavanju (*mimesis*) a ne u racionalnom promišljanju, i on je smatra opasnim i iracionalnim konkurentom filozofije. Poezija je usmarena ka osećanjima, a ne intelektu, a time slabi prevlast razuma nad osećanjima. Aristotel posmatra stvari drugačije i smatra da nam poetska podražavanja daju ključne uvide koji su naročito korisni u svakodnevnom životu. Podražavanje za njega nije nešto što je direktna kopija čulnih utisaka, već pokušaj da se uhvati suština stvari, što znači opšte u pojedinačnom. Ipak, poezija će uvek predstavljati ovo opšte u nečemu pojedinačnom, dok filozofija tretira opšte kao nešto opšte. Zato poezija ni za Aristotela ne može da se meri sa filozofijom kao izvorom uvida.

Ova podređenost umetnosti filozofiji uopšte, a književnosti posebno, u osnovi se zadržava sve do romantizma. Sa romantizmom i nemačkim idealizmom, umetnost se uzdiže kao najbitniji izvor uvida. Prema Fridrihu Šellingu, samo umetnost može izraziti jedinstvo duha i prirode. Artur Šopenhauer rangira umetnost više od filozofije i nauke, a umetnički duh smatra centrom sve duhovne aktivnosti. Ali ovo je bila samo međufaza pre nego što će nauka preuzeti suvereno mesto jedinog isporučioča istine o svetu, a filozofija od tada stoji bliže nauci i udaljila se od umetnosti – iako postoji niz izuzetaka od toga.

Filozofija kao književnost i književnost kao filozofija

Od svih umetnosti, filozofija najproblematičniji odnos ima prema književnosti. To je sigurno zato što je ta umetnost najbli-

ža filozofiji i po formi i po sadržini. Filozofija je oduvek imala književnih elemenata. Ovde je dovoljno pomenuti Platonove dijaloge, Parmenidove pesme, Lukrecijevo delo *O prirodi stvari*, Boecijevu *Utehu filozofije*, Kjerkegorov *Dnevnik zavodnika*, Ničeovo *Tako je govorio Zaratustra* i Hajdegerovo *Iz iskustva mišljenja*, da navedemo neke očigledne primere koji se protežu većim delom istorije filozofije. Možemo ovo malo i proširiti, tako što ćemo, na primer, posmatrati Hegelovu *Fenomenologiju duha* kao roman o stvaranju filozofije. Vitgenštajn je tvrdio da je njegov *Traktat* kako filozofsko tako i književno delo. A postoje i romani sa jasnim filozofskim elementima, čak i sa celim poglavljima punim filozofske argumentacije, kao što su dela Dostojevskog, *Čarobni breg* Tomasa Mana i *Čovek bez svojstava* Roberta Muzila. Deluje malo verovatno da ove romane treba potpuno isključiti iz oblasti filozofije samo zato što su romani. Ukratko rečeno, postoji problem u povlačenju kategorične granice između filozofije i književnosti, a prema mom mišljenju nije toliko ni važno da se povuče apsolutna granica. Istina, uglavnom prilično intuitivno možemo razlikovati „književne“ i „filozofske“ radove filozofa koji pišu i jedno i drugo, na primer Sartrova *Mučnina* je očigledno književno delo, dok je jasno da je *Biće i ništavilo* filozofsko. Ali nije toliko jednostavno odrediti od čega se tačno sastoji ova filozofija.

Uobičajena granica između filozofije i književnosti se povlači tako što se književnost sastoji od izmišljenih događaja dok filozofija navodno ne bi trebalo da bude takva. Lik iz romana Tomasa Mana, Hans Kastorp, nije stvarna ličnost, a nije ni Stavrogin Dostojevskog. Ali nisu ni bezbrojni marsovci koji se koriste kao primeri u analitičkoj filozofiji. A šta je sa Platonovom pričom o Gigovom prstenu koji nosioca čini nevidljivim?¹ Većina likova u Platonovim dijalozima su verovatno zasnovani na stvarnim ličnostima, ali nemamo razloga da verujemo da

¹ Gig od Lidije – kralj Lidije i osnivač dinastije Mermnada, iz 8. veka p. n. e. U drugom delu *Države*, Platon navodi kako je Gig bio pastir koji je pronašao magičan prsten koji ga je činio nevidljivim i pomoću kog je ubio kralja na vlasti, te se oženio kraljicom, preuzevši na taj način presto. – *Prim. prev.*

su ti dijalozi prepričavanja razgovora koji su se stvarno desili. Filozofija je puna elemenata fikcije u obliku misaonih eksperimenata sa vanzemalcima, paralelnim svetovima, osobama koje menjaju tela i sl.

Možemo pokušati da napravimo razliku tako što ćemo tvrditi da je filozofija propoziciona, što znači da tvrdi da je nešto istinito dok književnost samo predstavlja fikciju ili izražava osećanja. Ovo je, na primer, Kantov pogled na književnost, koju ceni zbog „iskrenosti“, jer ona samo teži da igra zabavnu igru sa moći sudenja i uopšte ne postavlja zahtev istinitosti. Ipak, problematično je koristiti istinu kao faktor razlikovanja, jer možemo tvrditi da i umetnost i književnost pretenduju da budu istinite. Za filozofe kao što su Hajdeger, Gadamer i Adorno istinitost umetnosti je od ključnog značaja – ne samo za umetnost, već u velikoj meri i za samu filozofiju. Marta Nusbaum argumentuje da je filozofija – naročito filozofija morala – zavisna od književnosti jer se pojedine istine o ljudskom životu mogu adekvatno izraziti samo u književno-umetničkom obliku. A kao što smo već spomenuli, Noam Čomski tvrdi da verovatno više učimo o ljudskom životu iz romana nego od nauke. Nije poenta da se nauka zameni književnošću, već samo uvideti da i jedna i druga imaju čime da doprinesu našim pokušajima da razumemo sami sebe i svet. Da li ćemo koristiti pojam „istina“ o onoj spoznaji koju nam književnost može pružiti zavisno od toga kakav pojam istine imamo. Ali može postojati osnov da verujemo da bilo koji pojam istine koji kategorički isključuje književna dela takode podrazumeva da i filozofskim tekstovima oduzimamo bilo kakvu istinitost.

Metaforičnost

Filozofija je puna književnih sredstava. Naročito obiluje metaforama, kao što je Okamov „berberski nož“, Lokova „svetlost razuma“, Lajbnicove monade u kojima se „ogleda“ ceo svemir, Kantove bezbrojne pravne metafore, Marksov „duh“ koji posećuje Evropu, Kvajnova „mreža shvatanja“ i Vitgenštajnova „je-

zička igra". Filozofi koriste metafore a Žak Derida je istakao da između metafizike i metafore oduvek postoji bliska veza. Ceo naš jezik je prožet metaforama a jezik bez metafora je nemoguć, što nam je posebno logički pozitivizam pokazao na negativan način. Najveći deo naše stručne filozofske terminologije potiče od metafora. Termin „metafora“ je i sam primer toga (metaferein – preneti). Međutim, filozofi su generalno jako skeptični prema figurativnom jeziku, jer figurativno meša čulni materijal i kalja pretpostavljeno „čisto“ mišljenje. Ovo je naročito izraženo kod Gotloba Fregea koji se žali da mora ponuditi čitaocu ne-čulne misli uvijene u čulni jezik.

Metaforičnost filozofije je problem samo dok imamo čisto ne-figurativni jezik kao ideal. Taj strah je zasnovan na tome što je filozofija diskurzivna ili argumentativna disciplina, a korišćenjem metafora i tome sličnom, argumenti naizgled bivaju zamenjeni slikama. Drugi način na koji se to može reći jeste da logiku menja retorika, a filozofija sebe tradicionalno shvata kao suštinski različitu od retorike. Ispod toga leži rivalitet filozofije i književnosti. Platon piše o „starom sukobu između filozofije i poezije“, ali ne postoji nikakva podloga za takav „stari sukob“. Izgleda da je taj sukob izmislio Platon kako bi mogao da predstavi filozofski diskurs kao odvojen od svih oblika pisanja i nadmoćan u odnosu na njih. Od Platona smo nasledili predstavu da argumenti služe istini, dok retorika služi ubeđivanju, koje uopšte ne mora biti u skladu sa istinom. Međutim, nema argumenata koji su „sami po sebi“ istiniti – to je samo jedna perspektiva, a retorika je neminovno deo te perspektive, ako ni zbog čega drugog ono zato što ne postoji ne-retorički jezik. Platon sam koristi sva retorička sredstva koja se mogu zamisliti. Nalazimo istu poentu i kod Kanta, koji posmatra retoriku kao prevarantsku i smatra da ona drugim ljudima oduzima slobodu time što stvara lepu fasadu. Kantov napad na retoriku je, međutim, i sam posut retoričkim sredstvima (na primer metafora „mašinerija ubeđivanja“).

stil

Metaforofobi kao što su Frege i Kant sanjaju o „pisanju bez stila“, da pozajmim izraz od Rolana Barta. Ali nešto tako ne postoji. Na suprotnom kraju nalazimo Vitgenštajna koji filozofiju između ostalog posmatra i kao pitanje stila. On stilski pripada nemačkoj tradiciji, gde su mu najbitniji prethodnici Novalis, Šlegel, Šopenhauer i Niče. Zadatak filozofa je prema Vitgenštajnu da pokaže veze tako da dodemo do jasnosti. To se radi na način koji je sličan književnom predstavljanju, i on takođe tvrdi da filozofiju treba opevati. Ovo je opis koji važi za Vitgenštajnovu sopstvenu filozofsku praksu, a mnogo govori i Raselova žalba u jednom pismu iz 1912, u kome piše da je Vitgenštajnov odgovor na podsticaje da razradi izvodljive argumente bio da bi to samo uništilo lepotu njegovih rečenica. Vitgenštajn ističe da je umetnost odlučujući izvor uvida, i dalje ukazuje na to da postoji upečatljiva sličnost između filozofskog i estetskog istraživanja. Zato on upoređuje samog sebe sa slikarom i arhitektom. On nikako nije bio usamljen u uočavanju takvih sličnosti između filozofije i umetnosti. Čak i Rudolf Karnap, koji je uglavnom hteo da poveže filozofiju sa naukom, ističe u predgovoru *Logičke strukture sveta* (1928) sličnost između načina razmišljanja u logičkom empirizmu i modernističke umetnosti i arhitekture.

Mnoge filozofe prepoznamo po stilu. Filozofi kao što su Kant, Hegel, Niče, Vitgenštajn, Hajdeger, Adorno, Derida, Kvajn i Dejvidson imaju tako poseban stil da nam gotovo ne treba ime autora na naslovnoj strani da bismo znali ko je napisao njihova dela. Karl Jaspers je isticao da postoji neraskidiva veza između forme izlaganja i značenja dela kod svih originalnih mislilaca. Isto kao što veliki pisci i umetnici i veliki filozofi imaju sopstveni stil – iako se naravno ne postaje veliki filozof samo time što neko ima sopstveni stil. Filozofija i stil su toliko usko isprepleteni da se teško može zamisliti da bi dva filozofa mogli zameniti stilove. Kantova *Kritika čistoga uma* (1781) se ne može napisati Hegelovim stilom, a Hegelova *Fenomenologija duha* (1807) se ne može napisati Kantovim. Hajdegerovo *Biće i vreme* (1927) se ne može napisati Kvajnovim stilom, a Kvajnova *Reč i predmet* (1960) se

ne može napisati Hajdegerovim. Ova filozofska dela se ponekad mogu „prevesti“ u približno „bezstilnu“, ravnu prozu, ali bismo tim prevodom toliko izgubili da bismo realno pred sobom imali drugi tekst. Ako, na primer, prevedemo Platonove dijaloge ili Ničeove aforizme u niz teza u ravnoj, stručnoj prozi, dobićemo jednostavno potpuno drugačije iskustvo u odnosu na njihovo mišljenje. Istovremeno ne treba isticati stil uolikoj meri da pojedinačno delo bude u potpunosti zatvoreno svojim stilom, bez mogućnosti da uđu u dijalog sa drugim tekstovima. Iako su Derida i Kvajn stilski toliko različiti da teško da razlika može biti veća, njihovi tekstovi mogu „razgovarati jedni sa drugima“.

Nema ni očiglednog razloga zašto bi se neki određeni stil stavljao iznad drugih. Analitička filozofija se tradicionalno trudi da ima što je moguće „direktniji jezik“ bez metafora – nasuprot „kitnjastijem“ jeziku kontinentalne filozofije – jer se u ovoj tradiciji „jasnost“ smatra vrlinom iznad svih. Ali „jasnost“ je konvencionalno određena. Nekome ko je obrazovan u kontinentalnoj tradiciji, Derida će delovati kao „jasniji“ filozof od Kvajna, a za analitički školovanog filozofa, Kvajn će očigledno biti „jasniji“ od Deride. „Jasnost“ se u suštini zasniva na poznavanju kodova koji se koriste u pojedinim tekstovima. Ukratko: jasnost zavisi od konteksta i ništa manje od toga na kakav je stil neko navikao. A kao što Vitgenštajn ukazuje: teško da možemo tvrditi da je neki stil racionalniji od nekog drugog. Ne-retorički jezik ne postoji, a analitička filozofija ne zaostaje za kontinentalnom po upotrebi retoričkih figura i drugih književnih sredstava – ovde je Kvajn očigledan primer. Razlika je samo u tome što se u ovim dvema tradicijama koriste različite retoričke figure. A prema mom mišljenju teško se može reći da neki analitički filozof, kao što je Dejvidson, piše mnogo „jasnije“ od nekog kontinentalnog filozofa poput Deride.

Standardizacija

U istoriji filozofije postoji mnoštvo žanrova, kao i u istoriji književnosti. Primer toga su dijalozi (Platon, Berkli, Hjum),

aforizmi (Bejkon, Niče, Vitgenštajn, Sioran), pesme (Parmenid, Poup, Hajdeger), romani (Kami, Sartr, Mardok), molitve (Avgustin, Ekhart) itd. Danas je filozofija znatno homogenija kada su žanrovi u pitanju. Tokom profesionalizacije ovog predmeta vidi se rastuću standardizaciju oblika i stila. Naročito članak postaje gotovo jedini žanr, uz dodatak monografije.

Postoje takođe i jasni nagoveštaji jezičke standardizacije na taj način što engleski postaje potpuno dominantan u akademskoj filozofiji. Međutim, ne može se svaka filozofska misao izraziti svakim jezikom. Grčki ima mogućnosti koje ne nalazimo u latinskom. Na nemačkom se mogu povući distinkcije koje ne mogu na engleskom, i obrnuto. Kada su osnovni filozofski pojmovi prevedeni sa grčkog na latinski pa sa latinskog na nemački i engleski, došlo je do bitnih novih tvorevina. Hajdeger je to smatrao istorijom propadanja, u kojoj se pojmovi stalno udaljavaju od svog izvora, ali ako odbacimo Hajdegerovu metafiziku nastajanja, možemo radije to posmatrati kao produktivan proces koji otvara nove načine posmatranja. Jezik inače pravi razliku. Hajdeger je ovaj argument doveo do apsurdna i tvrdio da se samo na grčkom i nemačkom može zaista filozofirati. Naravno da se može filozofirati na bilo kom jeziku, ali ne na isti način. Ovo ima više veze sa jezikom nego sa filozofijom. Osobe koje su odrasle sa dva maternja jezika i podjednako dobro ih poznaju, iskusile su da na jednom jeziku mogu da kažu nešto što na ovom drugom ne mogu. Mišljenje i jezik su povezani tako da kakve će misli neko misliti zavisi od toga kojim jezicima vlada. To što se mišljenje odvija na mnogo različitih jezika otvara mogućnost da se pomisli više misli.

ZA DALJE ČITANJE:

- Lang, Berel: *The Anatomy of Philosophical Style: Literary Philosophy and the Philosophy of Literature* (Oxford University Press, Oxford, 1990).
Nussbaum, Martha: *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (New York/Oxford 1990).
Skilleås, Ole Martin: *Philosophy and Literature. An introduction* (Universitetsforlaget, Oslo 2001).

POGLAVLJE V

Filozofija i istorija

„Šta je filozofija?“ Odgovor na to pitanje se menjao tokom istorije. Kada se postavi direktno, može se steći utisak da postoji nešto kao jedna filozofija, neko jezgro koje definiše šta je filozofija za sva vremena. Ali filozofija je bila – i jeste – toliko toga različitog da teško možemo naći takvo jezgro. Umesto da postavljamo opšte pitanje šta filozofija *jeste*, trebalo bi možda da se zapitamo: „Šta je filozofija bila u Grčkoj 347. p. n. e., kada je umro Platon?“, „Šta je filozofija bila u Rimskom carstvu?“, „Šta je filozofija bila u vreme kasne sholastike?“, „Šta je filozofija bila u Nemačkoj od 1750. do 1800. godine?“ i „Šta je filozofija bila u Oksfordu 1950. godine?“. Odgovori na ova pitanja su različiti jer filozofija nije bila ista na svim ovim mestima i u svim ovim periodima. Filozofija se stalno menja, a to se dešava naročito zbog toga što filozofi stalno otkrivaju da je neophodno promeniti je. Jedan dobro poznati aforizam o filozofiji kaže da kada sveštenik izgubi veru, on odustaje od svog poziva, a kada filozof izgubi veru, on jednostavno redefiniše temu. A za najveće filozofe je karakteristično da su na neki način izgubili veru i da više nisu mogli nastaviti sa filozofijom na isti način kao i do tada, pa su morali pokušati da otkriju novo razumevanje toga šta je filozofija i šta bi trebalo da bude.

Odnos filozofije prema sopstvenoj istoriji

Filozofija ima drugačiji odnos prema sopstvenoj istoriji od drugih disciplina i filozofi generalno znaju više o istoriji svog predmeta nego istraživači u većini ostalih nauka. Prirodne nauke ostavljaju svoju istoriju iza sebe, dok filozofija to nikada ne

može učiniti. Lekari su čuli za Galena i Paracelzusa, ali teško da čitaju njihove spise a garantovano se neće okrenuti tim spisima kako bi rešili medicinske probleme – zbog čega pacijentima treba da bude drago. Svi hemičari su čuli za alhemiju – preteču moderne hemije – ali teško da su neki od njih čitali alhemičarske spise, i niko ne pokušava da ponovi eksperimente Džona Dija² na primer. Svi fizičari su čuli za Galilea Galileja ali malo njih je čitalo njegove spise. Sa filozofijom stvari stoje drugačije. Svako pristojno studiranje filozofije sadrži relativno iscrpno učenje istorije filozofije. Od svakog filozofa se očekuje – bez obzira na to da li pripada analitičkoj ili kontinentalnoj školi – da je pročitao/la neka od najznačajnijih dela filozofa kao što su Platon, Aristotel, Dekart, Hjum i Kant. Ovi filozofi se čitaju ne samo iz stručno-istorijskih razloga već i zato što se smatra da poseduju uvide koji se mogu učiniti filozofski aktuelnim.

Istorija filozofije je deo filozofije još od antike. Aristotel je možda prvi filozof koji sebe smatra delom neke filozofske tradicije – prva knjiga dela *O duši* je primer toga – ali tek sa Kantom i Hegelom istorijska dimenzija filozofije postaje zaista bitna. Kant se jako fokusira na sopstveno mesto u istoriji. On deli istoriju metafizike na tri stadijuma: *dogmatski*, *skeptični* i *kritički*. Dogmatski metod posebno jasno dolazi do izražaja u racionalizmu, koji tvrdi da je razum sam po sebi izvor spoznaje kroz analizu urođenih pojmova sa matematikom kao uzorom. Metoda skepticizma naročito dolazi do izražaja u empirizmu, koji tvrdi da sva spoznaja potiče od čulnih doživljaja. Kant tvrdi da je on, time što je doveo metafiziku u *kritički* stadijum, nadmašio dva prethodna stadijuma. Kant sebe smatra revolucionarnim filozofom. Kako bi pokazao koliko je kritička filozofija revolucionarna, mora je upisati u istoriju filozofije.

Ova istorijska dimenzija se radikalizuje sa Hegelom. On smatra da je filozofija neraskidivo povezana sa sopstvenim vremenom, isto kao i svaki pojedinac. Istina, uvek se može razmišljati i izvan tog vremena, ali takva filozofija bi bila samo umišljanje.

² John Dee (1527–1609) – velški alhemičar, matematičar, astrolog, astronom, okultista, navigator i savetnik kraljice Elizabete I. – Prim. prev.

bez prave realnosti. Za Hegela je istorija jedini mogući predmet filozofije. Ne postoji pozicija izvan istorije gde se mogu postaviti veće istine koje treba da važe u svakom društvu za sva vremena. Sve misli su relativne u odnosu na istorijsku situaciju u kojoj se nalaze. Za Hegela je pomisao da filozofija može prekoračiti svoje vreme apsurdna.

Ima nečega tačnog u takvom stavu: naravno da je i izbor problema i način njihove obrade povezan sa istorijskom situacijom filozofije. Ipak, jasno je da filozofija nije osuđena da isključivo zuri u veliki retrovizor istorije. Filozofija ne može dati neki recept za budući razvoj, već se mora ograničiti na to da pruža svom vremenu razumevanje sebe kao proizvoda prošlosti. Međutim, time što razume svoje vreme, filozofija stoji i na pragu budućnosti. Razumevanje sopstvene epohe je između ostalog i razumevanje ograničenja te epohe, a Hegel tvrdi da je takvo znanje ono što donosi novi oblik razvoja. Filozofija na taj način postaje neka vrsta duhovne babice koja može ukazati na to u kom smeru razvoj treba da krene. Filozofija ne može sama realizovati novu epohu – to je zadatak istorije – ali može reći nešto o tome šta ta nova epoha mora da učini ako želi da prevaziđe ograničenja prethodne epohe. Hegel uvodi predavanja o istoriji filozofije time što ističe da ne smemo shvatati istoriju filozofije kao disciplinu koja se bavi prošlošću; istorija filozofije se bavi sopstvenim vremenom.

Pisanje istorije filozofije treba da bude aktivnost koja služi razumevanju svog vremena, jer je ona relevantna samo u onoj meri u kojoj se u krajnjoj liniji može povezati sa aktuelnim problemima. Istorija filozofije kao žanr ima nekih slabosti. Prema mom mišljenju, najvažnija od njih je to što je ona u preteranoj meri čisto uporedna, te činjenica da se gubi iz vida relevantnost koju različiti mislioci mogu imati za razumevanje sveta izvan istorije filozofije.

Okruženje filozofije

Kakav je odnos između filozofske refleksije i njenog okruženja? Džordž Santajana je tvrdio da bi njegova filozofija bila ista „pod kojim god nebom da sam rođen“. Ovo nije toliko ubedljivo. Da je Santajana rođen u Jemenu u 16. ili 21. veku (a ne sredinom 19. veka), i da je obrazovan u Iranu (a ne rođen u Španiji i obrazovan u SAD), nužno bi bio upućen na drugačije stručne tradicije i kulturne referentne okvire, i razvio bi svoju filozofiju na drugačiji način. Filozofija ne nastaje i ne razvija se u istorijskom i kulturnom vakuumu, iako filozofi često vole da veruju upravo u to, ili barem filozofiraju kao da se nalaze u bezvremenom kontemplativnom prostoru na koji istoričnost uopšte ne utiče. Filozofi izgleda često veruju da operišu u potpuno bezvremenoj dimenziji, ali filozofiju zapravo obeležava jaka istoričnost.

Niče kritikuje filozofe zbog nedostatka osećaja za istoriju, zbog toga što veruju da filozofiji čine čast time što je deistorizuju i smeštaju pod ugao gledanja večnosti (*sub specie aeternitatis*). Pojedini filozofi ne žele da znaju ni za kakvu vezu između filozofske misli i vanfilozofskih faktora. Za njih je filozofija suvereno autonomna aktivnost kojom isključivo upravljaju sopstvene norme racionalnosti. Drugi zauzimaju potpuno suprotan stav i smatraju da je važeća filozofija bilo kog vremena direktan odraz njenog socijalnog i političkog okruženja. Može se uprošćeno reći da analitički filozofi imaju tendenciju da zauzimaju prvo gledište, a neki kontinentalni filozofi drugo. Najrazumnije je, kao i obično, zauzeti poziciju negde između. Filozofija ne nastaje u socijalnom ili političkom vakuumu, kao ni bilo koja druga aktivnost – kao što su umetnost i nauka. Ako na primer, želimo da razumemo antičku filozofiju, moramo razumeti i društvo u kome je antička filozofija delovala i ulogu koju je u njemu igrala. Ali Platonova i Aristotelova filozofija se ne može redukovati samo na izraz dotičnog društva: njihovi argumenti su validni i relevantni i daleko izvan istorijskog konteksta u kome su izneti.

Različiti filozofski projekti koji su se probili u svoje vreme i koji su obeležili buduća vremena nastali su kao odgovori unu-

tar specifičnih istorijskih situacija. Ova istorijska situiranost ipak ne potire zahtev filozofskih argumenata za važenjem. Na primer, misli o ljudskim pravima su nastale kao normativni odgovori na iskustva vezana za nasilje i potlačenost. Ljudska prava nisu samo za ljude, već su ih sami ljudi smislili, što znači da su istorijski proizvodi i da se otuda može smatrati da se ona u načelu mogu revidirati. Ali ovaj istorijski doprinos – to što su nastali i što ne bi nužno nastali ili bar ne u istom obliku da su istorijske okolnosti bile drugačije – ne poništava njihov zahtev za opštim važenjem. Povelja o ljudskim pravima UN je sastavljena naročito kao odgovor na nacistički genocid. Povelja ipak – i s pravom – zahteva da važi i izvan razračunavanja sa masovnim istrebljenjima. To što se neki stav izlaže unutar neke određene istorijske situacije ne podrazumeva da isključivo važi za tu specifičnu situaciju.

Kantova transcendentna filozofija istorijski gledano proističe iz potrebe da garantuje opšte važenje modernoj nauci i istovremeno odbrani ljudsku slobodu i moralnu odgovornost kojima ta ista nauka preti. Razvoj hermeneutike je neraskidivo povezan sa reformacijom, a egzistencijalizam sa razvojem masovnog društva. Sva filozofija je povezana sa kulturom u kojoj se razvija. Primera radi, nije toliko teško pokazati kako Aristotelova filozofija proističe iz grčke kulture. On nije živio u 20. veku i ne treba ga čitati kao da jeste. Ponekad ga predstavljaju kao da su mu tekstovi izašli u poslednjem izdanju nekog filozofskog časopisa kao što su *Mind* i *Synthese*. Anahronizmi su prilično rašireni u delima istorije filozofije. Pisanje istorije filozofije podrazumeva sistematski zahvat, jer kako bismo inače mogli da razdvojimo bitno od nebitnog. Istovremeno će takva sistematska perspektiva sa određenom nužnošću sadržati anahronizme jer tada čitamo celu istoriju filozofije sa polaznom tačkom za, na primer, određene epistemološke probleme koji su bili manje ili više strani ranijim misliocima. Kada danas istražujemo istoriju filozofije nema razloga da ne koristimo sva sredstva koja postoje u savremenoj filozofiji ali koja su ranijim misliocima bila nepoznata. Međutim, to ne sme podrazumevati da čovek treba da zanemari ili namerno previda sve što se ne može bez proble-

ma uklopiti sa ovim analitičkim sredstvima. Naročito u „analitičkim“ istorijama filozofije vidimo vrlo jednodimenzionalno predstavljanje ranije filozofije gde se pokušava odstranjivanje ili prosto zanemarivanje aspekata za koje se pretpostavlja da su filozofski irelevantni – kao što su „sujeverna“ ili verska uverenja – kod ranijih mislilaca, kako bi ostalo samo ono što je „istinski filozofsko“. Istorija filozofije se ovde u ekstremnoj meri piše sa premisama savremene filozofije.

Posledica ovoga jeste i to što se raniji filozofi često dele u dve kategorije: (1) prethodnike koji su pokretali baš ona pitanja kojima su ljudi trenutno obuzeti, i koji su filozofiju vodili prema samom autoru ili autorovom filozofskom idolu, i (2) opskurante koji su se fokusirali na pogrešna pitanja na pogrešan način i stoga stajali na putu „istinitom“ razvoju. Kod takvih istorija filozofije je problem to što različitost ranijih mislilaca premalo dolazi do izražaja – a to je različitost od koje se nešto može naučiti. Teško da neko poštuje tu različitost manje od Rasela, koji piše istoriju filozofije zapanjujuće hegelovski tako što celu istoriju vodi do sebe samog i sve što vuče ka nekom drugom smeru biva odbačeno. Istorija filozofije za Rasela postaje ništa drugo do priprema za čitanje Rasela. Iako i većina norveških istorija filozofije imaju tendenciju da vode do autora – ili autorovog filozofskog idola – kao tačke kulminacije istorije filozofije.

Da li filozofija napreduje?

Istorija filozofije nije kumulativna, što bi značilo da se novo kamenje reda preko starog, tako da se filozofski problemi polako ali sigurno dovode do rešenja. U istoriji filozofije ima malo čistog pobijanja. Kada dođe do filozofske revolucije, na primer kod Dekarta ili Kanta, to se ne dešava zato što su prethodnici neporecivo poraženi, već pre zato što su mnogi filozofi umorni od tradicionalne filozofije i osećaju da se ona kreće praznim hodom, tako da im je potrebno nešto novo. Kada se umorimo od tog novog, može biti osveženje ako se ponovo prihvatimo starog. Mnogo toga u antičkoj filozofiji je jednostavno ve-

ma dobra filozofija. Niz ideja i gledišta se tokom 2500 godina pokazao veoma održivim. Mnogo toga se pokazalo i kao neodrživo, ali naročito u praktičnoj filozofiji još uvek imamo mnogo toga da naučimo od antičkih razmišljanja. Jasno je da je današnja formalna logika sofisticiranija nego Aristotelova. Nijedan ozbiljan filozof danas ne bi branio Avgustinovo shvaćanje da pojedini harmonični, muzikalni intervali predstavljaju Istinu na način koji je nepristupačan ljudskom razumu. Pojedini filozofski projekti deluju nazadno. Istovremeno, ranija filozofija je stalni izvor obnavljanja za savremenu filozofiju – kada na primer vidimo kako Aristotelova filozofija znatno doprinosi funkcionalističkom razumevanju ljudske spoznaje, Hegel današnjem pragmatizmu pruža ključne uvide, a Hajdeger se može upotrebiti da pokaže zašto je veštačka inteligencija po svemu sudeći nemoguć projekat.

A šta je sa navodno „večnim pitanjima“? Ljudski život sadrži gomilu relativno konstantnih događaja i osobina, iako se naš odnos prema ovim događajima i osobinama menjao tokom vremena. Znamo da ćemo svi umreti, i to znamo oduvek, tako da se pitanje o prirodi smrti naravno nameće svim ljudima u svim generacijama. Međutim, način na koji postavljamo pitanja o sopstvenoj smrtnosti varira od kulture do kulture. Neki problemi su stari koliko i sama filozofija, dok su ostala prilično nova. Neka brzo nestaju sa filozofske mape, dok drugi tu ostaju dugo. Ja ne verujem da postoje „večna pitanja“ a još manje „večni odgovori“. Ipak, u filozofskoj tradiciji od antike do danas postoji toliko jak kontinuitet da stari odgovori mogu biti plodonosni pri rasvetljavanju novih pitanja, a možemo naći i nove odgovore na stara pitanja. Ovaj kontinuitet postoji u velikoj meri zato što kontinuirano nastavljamo da čitamo filozofske klasičke kao što su Platon i Aristotel. Čovek se mnogo promenio tokom približno 2500 godina koliko je prošlo od početka filozofije. Promene nisu biološke već kuturne prirode. Ipak, imamo toliko toga zajedničkog sa antičkim čovekom da se tekstovi koji su tad pisani i dalje obraćaju nama. To nije jedinstvena osobina filozofije. Možemo čitati *Ep o Gilgamešu* i naći životnu mudrost koja i danas deluje izuzetno relevantno.

Medutim, ovakvo vraćanje ranijoj filozofiji je umnogome u sukobu sa samorazumevanjem moderne filozofije. Filozofija od Dekarta naovamo u velikoj meri posmatra sebe samu kao progresivnu, na osnovu predstave da čovek može zbaciti sa sebe teret tradicije, greške svih prethodnika i početi iz početka. Ali predstava da čovek može ostaviti „iluzije“ prošlosti za sobom i bezuslovno krenuti od početka je i sama iluzija. Dekart je na primer bio mnogo više pod uticajem sholastike nego što je sam bio svestan. Opšti antiistorijski karakter analitičke filozofije nastao je, između ostalog, zbog ambicije da se stvori radikalno novi početak – raskid sa ranijom filozofijom koji je toliko radikaln da se ne može smatrati nastavkom neke tradicije. Ovo je naročito jasno izrazio Karnap, koji je tvrdio da logički pozitivizam predstavlja tako radikaln raskid sa ranijom filozofijom da ga ne bi trebalo ni nazivati filozofijom. Raskid navodno podrazumeva odbacivanje svih tradicionalnih filozofskih problema, bez obzira na to da li pripadaju metafizici, etici ili epistemologiji. Umesto toga treba se posvetiti logičkoj analizi. Karnapova tvrdnja da to nije filozofija je diskutabilna. Ja mogu da cepam drva i da s pravom kažem da to nije filozofija, ali tvrdnja da cepanje drva nije filozofija je očigledno filozofska tvrdnja. Logički pozitivizam je bio filozofija, i očigledno je imao neki odnos prema prethodnoj filozofiji. Naravno, možemo ostaviti neke od grešaka prošlosti za sobom – na primer, teško da neko danas smatra program logičkog pozitivizma aktuelnim – ali to je drugačije od verovanja da se filozofija može vratiti na nulu i postati u potpunosti savremena. Filozofska refleksija uvek stoji barem jednom nogom u prošlosti.

Neophodnost istorije filozofije

Može se tvrditi – u skladu sa Kvajnom, među ostalim – da se istoričar filozofije i filozof sistematičar nalaze na dva veoma različita polja, jer istoričar filozofije teži da otkrije značenje nekog teksta, dok filozof sistematičar želi da odredi njegovu istinitost. Ova distinkcija je problematična jer ne možemo odrediti

istinitost nekog teksta bez razumevanja tog teksta, odnosno njegovog značenja. Ima osnova i da verujemo da je slučaj obrnut: značenje nekog teksta se ne može razumeti bez otkrivanja njegove istinitosti. Između ostalog, moram da zauzmem stav u odnosu na konzistentnost i koherentnost teksta, da pokušam da razumem o čemu on pokušava da kaže nešto istinito, i u krajnjoj liniji da li uspeva o tome da kaže nešto istinito. Gadamer je argumentovao u korist toga da neki tekst možemo razumeti samo ako razumemo da taj tekst teži da izrazi neku istinu o nečemu. Svako delo ima za cilj da kaže nešto istinito, a toj istini moramo stremiti ako pokušavamo da razumemo delo.

Kvajn tvrdi da ljudi počinju da se bave filozofijom iz jednog od ova dva razloga: neke zanima istorija filozofije, druge interesuje filozofija. Kvajn smatra da između ove dve grupe postoji suštinska razlika, i da je raditi sa istorijom filozofije nešto prilično različito od rada sa konkretnom filozofijom. Alester Makintajer je formulisao odgovor Kvajnu: za sto godina će se samo oni koji su zainteresovani za istoriju filozofije interesovati za one koji su danas samo zainteresovani za filozofiju. Mislim da ima pravo, i sumnjam da će bilo ko osim zagriženih istoričara filozofije čitati Kvajna za sto godina, dok će oni koje interesuje filozofija, verovatno čitati istorijski orijentisane filozofe kao što su Hegel i Hajdeger. Ali ovo nije ništa drugo do nagađanje. Pojedini filozofi koji imaju veliki uticaj u svoje vreme nestanu iz istorije filozofije manje-više bez traga, dok filozofi koji su manje-više zanemareni u svoje vreme, kasnije se ističu i postaju deo kanona. Teško je predvideti ko ostaje jer se u budućnosti stvara novi filozofski kanon na osnovu onoga što se tada smatra najbitnijim delovima filozofije. Koji su ovo delovi je manje-više otvoreno.

Filozofski problemi se ne pojavljuju tek tako iz nekog bezvremenog fonda. Filozofski problemi sa kojima se susrećemo su prošli dug istorijski proces u kome su filozofi preuzimali misli prethodnih filozofa koji su ih sa svoje strane preuzimali od filozofa koji su njima prethodili. Usput su preoblikovane i kritikovane ali one uvek sa sobom nose istoriju. Filozofski pojmovi koje danas koristimo imaju istoriju, a ova istorija je integrisani deo njihovog značenja. Ako odemo u krajnost, mogli bismo reći

da se cela istorija filozofije sadrži u svakoj filozofskoj misli, bez obzira na to da li je pojedini filozof svestan toga ili ne. Čarls Tejlor tvrdi da se čovek ne može baviti filozofijom bez bavljenja istorijom filozofije. Ovo je preterivanje. Prvi filozofi nisu imali mnogo istorije filozofije na koju bi se mogli osloniti, ali su ipak mogli filozofirati. Deca filozofiraju, ali teško da znaju mnogo o istoriji filozofije. Neki filozofski problem se može proučavati bez uzimanja istorije tog problema u obzir, i često dosta toga interesantnog proizilazi iz čisto strukturalnih studija, ali njih će uvek odlikovati određena naivnost jer istraživač nije smestio sebe u širi istorijski kontekst i u skladu s tim nedostaje mu ključan element samorefleksije. Zrelo shvatanje filozofije pretpostavlja da čovek bude upoznat sa najbitnijim delima u istoriji filozofije i konceptom filozofije koji ova dela sadrže. Može se imati zreo odnos prema tome šta filozofija može biti samo ako znamo šta je filozofija bila ranije.

Ko ne poznaje istoriju filozofije praktično je osuđen na to da je ponavlja. Na primer, takozvani princip milosrđa (*principle of charity*) – bio je vrlo hvaljen princip u analitičkoj teoriji tumačenja, a već je bio standard u nemačkoj hermeneutici u ranom 18. veku, gde su ga nazivali „Prinzip der Billigkeit“ Kritika „treće dogme empirizma“ Donalda Dejvidsona – razlike između šablona i sadržaja – u jednom članku iz 1974. je u suštini formirana već u Hegelovom tzv. spisu o razlici³ iz 1801. Nije nikakva šteta ponovo otkrivati točak, ali to nije ni nešto naročito pohvalno. Takođe se dešava i da stare predstave koje su s pravom kritikovane ponovo izbiju na površinu i probiju se jer ljudima nedostaje znanje o tome zašto su prethodno odbačene. Istorija filozofije se u velikoj meri sastoji od takvih ponavljanja, ali nikad se ne ponavlja na potpuno isti način. Postoje i plodonosna ponavljanja, gde istorija filozofije sadrži mnoštvo relevantnih alternativa novijim stavovima. Na primer, antička etika vrline se pokazala kao bitna ispravka modernoj etici koja je izuzetno orijentisana na pravila i uputstva.

³ Razlika između Fichteovog i Šelingovog sistema filozofije. – Prim. prev.

Mnoštvo pogrešnih predstava se ponavlja tokom istorije filozofije. Ton „okretanja ka jeziku“ u filozofiji – gde se Frege često ističe kao preteča – stvara utisak da jezik u ranijoj filozofiji nije zauzimao neko bitno mesto. Ali to je jednostavno neznačajno. Šta je sa Platonovim *Kratilom* ili Aristotelovom *O tumačenju*? Ili sholastičkom filozofijom jezika? Moderna filozofija od Dekarta do Kanta se često ističe kao period kada su se filozofi slepo zagledali u svest i potpuno zanemarili jezik ali prilično elementarno poznavanje filozofije tog perioda pokazuje da je to pogrešno. Šta je sa misliocima portrojalske škole (na primer Bozeom)? Ili anglo-škotske škole (na primer Monbodoom)? Ili Lozeom)? Ili nemačkoj filozofiji možemo navesti imena kao što su Tetens, Lambert, Herder, Haman, Kant i Humbolt, koji su svi iscrpno tematizovali jezik. Predstava o „zaboravljanju jezika“ u ranijoj filozofiji se teško može utemeljiti u bilo čemu drugom do u nepoznavanju istorije filozofije.

U filozofiji se trendovi menjaju. Pojedine discipline se zatru, da bi potom ponovo oživele. Politička filozofija je naizgled potpuno usahla – bar u angloameričkoj tradiciji – da bi odjednom ponovo oživela sa izdavanjem dela *A Theory of Justice* Džona Rolsa (1971). Za filozofsku etiku se dugo činilo da nema više čime da doprinese, kada je odjednom reaktualizovana zbog napretka medicine koji je stvorio nove etičke probleme. Nije prošlo mnogo decenija otkad se metafizika smatrala disciplinom koja ima manje prava na život od bilo koje druge, dok se situacija odjednom nije okrenula i počeli su da se izdaju debeli tomovi o metafizici i da se o njima diskutuje. Ovo vaskrsnuće metafizike je – paradoksalno, kada se uzme u obzir antimetafizička istorija analitičke filozofije – naročito jako u analitičkoj, angloameričkoj filozofiji.

Filozofija kao samorefleksija

Poznavanje istorije filozofije je znanje koje omogućava da se sagledaju alternative sopstvenom načinu mišljenja. Možemo videti istorijsko nastajanje tog načina mišljenja, a to podrazumeva

novo razumevanje sebe samog jer vidimo da on sa sobom nosi teret istorije. Imamo mnogo toga da naučimo od ranijih filozofa, ne samo iz njihovih uspeha već isto toliko i iz njihovih grešaka. Na primer, Dekartov dualistički pogled na dušu i telo je važan ako želimo da razumemo zašto takav ugao gledanja nije uspešan i zašto ga ne bi trebalo primenjivati. Neoborive istine jedne epohe su u sledećoj predrasude vredne osude. U analitičkoj filozofiji 20. veka neutralni čulni podaci su za jednu generaciju bili apsolutno pouzdan osnov sve spoznaje, ali sledeća je odbacila te čulne podatke kao mit. Za istorijski osvešćenog filozofa, ovo je relevantno u njegovoj filozofskoj aktivnosti, koju ni sam ne može smatrati neutralnom i ahistorijskom. Filozofiju tada treba posmatrati kao situiranu praksu koja se razvija u određenom polju interesovanja. Pitanje nije samo „Šta je X?“ već i „Zašto ovo pitanje o X postavljamo na ovaj način u ovoj istorijskoj situaciji?“ Istorijska svest se tako dovodi do većeg uvida u sebe samu.

Ovaj samouvid se mora uneti i u pisanje same istorije filozofije. Rašireno shvatanje je da istoriju filozofije treba pisati kao istoriju problema, dakle kako se jedan ili više problema razvijaju tokom istorije. Ali predstava da istoriju filozofije treba pisati kao istoriju problema i sama ima istoriju. *Istorija filozofije* (1891) Vilhelma Vindelbanda je bilo delo-preteča ovome uglu gledanja. Da se u filozofiji pre svega radi o problemima – a ne na primer o teorijama i sistemima – jeste predstava koja počinje da dominira početkom 20. veka. To se ogleda u naslovima niza dela koja su napisana u tom periodu, kao što su *Some Problems of Philosophy* Vilijema Džejmsa, *Some Main Problems of Philosophy* Dž. E. Mura i *The Problems of Philosophy* Bertranda Rasela. Ovo fokusiranje na probleme traje i dan-danas i jasno je da ono obeležava naše shvatanje toga šta je dobro pisanje filozofije. Ali ovo shvatanje je i samo proizvod istorije i ne bi ga trebalo uzimati zdravo za gotovo bez dovodenja u pitanje.

Čak i naizgled najneutralnija primena metoda, izbor problema i sl. u filozofiji i nauci obeležena je istorijskom situacijom. Istorijska situacija u kojoj se trenutno nalazim nastala je kao rezultat čitave istorije koja joj je prethodila. Tekst koji želim da razumem je deo te istorije. To podrazumeva da je taj

tekst doprineo formiranju istorijske situacije u kojoj se nalazim, što znači da je ovaj tekst učestvovao u tome što sam ja postao takav kakav sam, iako nikada ranije nisam bacio oko na taj tekst. Filozofi koji mogu delovati veoma nepristupačno imaju veći uticaj na naš način razmišljanja nego što mi obično mislimo. Na primer, Platon i Aristotel, ili preciznije rečeno Platonovi i Aristotelovi tekstovi imali su ogroman uticaj na sve nas pre nego što smo mi uopšte čuli za njih. Tako gledano, čitanje istorije filozofije vodi i do povećanog samorazumevanja.

Najbolji uvod u filozofiju se ne dobija tako što čitamo knjige o filozofiji – kao što je ova knjiga – već tako što se okrećemo direktno izvorima i čitamo neka dela velikih, klasičnih filozofa. Većina njih su pisali dela od kojih imamo velike koristi ako ih čitamo, čak i ako imamo skromno predznanje. Ne bi trebalo početi od, na primer, Platonovog *Parmenida*, ali većina ljudi bi mogla da čita *Gozbu*. Isto tako, Aristotelova *Metafizika* nije preporučljiva za početnike, ali *Nikomahova etika* bi trebalo da je pristupačna većini. Nakon toga se može preći na zahtevnija dela.

Fascinantna osobina filozofije kao predmeta jeste da se u velikoj meri radi na istim tekstovima na svim nivoima, od osnovnih studija do doktorata, ali da se zahteva veća dubina u razumevanju tih tekstova na višim nivoima. Istovremeno se mora istaći da ono što čovek od ovih filozofa treba da nauči jeste filozofiranje – a to je nešto sasvim drugo, to nije puko ponavljanje onoga što su Platon, Aristotel i Kant rekli. Da ponovim nešto što je Kant rekao: u suštini čovek ne može naučiti filozofiju, već najviše samo da filozofira. Ipak, ono što možemo naučiti od ovih filozofa jeste koliko je teško razviti jasnu, povezanu i ubedljivu filozofiju.

ZA DALJE ČITANJE:

Bjelke, Johan Fredrik: *Filosofi – problemer eller ett Problem? Filosofi og filosofihistorie* (Dreyer, Oslo 1979).
Rorty, Richard, J.B. Schneewind i Quentin Skinner (priredilači): *Philosophy in History* (Cambridge University Press, Cambridge 1984).

POGLAVLJE VI

Kontinentalna i analitička filozofija

Ne postoji razlika između kontinentalne i angloameričke fizike ili biologije. Nauke, naročito prirodne, u mnogo su manjoj meri od filozofije obeležene sukobom između različitih tradicija, delimično geografskog porekla. Mnogi današnji filozofi – a možda i većina – najviše bi voleli kada bi razlika između kontinentalne i analitičke filozofije nestala, ali je u svetu današnje filozofije ta razlika toliko izražena da mora biti relativno podrobno obrađena u knjizi koja sebi postavlja zadatak da da iole reprezentativnu sliku savremene filozofije. Ta razlika je veoma bitna prilikom zapošljavanja na univerzitetu, u obrazovanju studenata, prilikom uređivanja stručnih časopisa, prilikom procenjivanja toga koji radovi su stručno vredni itd. Uprkos tome što će se većina složiti da je razlika između analitičke filozofije i kontinentalne filozofije izuzetno sumnjiva i nesrećna, ona i dalje vrši veliki uticaj. Kada neko želi da objasni kakvom se filozofijom bavi, teško je izbeći pojmove „analitička filozofija“ i „kontinentalna filozofija“ jer oni u novije vreme u velikoj meri oblikuju filozofske predele. Istovremeno, tu razliku je teško objasniti neupućenima – naročito to oko čega se diže tolika buka.

Ponekad se zaista diže mnogo buke, kao kada je Deridi dodeljen počasni doktorat na Univerzitetu u Kembridžu. *Tajms* je 9. maja 1992. objavio pismo koje je podsticalo univerzitet da opovrgne ovu odluku. Pismo su potpisali mnogi istaknuti filozofi, između ostalog Kvajn. Kritika se zasnivala na tome što su Deridini tekstovi primarno izvršili uticaj na druge oblasti, koje nisu filozofija, da on ne uspeva da „prihvati standarde jasnoće i strogosti“, da su „njegovi radovi pisani stilom koji izmiče razumevanju“, kao i da su njegovi radovi, u delovima gde ih je zapravo moguće razumeti, „ili neistiniti ili trivijalni“. Ovo pismo

svedoči o veoma živom sukobu između tradicija, pošto jedna od vodećih ličnosti jedne tradicije (Kvajn) tvrdi da jednu od vodećih ličnosti druge tradicije uopšte ne treba smatrati filozofom.

Nastanak razlike

Primamljivo je reći kako je razlika između kontinentalne i analitičke filozofije dublja nego bilo koja druga razlika između filozofskih tradicija i škola u ranijoj istoriji filozofije. Pripadnici različitih škola su se ranije sukobljavali oko mnogo čega, ali su u velikoj meri imali zajedničku osnovu za dijalog u vidu određenog slaganja oko terminologije, problema, metoda itd. Empiristi i racionalisti su mogli da raspravljaju jedni sa drugima, koliko god da se nisu slagali u svojim pogledima na izvore saznanja. Između Engleske i kontinenta se odvijao određeni protok ideja. Lok je bio pod uticajem Dekarta i Malbranša, a i sam je uticao na francuske mislioce. Lajbnic je posvetio čitavo delo jednoj kritičkoj raspravi sa Lokom. Hjum je detaljno proučavao Pjera Bela. Kant i Hegel su izvršili ključni uticaj i na engleske idealiste (Grin, Bredli) i na američke pragmatiste (Pirs, Djuj).

Nastanak razlike između kontinentalne i analitičke filozofije je prekinuo ovu plodonosnu razmenu ideja koja je prevazilazila granice tradicija i jezika. Dva filozofa, jedan obrazovan u nekom analitičkom a drugi u nekom kontinentalnom filozofskom institutu, često će biti u potpunosti uskraćeni za stručni osnov za razgovor, iako su studirali isti predmet. Oni će u maloj meri deliti terminologiju, metodologiju i problematiku. Ako njih dvoje i mogu da komuniciraju jedno sa drugim, to će obično biti u vezi sa nekim filozofom iz vremena pre nego što se ispoljila razlika između ove dve tradicije. Svakako, i u odnosu na te filozofe ovo dvoje će imati veoma divergentne uglove posmatranja. Reći kao što su „ontologija“, „istina“, „dokaz“ itd. mogu u ovim dvema tradicijama imati veoma različito značenje. To otvara mogućnost za sistematske nesporazume koji vode ka slo-otvaru komunikacije. Značenje reči varira kroz tradicije i kontekste. Najistaknutiji predstavnici ovih tradicija često prilično loše

komuniciraju jedni sa drugima. Kada su Moris Merlo-Ponti i Gilbert Rajl učestvovali na istoj konferenciji Merlo-Ponti je upitao: „Ali zar ne radimo isto?“, a Rajl je odgovorio: „Nadam se da ne!“ Hajdeger i Karnap nisu ništa bolje komunicirali, kao ni A. Dž. Ejer⁴ i Žorž Bataj ili Džon Serl i Žak Derida. Tridesetih godina 20. veka Teodor V. Adorno je boravio u Oksfordu i žalio se kako nije mogao da nađe kolege dovoljno filozofski sofisticirane kako bi razumele ono čime se on bavi. To zvuči čudno kada kako bi razumele ono čime se on bavi. To zvuči čudno kada ke tradicije – kao što su Ejer, Rajl i Ostin – u to vreme radili na Oksfordu. Adorno je pokušao da sa njima diskutuje o filozofiji, ali je smatrao da mora svoj rad da spusti na „dečji nivo“ kako bi oni mogli išta razumeti. Ejer je, sa svoje strane, smatrao da Adorno ne predstavlja ništa drugo do „komičnu figuru“. Za komunikaciju gotovo da nije bilo osnova.

Analitička filozofija

Pojam „analitička filozofija“ navodno potiče od Herberta Fajgla, ali mora se reći da je taj pravac postojao i pre nego što mu je on dao to ime. Nemoguće je reći tačno kada je nastala analitička filozofija – bilo kakva vremenska odrednica bi bila vrlo uslovna – ali ako želimo da navedemo neku uslovnu tačku u vremenu, mogli bismo na primer reći 1912, kada su se sreli Rasel i Vitgenštajn. Analitička filozofija je u početku bila filozofski projekat koji se zasnivao na pretpostavci da rešenje – ili raspadanje – filozofskih problema treba tražiti u analizi jezika ili pojmova. Mladi Vitgenštajn je svu filozofiju definisao kao „kritiku jezika“. Svi filozofski problemi su za njega bili jezičke prirode jer se zasnivaju na pogrešnom razumevanju logike jezika. Tako je filozofija jezika suštinski različita od lingvistike, jer jezičko-filozofsku analizu ne zanima sam jezik, već pre jezik kao sredstvo rešavanja pojedinih filozofskih problema. Rešenje se za analitičke filozofe može naći tako što se problem prevede na

⁴ Alfred Jules Ayer (1910–1989) – britanski filozof, zastupnik logičkog pozitivizma. – Prim. prev.

neki veštački jezik ili se u prirodni jezik uvede red. Na primer, R. M. Hare⁵ je etiku definisao kao „logičko istraživanje moralnog jezika“. U uvodu u antologiju *The Linguistic Turn* (1967),⁶ Ričard Rorti piše kako se „okretanje jeziku“ može smatrati najvažnijim filozofskim otkrićem novijeg vremena, a možda i svih vremena. Ovaj oblik filozofije bi trebalo da predstavlja ne samo nov ugao gledanja, već zapravo da zameni fokusiranje antičke i srednjovekovne filozofije na ontologiju i fokusiranje moderne filozofije na svest. Ovo je još jasnije izraženo kod Majkla Dameta, koji tvrdi da je osnovna misao lingvističke filozofije da (I) objašnjava-
vanje jezika proizvodi objašnjavanje mišljenja, (II) objašnjavanje jezika ne pretpostavlja objašnjavanje mišljenja, i (III) samo objašnjavanje jezika može dati adekvatno objašnjavanje misli. Međutim, pokazalo se da je krajnje diskutabilno da se svi filozofski problemi mogu rešiti na ovaj način. Ne bi trebalo negirati da analiza jezika može biti izvrsna metoda za razjašnjavanje niza filozofskih problema, ali vrlo malo ljudi misli da je to jedina adekvatna metoda. Na taj način i analitička filozofija gubi nešto što bi trebalo da joj bude najmanji zajednički imenilac.

Pojam „analitička filozofija“ se postepeno proširio na gotovo svu (angloameričku) filozofiju koja ističe definicije termina, strogo logičku argumentaciju i koja je orijentisana ka prirodnim naukama. Danas izgleda kao da je većina analitičkih filozofa okrenuta ka kognitivnim naukama i sl. više nego ka jezičkoj analizi. Ovde ipak valja podvući da nisu svi filozofi koji vole da se nazivaju analitičkim naročito obuzeti prirodnim naukama. P. M. S. Hacker je zato predložio razliku između „analitičke filozofije“ i „filozofije nauke“ u izlaganju o filozofiji 20. veka sa engleskog govornog područja, gde između ostalog ističe Ostina i Rajla kao predstavnike „analitičkog“ pravca, a Rasela i Kvajna kao predstavnike „naučnog“. Ova razlika po mom mišljenju nije preterano svrsishodna. Isključiti Rasela iz kategorije „analitičke filozofije“ je blago rečeno kontrainuitivno – ali barem ističe činjenicu da fokus na prirodne nauke ne važi za sve analitičke filozofe.

⁵ Richard Mervyn Hare (1919–2002), engleski filozof poznat po svojim meta-etičkim teorijama. – *Prim. prev.*

⁶ Lingvistički preokret. – *Prim. prev.*

Kvajn je prelazna ličnost u analitičkoj tradiciji, jer je sa jedne strane doveo okretanje ka jeziku do krajnosti time što je zadržao da sve ontološke tvrdnje treba prevesti u semantičke. Sa druge strane, on je podrio nekoliko nosećih stubova analitičke filozofije. Zato ga možda možemo opisati kao prvog post-analitičkog filozofa. U post-analitičkoj tradiciji se postepeno pojavio niz momenata koji su bili strani klasičnoj analitičkoj filozofiji, između ostalog je obnovljeno jako interesovanje za ontološka ili metafizička pitanja. Danas postoje tri glavna pravca unutar onoga što možemo okvirno nazvati analitičkom filozofijom, mada bi zasigurno preciznije bilo da je nazovemo angloameričkom filozofijom: (1) „klasična“ analitička filozofija, koja radi na tradicionalan način, sem što je metafizika postala bitnija nego ranije (Dejvidson, Elston, Serl), (2) sajentistička filozofija – filozofije zadatke treba da rešavaju nauke, na primer neuropsihologija treba da rešava sva pitanja vezana za filozofiju svesti (Cerland, Denet), i (3) filozofija inspirisana kontinentalnom, kome se više orijentiše ka kontinentalnim temama i misliocima, ali piše se u stilu koji ima više toga zajedničkog sa klasičnom analitičkom filozofijom (Patnam, Mek Daul, Brendom). Međutim, raznolikost je tolika da na kraju postaje sve manje svrsishodno uopšte govoriti o jednoj tradiciji.

Kontinentalna filozofija

Još je problematičnije govoriti o kontinentalnoj filozofiji kao jednoj tradiciji. Sam pojam „kontinentalna filozofija“ potiče od francuskog filozofa Stjuarta Mila koji ga je 1832. prvi put upotrebio u jednoj književnoj kritici. Međutim, on nije igrao nikakvu značajnu ulogu pre nego što ga je analitička filozofija upotrebila kao kontrast, kako bi zacementirala sopstveni filozofski identitet. Pojam se nije zaista učvrstio do perioda nakon II svetskog rata. Priče o kontinentalnoj filozofiji često počinju sa Hegelom. To je pomalo čudno, jer u Hegelovo vreme nije postojala nikakva „analitička“ tradicija kojoj bi se navodno „kontinentalni filozof“ Hegel mogao postaviti kao suprotnost. Hegel je važan

prethodnik kasnijih mislilaca kontinentalne tradicije, ali to ni i bezbrojni drugi mislioci, na primer Kant. Bilo bi ubedljivo početi ovu priču sa Hajdegerom, jedan vek kasnije.

Kišobran-pojam „kontinentalna filozofija“ obuhvata mnogo različitih pravce mišljenja, tradicije i škole koji imaju malo toga zajedničkog. Ako se, na primer, osvrtnemo na dečetu postmoderni 1980-ih godina, nju su obeležile suprotnosti koje teško da su mogle biti različitije – bilo je relativno malo zajedničkog tla između mislilaca kao što su Jürgen Habermas i Žan-Fransoa Liotar. Kontinentalna filozofija je ukratko krajnje heterogena veličina.

Uobičajena osobina kontinentalne filozofije je jak fokus na istoriju filozofije, ali postoje i kontinentalni filozofi koji su skeptični prema istoriji filozofije, na primer Žan-Pol Sartre i Žan Delez. Kontinentalni filozofi se često više identifikuju sa humanističkim naukama nego sa prirodnima. Stil pisanja u ovoj tradiciji često je povezan sa „literarnim“ izrazom, ali takoda terminološka homogenost je mnogo slabija u kontinentalnoj nego u analitičkoj tradiciji.

Nemogućnost povlačenja jasne razlike

Problematično je povlačiti iole jasnu granicu između ove dve tradicije. Problem je u tome što se taj međusobno suprotstavljeni par sastoji od jednog geografskog i jednog metodološkog pojma, što znači da je logički heterogen. Upoređivati Hajdegera i Kvajna time što kažemo da je Hajdeger kontinentalni filozof, dok je Kvajn analitički filozof, jeste kao kada bismo upoređivali Arnolda Šenberga i Filipa Glasa tako što bismo rekli da Šenberg komponuje koristeći dvanaestotonski princip, dok je Glas Amerikanac. Svrishodniji ugao gledanja bi možda mogao biti ako bismo postavili par suprotnosti zasnovan ili na metodološkoj ili na geografskoj osnovi, umesto što mešamo ta dva. U geografskim pojmovima bi bila reč o kontinentalnoj filozofiji nasuprot angloameričkoj. Međutim, to ne funkcioniše. Kao prvo, i utemeljivači i niz kasnijih predstavnika anali-

tičke filozofije geografski potiču izvan SAD i Velike Britanije. Mnogi od preteča analitičke filozofije su sa kontinenta, između ostalog Frege i članovi bečkog kruga. Analitička filozofija je takođe jaka u zemljama kao što su Nemačka, Poljska, Finska i Australija. Analitičkih filozofa ima svuda, čak i u zemljama gde je kontinentalna filozofija vidno jača, na primer u Francuskoj. Kao drugo, postoji niz „kontinentalnih“ filozofa u Velikoj Britaniji i SAD, i izdato je više antologija sa naslovima poput *Američki kontinentalni filozofi*. Mnoge velike filozofske institucije u angloameričkim zemljama imaju pre kontinentalni nego analitički profil. Dakle, jasno je da čisto geografsko razgraničenje ovih dveju tradicija nije pogodno.

A šta je onda sa metodološkim razgraničenjem? Onda ćemo dobiti par suprotnosti u kome se jedan pol naziva „analitičkim“. U početku je „analitički“ bio koristan i dobro ograničen pojam, ali on je postepeno postajao sve širi i posle izvesnog vremena počeo da obuhvata praktično svu angloameričku filozofiju koja pokazuje određenu logičku doslednost. Međutim, iako bismo mogli uspeti da terminu „analitički“ damo iole propisno ograničeno značenje, i dalje bismo imali problem šta da mu suprotstavimo. „Sintetička filozofija“ ne bi apsolutno ništa govorilo. „Ne-analitička filozofija“ bi bilo podjednako beznadežno, jer su analiza – i niz drugih odlika analitičke filozofije – veoma važan deo bilo koje filozofije. A raznolikost unutar kontinentalne tradicije je toliko velika da je beskorisno tražiti metodološku osobinu koja bi odgovarala svim različitim pravcima i školama, i koja bi ih uz to mogla izdvojiti od analitičke filozofije. Šta je najmanji zajednički imenilac mislilcima kao što su Husserl, Hajdeger, Merlo-Ponti, Sartre, Adorno, Habermas, Derida, Fuko i Delez? Ne mnogo toga sem što su značajni filozofi koji su bili aktivni tokom 20. veka.

Ričard Rorty tvrdi da se ove dve tradicije premetvno razlikuju jedna od druge po tome što se analitička filozofija koncentriše na probleme, dok se kontinentalna filozofija fokusira na lične probleme. Ovo je preterivanje, ali nije potpuno pogrešno. Neki medu kontinentalnu filozofiju se obično sastoji od poglavlja posvećenim pojedinačnim filozofima, kao što su Kant, Hegel,

Hajdeger, Gadamer itd. Ako analitički filozof piše članak „Teorija koherentnosti istine“, kontinentalni će tipično napisati „Da li Kant ima teoriju koherentnosti istine?“. Ako analitički filozof piše članak „Može li se dokazati postojanje spoljašnjeg sveta?“, kontinentalni filozof piše „Kantovo odbacivanje idealizma“. Ali ovo stvara pomalo pogrešnu sliku. Kao prvo, i kontinentalna filozofija je često orijentisana ka problemima, i to naravno važi za njen najinteresantniji deo. Upravo zato što kontinentalnu filozofiju karakteriše jaka svest o istoriji, ovi problemi se raspravljaju sa polaznom tačkom među ranijim misliocima.

Stenli Kavel – jedan od „najkontinentalnijih“ mislilaca u angloameričkoj tradiciji – piše u svom delu *The Claim of Reason* (1979) da posmatra filozofiju kao niz tekstova, a ne kao niz problema. Činjenica je da mi kao filozofi trošimo najveći deo svog vremena na čitanje, tumačenje i komentarisanje tekstova, bez obzira na to da li su ih pisali raniji ili savremeni filozofi. Ovo važi za obe tradicije, ali je ta osobina u ranoj analitičkoj filozofiji bila manje dominantna, jer su se filozofi tada uglavnom koncentrisali na to da odrede da li filozof X ima pravo, a nisu posvećivali mnogo vremena istraživanju toga šta je X uopšte mislio. Međutim, Kvajnovi i Davidsonovi tekstovi zahtevaju egzegezu, isto kao i Hajdegerovi i Deridini.

Komentar je posle izvesnog vremena postao najuobičajeniji žanr i u analitičkoj filozofiji, tako da se, primerice, diskutuje o Kvajnovom naturalizmu, a ne o naturalizmu uopšte. Ako pogledamo istoriju filozofije kao celinu, ovo je pre pravilo nego izuzetak. Platoničar Krantor⁷ je napisao komentar Platonovog *Timaja* oko 300 godine p. n. e., a oko 100. godine p. n. e. to je postao najuobičajeniji oblik filozofskog obrazovanja. Nakon toga filozofi više ne govore toliko o samim filozofskim problemima, već u većoj meri o tome šta su raniji filozofi – naročito Platon i Aristotel – pisali o tim problemima. U srednjovekovnoj sholastici ovaj oblik filozofije je bio praktično i jedini. Filozofsko obrazovanje je postalo takoreći sinonim za proučavanje

⁷ Krantor – grčki filozof, školovan u Platonovoj Akademiji; živio sredinom 4. veka p. n. e. – Prim. prev.

Aristotela, a filozofska karijera se gradila tako što su se pisali komentari na Filozofova dela. Ovaj trend se zadržao sve do razvoja moderne filozofije, naročito do pojave Dekarta. Tada je postalo važnije obelodaniti raskid sa prethodnom filozofijom nego biti s njom u stalnom dijalogu. Tradicija koja je najbučnije obeležila takav raskid je analitička filozofija, ali danas se, kao što smo već rekli, komentar proširio i na nju. Dakle, ni ovde ne možemo naći jasan kriterijum razdvajanja.

2) Razlika između kontinentalne i analitičke filozofije se ne može redukovati na jednu jednostavnu tačku. Mogli bismo pokušati da povučemo granicu između te dve tradicije tako što bismo analitičku filozofiju opisali kao „sajentističku“ a kontinentalnu kao „humanističku“. Sve do renesanse i tokom tog perioda nije postojala razlika između humanističkog i prirodnjačkog gledanja na čoveka i svet, ali ta razlika se razvija tokom moderne, a razlika između kontinentalne i analitičke filozofije se može posmatrati kao produžetak toga. Istina, i u kontinentalnoj tradiciji zapažamo niz težnji ka „naučnosti“, kao kada su Huserl i rani Hajdeger isticali neophodnost toga da se osigura „naučnost“ pri filozofskom istraživanju. Međutim, uobičajenije je posmatrati samu nauku kao jedan od velikih problema, više nego uzor za rešavanje problema. Mnogi kontinentalni filozofi posmatraju nauku kao potencijalno veoma opasnu ideologiju, naročito nakon II svetskog rata. Mnogi posmatraju naučnu racionalnost kao jedan od najvažnijih preduslova za masovna istrebljenja koja su se desila. Međutim, postoje i kontinentalni filozofi koji uglavnom pišu o prirodnim naukama i logici, bez ikakvog neprijateljstva, a postoje i analitički filozofi koji pišu o istoriji, umetnosti i smislu života. Može se govoriti o pojedinim tematskim tendencijama u obe tradicije, ali nema osnova za povlačenje nekog oštrog tematskog ograničenja. Ako pogledamo koja shvatanja danas obeležavaju ove dve tradicije, nalazimo velike sličnosti. „Okretanje jeziku“ se desilo u obema tradicijama. Vodeći filozofi obe tradicije – kao što su Kvajn i Derida – su protstavili su se epistemološkom fundamentalizmu.

Razračunavanje sa metafizikom

Razračunavanje sa metafizikom je karakteristično i za analitičku i za kontinentalnu tradiciju, ali ova razračunavanja su veoma različita. Ako analitička filozofija želi da eliminiše metafiziku i smatra da se ona sama može postaviti na ne-metafizičku podlogu, u kontinentalnoj tradiciji su se filozofi postavili unutar metafizike, u zamisli da bi bilo kakav pokušaj da se postave izvan bio neprikladno metafizički, a ono čemu treba težiti je zdrav razum u odnosu na metafiziku. U ovoj situaciji je čudno što analitički filozofi često vide kontinentalnu filozofiju kao najgori oblik metafizike, i obrnuto. O ovome mnogo govori odnos Hajdegera i Karnapa.

Osnovna osobina logičkog pozitivizma je bila gotovo militantni otpor prema svakoj metafizici – a pozitivisti su posmatrali skoro svu raniju filozofiju kao primer takve metafizike koju treba prevazići u korist strogo naučnog istraživanja sveta. Karnap je bio srčani pripadnik ovakve kritike metafizike. Logički pozitivizam je priznavao samo dva tipa smislenih problema: logičke i empirijske. To znači da se bilo kakav pravi problem može rešiti ili kroz formalnu logičku analizu jezika ili kroz empirijsko istraživanje sveta. Bilo koji problem koji ne pripada jednoj od ove dve kategorije biće odbačen kao prividan problem. Karnap se u članku „Prevazilaženje metafizike kroz logičku analizu jezika“ (1931) bavi Hajdegerovim tekstom *Šta je metafizika* (1929) i podređuje je logičkoj analizi pojmova. Karnap samog sebe smešta u slavno društvo „protivnika metafizike“. Međutim, dok su raniji antimetafizičari samo bili u stanju da tvrde kako je metafizika pogrešna, Karnap tvrdi da metafizici može zadati smrtni udarac time što dokazuje da je jednostavno potpuno besmislena. Metafizika proizvodi isključivo „prividne rečenice“ (Seinsätze), jer ili koristi reči bez značenja ili sklapa rečenice na način koji se protivi sintaksičkim pravilima (ili pravi obe greške istovremeno). Najveći deo Hajdegerovog teksta ne prolazi kroz Karnapove iglene uši. Karnap Hajdegerove rečenice deli u tri kategorije: (1) rečenice koje imaju smisla, (2) rečenice koje su same sebi protivrečne, i (3) reče-

nice koje su besmislene, jer nisu gramatički dobro oblikovane ili sadrže besmislene reči. Karnap pronalazi pojedine smislene rečenice u Hajdegerovom tekstu, ali rečenice su većinom besmislene, jer se reč „ništavilo“ koristi kao naziv predmeta. Rečenica „Ništavilo poništava“ ovome dodaje i nešto novo, jer se stvara nova, besmislena reč, naime „nichten“, i rečenica stoga postaje „dvostruko“ besmislena. I tako se to nastavlja.

Hajdeger bi, sa svoje strane, tvrdio da je Karnapov položaj i sam metafizički. Za Hajdegera je i samo prevazilaženje metafizike metafizički problem. Metafiziku ovde treba shvatiti i kao (1) sisteme koji su nam preneti kroz filozofsku tradiciju, i (2) neuništivi deo ljudskog ponašanja. Razumevanje bivstvovanja je suštinska osobina ljudskog bića, a metafizika se ne može tek tako ukinuti. Umesto toga, treba promisliti o metafizici kako bi se došlo do razumevanja toga kakvu ona ulogu igra u našim životima, u razumevanju našeg bivstvovanja-u-svetu. Ipak, mi imamo tendenciju da prikrivamo sami sebe, tako da sami sebe pogrešno razumemo. Naše razumevanje bivstvovanja je iskrivljeno. Postoji više tipova ovog iskrivljenja. Jedan tip je da imamo tendenciju da sami sebe tumačimo na način koji prikriva naše biće. Ovo je ono što zovemo *prirodnim* iskrivljenjem. Drugi tip je ono što možemo nazvati *filozofskim* iskrivljenjem, gde teorije koje imamo kvare uvid u bivstvovanje. Ipak, filozofska aktivnost mora početi u okvirima nekog takvog iskrivljenja – ne postoji neutralno ne-metafizičko gledište. Pitanje o bivstvovanju je pitanje čije postavljanje u suštini ne možemo izbeći, jer je u suštini samog našeg bića da ga postavljamo. Primera radi, postavljamo pitanje da li uopšte postoji bilo šta, a ne samo ništavilo. Hajdeger stoga tvrdi da razumevanje bivstvovanja pripada samom našem sastavu. Mi ne možemo izbeći metafiziku u potpunosti, ali možemo prema njoj zauzeti promišljen stav. A Karnap, prema Hajdegerovom mišljenju, to ne čini, jer Karnap previda da je njegovo „naučno shvatanje sveta“ još jedan oblik metafizike. Karnap i Hajdeger su se u potpunosti slagali oko toga da je metafizika sumnjiva, ali je između njih postojalo duboko neslaganje oko toga kako se s njom treba boriti.

Karikature

Karikatura koju analitička filozofija pravi od kontinentalne opisuje filozofiju koja ne poštuje pravila logike, zanemaruje nauku, brlja u preciznosti pojmova i misli da je nejasnost dubina. Tu se često Hajdeger predstavlja kao kontinentalni šarlatan nad šarlatanima. Kontinentalna filozofija se takođe identifikuje sa preteranom fascinacijom istorijom filozofije – fascinacijom koja navodno ide nauštrb pravog filozofiranja. Filozofija se tada degeneriše u beskonačno recikliranje istorije filozofije bez jasnog cilja, umesto da se koristi za tematizovanje aktuelnih problema. Analitička filozofija se nasuprot tome predstavlja kao sajenistička, neistorična, suva i s preteranim fokusom na argumente u toj meri da se *poenta* argumenata najčešće gubi. Analitički filozofi prestravljeni posmatraju kako kontinentalni filozofi svoj rad zasnivaju na nejasnim pojmovima koje nisu definisali, a koje potom tretiraju uz zbrkanu logiku. Kontinentalni filozofi podjednako prestravljeni posmatraju kako analitički filozofi zanemaruju istoriju svojih pojmova i imaju naivnu veru u nauku kao apsolutnog upravljača istinom o svetu.

Kao i većina karikatura, i ove sadrže zrnce istine. One pogadaju neke osobine onoga što potpada pod pojmove „analitička filozofija“ i „kontinentalna filozofija“. Međutim, one najbolje funkcionišu kao opisi najgore filozofije. Najrelevantniji filozofi današnjice se, uz upotrebu zdravog razuma, nikako ne mogu opisati na taj način, bez obzira na to da li su u pitanju analitički ili kontinentalni filozofi. Analitička filozofija je tradicionalno empiristička i naturalistička, skeptična prema Kantu i otvoreno neprijateljski nastrojena prema Hegelu i Hajdegeru. Međutim, pošto se u empirističkom projektu vremenom pojavio niz dubokih problema, upravo Kant i Hegel su se pokazali kao plodnosni sagovornici iz istorije filozofije. A većina najjačih i najinovativnijih radova o Kantu, Hegelu i Hajdegeru u poslednjih nekoliko decenija napisali su analitički obrazovani, angloamerički filozofi. Jirgen Habermans i Pol Riker su sa svoje strane primeri filozofa kontinentalnog porekla koji su otkrili bogate resurse u analitičkoj filozofiji. Najbolja filozofija koja se danas

piše se retko može jednoznačno svrstati u kontinentalni ili analitički tabor. Filozofi kao što su Habermas, Robert Brandom, Džon Mekdaul i Hilari Patnam se ne mogu tek tako svrstati u neku od ovih kategorija, ali poseduju najjače strane obeju tradicija. Ako uzmemo Patnama kao primer, vidimo da su njegovi poslednjih 20 godina on sve više zauzima stavove koji su rašireniji među kontinentalnim filozofima nego među analitičkim, na primer kada tvrdi da je filozofija u bližem srodstvu sa umetnošću nego sa naukom. Nasuprot tome, po stilu on više liči na svoje analitičke kolege.

Dijalog

Najplodonosniji dijalog između ove dve tradicije najčešće se odvija kada se odnose prema zajedničkoj predistoriji, pre rascepa između njih. Onda se moramo vratiti na filozofiju 18. i 19. veka, gde je naročito Kant zajednička referentna tačka. Ali ovde je problem što su analitička i kontinentalna tumačenja Kanta često međusobno veoma udaljena. Analitička tumačenja obično biraju neki ograničen deo teksta, na primer „Transcendentalnu dedukciju čistih pojmova razuma“ u *Kritici čistoga uma*, a zatim ispituje da li tekst postize zadati cilj, na primer da li uspeva da pobije skeptičan stav. Kontinentalna tumačenja će se češće odnositi prema Kantovoj filozofiji kao celini, pri čemu se podrazumeva da se pojedini delovi mogu razumeti i vrednovati samo u svetlu sistemske celine. Dalje, kontinentalna tumačenja će obično u većoj meri isticati istorijski kontekst teksta. Analitički filozof će preformulisati, precizirati i često formalizovati filozofiju ranijih mislilaca, a istorijskom kontekstu ranije filozofije se retko pridaje neki poseban značaj. Kontinentalna filozofija nasuprot tome ne veruje da se neka ideja može dekontekstualizovati a da pritom ne izgubi nešto od svoje suštine. Analitička filozofija generalno pokazuje malo svesti o istoričnosti filozofskih problema i može ostaviti utisak kao da se filozofski problemi izvlače iz večnog filozofskog fonda na koji tok istorije nema

uticaja. Filozofska pitanja nastaju u istorijskim kontekstima, a isto važi i za odgovore. To ne znači da ta pitanja nisu relevantna van specifičnog istorijskog konteksta u kome su nastala, ali ako želimo da ih razumemo, moramo razumeti i kontekst. A ako bi trebalo da ih primenimo na sopstvenu istorijsku situaciju, moramo razumeti i na koji način se ona razlikuje od prethodnih istorijskih stadijuma.

Svest o sopstvenoj istoričnosti je obeležje kontinentalne filozofije od njenog nastanka. Nasuprot tome, čini se da je analitička filozofija manje-više nesvesna činjenice da je i ona sama istorijska tradicija. Ovo je počelo da se menja tek u poslednjih 10-15 godina. Analitičku filozofiju tradicionalno karakteriše to što želi da reši probleme koji se naizgled nalaze na „večnoj“ listi, bez uzimanja u obzir istorijske dimenzije problema i njegove hermeneutičke situacije. Analitička filozofija je u suštini tradicionalnija od kontinentalne upravo zato što teži da tematizuje večne problema ne osvrćući se na kontekst, uz pomoć neutralne metode. Ovo je osnovni model moderne filozofije, i u empirističkoj i u racionalističkoj tradiciji. Ovakav pristup je nema sumnje proizveo mnogo zanimljive filozofije, i otuda je nepromišljeno od kontinentalnih filozofa ako ga odbace „samo“ zato što je manje-više neistorijski. Isto tako je nepromišljeno od analitičkih filozofa da odbace kontinentalnu filozofiju „samo“ zato što često podbaci kada je u pitanju logička strogost, umesto da vrednuje širu tematizaciju i smeštanje problema koje pronalazimo u njoj.

Filozofi se uglavnom ne slažu jedni sa drugima, i čini se da u filozofiji postoji znatno manji konsenzus nego u većini drugih oblasti. Istina, filozofi se uglavnom slažu oko toga da pojedinim tekstovima treba pridati kanonski status u ovoj oblasti. To važi na primer za Platonove, Aristotelove i Kantove tekstove. Nasuprot tome, kada su neki drugi u pitanju tu će biti više neslaganja, kao npr. u slučaju Hegela, Hajdegera i Deride. Generalno, izgleda da neslaganje postaje sve veće što se približavamo našem vremenu. Jedan način da se ovo izrazi bi bio da se kaže da se filozofija nalazi u permanentnom predparadigmatskom ili eventualno višeparadigmatskom stanju. Kontroverze izme-

du raznih filozofskih stavova su *permanentno* stanje koje se ne može jednom zasvagda ukinuti, a to ne bi bilo ni poželjno, jer je ovo neslaganje često produktivno. Za 2500 godina se filozofi još uvek nisu složili oko toga šta je racionalnost, uprkos tome što je racionalnost osobina kojom se filozofija diči više nego bilo čim drugim. Šta se tačno misli pod racionalnošću, nije postalo mnogo jasnije od Aristotelovog vremena. Dobili smo niz različitih objašnjenja racionalnosti (formalna, situaciona, pragmatična itd.), tako da danas imamo složeniji i nijansiraniji pogled, ali neslaganje je istovremeno postalo veće nego ikada. Ovo neslaganje nije za žaljenje jer je često produktivno. Međutim, ono nije toliko produktivno kada ne postoji volja da se komunicira zanemarujući granice tradicija i perspektiva.

Idealna slika filozofa su ljudi koji međusobno racionalno raspravljaju i pokušavaju da razumeju jedni druge kako bi zajedničkim snagama došli do uvida. Filozofija je često takva, ali takode nalazimo i mnoštvo primera „argumentacije“ više zasnovane na pogrđnim rečima nego na racionalnoj razmeni mišljenja i dobronamernosti u tumačenju tuđih stavova. Neslaganje je dobro: nikada nije dobro kada se previše ljudi previše slaže oko previše stvari. Ipak, efikasno neslaganje podrazumeva uzajamno poštovanje – i da ljudi zapravo razgovaraju jedni s drugima. Niz „analitičkih“ filozofskih institucija uopšte nema filozofe kao što su Hegel, Hajdeger, Fuko i Derida u svom programu (oni se neće naći ni u spisku literature studija nauke o književnosti, istorije ideja ili slično), a u skladu sa tim, na „kontinentalnim“ institucijama se ne predaju Frege, Kvajn, Dejvidson i Damet. Ali ako ne poznamo onu drugu tradiciju, nikada nećemo stupiti u dijalog, i nikada ne može biti prave rasprave.

Među mladim filozofima je postalo sve uobičajenije da se bave i kontinentalnom i analitičkom filozofijom. To ne podrazumeva ukidanje razlika između ovih tradicija, već više znači da ova generacija filozofa stiče neku vrstu filozofske dvojezičnosti. Preduslov za ovaj razvoj je uvid u to da je analitička filozofija zapravo samo jedna od tradicija i da je ne treba posmatrati kao jedini mogući ugao gledanja na filozofiju. Poenta nije da se izbrišu sve razlike među tradicijama, već pre da ih posmatramo

kao doprinosioce velikoj filozofskoj kutiji za alat kojom se možemo poslužiti kada pokušavamo da se izborimo sa filozofskim problemima. Unutar određenih oblasti, najpogodnije su alatke analitičke filozofije, u drugim kontinentalne, a u nekim trećim one dopunjuju jedna drugu.

ZA DALJE ČITANJE:

- Critchley, Simon: *Continental Philosophy. A Very Short Introduction* (Oxford University Press, Oxford 2000).
 Critchley, Simon i Willian Schrader (priređivači): *A Companion to Continental Philosophy* (Blackwell, Oxford 1998).
 Dummet, Michael: *Origins of Analytical Philosophy* (Duckworth, London 1993).
 Friedman, Michael: *A Parting of Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger* (Open Court, Chicago/La Salle 2000).
 Glock, Hans-Johann (priređivač): *The Rise of Analytic Philosophy* (Blackwell, Oxford 1996).
 Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976).

POGLAVLJE VII Perspektivizam i pluralizam u filozofiji

Izvori neslaganja u filozofiji

Zašto u filozofiji ima toliko mnogo neslaganja? Očigledan odgovor jeste - zato što ljudi imaju različita iskustva, a onda se može očekivati da će rezultat biti različite filozofije. Robovlasnik iz Grčke 4. veka p. n. e. (Aristotel) će imati različita shvaćanja o svetu ljudi nego pruski pijetista u 18. veku (Kant). Stoga pravimo različite teorijske izbore u pokušajima da razvijemo konzistentne filozofije. Ako mislimo da je sve znanje zasnovano na posmatranju empirijskih činjenica, moramo isključiti normativno znanje o etičkim normama jer to nije ni empirijski opazljivo niti izvodivo iz empirijskih činjenica. Neki drugi filozof će smatrati da je očigledno da moramo imati takvo normativno znanje, i on onda mora odbaciti shvaćanje da je sve znanje zasnovano na posmatranju empirijskih činjenica. Oba stava su inicijalno verovatna, ali pretpostavljaju da se mora odbaciti nešto što je takode verovatno - i nema apsolutno obavezujućeg razloga da se prihvati jedan a ne drugi.

Neslaganja između filozofa mogu nastati na više različitih nivoa. Možemo izdvojiti tri nivoa filozofske aktivnosti:

1. Cilj filozofije: šta želimo da postignemo filozofijom?
2. Problemi filozofije: na koja pitanja treba da odgovorimo kako bismo postigli (1)?
3. Sredstva filozofije: kako da rešimo (2), tako da možemo da ispunimo (1)?

Nema nekontroverznog odgovora ni na (1), ni na (2), ni na (3), i oni nisu nezavisni jedni od drugih. Način na koji shvata-

mo (1) ima uticaja na (2), što dalje upravlja (3). Ako počnemo sa suprotnog kraja, na primer ako tvrdimo da u filozofiji postoji samo jedna legitimna metoda, to će imati posledice na shvatanje legitimnih filozofskih problema – naime upravo onih problema koji se mogu obrađivati datom metodom, dok će ostali problemi biti odbačeni kao nelegitimni – a to će opet imati posledice na to šta se shvata kao legitimni filozofski cilj. I ovde nema neutralnih stavova.

Da li postoji nešto apsolutno neizbežno što svaka filozofija mora da prihvati? Neki tvrde da je to apsolutno neizbežno materijalni svet koji nauka najbolje opisuje, i ako u takvom, naučnom svetu nema mesta fenomenima kao što su ljudska volja, svest itd., onda ih moramo odbaciti kao iluzije. Drugi bi tvrdili da su proživljena iskustva pojedinca ono neizbežno, da je moje-bivstvovanje-u-svetu ono osnovno, a da je naučni način posmatranja samo izvedeno iz toga. Zaista postoji materijalni svet koji se može opisati kvantitativno, ali takođe postoje i kvalitativni čulni osećaji, osećanja usamljenosti, ljubavi itd. Neki tvrde da zvuk nije ništa drugo do vazduh koji se kreće, i to je u izvesnom smislu tačno, ali sa druge strane, zvuk je i nešto što čujemo. Velika je razlika između ta dva načina posmatranja. Osobi koja je gluva od rođenja nikako ne možemo objasniti šta je zvuk, iako ta osoba razume šta je vazduh koji se kreće. Fenomen zvuk ima kvalitativne osobine koji se ne mogu svesti na nešto čisto kvantitativno. Sličan argument se može primeniti i na sva ostala čula. Ukratko, možemo istraživati više različitih pogleda na svet. Idealno je da uzmemo u obzir sve ove aspekte, ali se ne podrazumeva da se oni mogu ujediniti u jedinstvenu teoriju o svetu.

Perspektivizam

Kada filozofiramo, uvek smo već zauzeli neku perspektivu, što znači da neku temu posmatramo sa određenim stavom. Pretpostavljamo da je ta perspektiva optimalno racionalna. Metafilozofski monista tvrdi da ova perspektiva ima univer-

zalno važenje. Metafilozofski pluralista tvrdi pak da postoji mnoštvo ovakvih perspektiva sa različitim normama racionalnosti, i da ne postoje neutralne norme racionalnosti višeg reda, tako da se ni za jednu od ovih perspektiva ne može reći da su racionalno nadmoćne u odnosu na sve ostale. Ako želimo da dokažemo da je jedna koncepcija racionalnosti bolja od druge, imamo dve mogućnosti: (1) dati racionalno obrazloženje za to da je određena koncepcija racionalnosti najbolja, ili (2) dati ekstraracionalno obrazloženje za to da je određena koncepcija racionalnosti najbolja. I (1) i (2) su problematični. Opcija (2) bi morala da ukazuje ne neki ekstraracionalni razlog, kao što je na primer ničeanska „korisnost za život“. Ali ako bismo pitali nekog ničeanca zašto bi korisnost za život bila odlučujući faktor, pitali bismo dotičnog da nam da racionalan razlog za to. To bi u krajnjoj liniji dovelo do toga da bi ničeanac morao da tvrdi da je racionalno imati određeno shvatanje ako je ono korisno za život. Onda smo se, međutim, vratili na početnu tačku.

Hajde da zagovornika opcije (1) nazovemo „filozofom prosvetiteljem“. On mora dokazati zašto je racionalno prihvatiti određenu koncepciju racionalnosti, ali izgleda da dotični nema drugih argumentativnih resursa do upravo te koncepcije u čiju korist argumentuje. Tada ovog filozofa-prosvetitelja možemo okriviti za tzv. *petitio principii*, što znači da uzimamo kao pretpostavku ono što treba da dokažemo. Malo je verovatno da se *petitio principii* nalazi unutar koncepcije racionalnosti tog filozofa-prosvetitelja, a tada se stvara protivrečnost. Rešenje ovoga bi moglo da bude da se dozvoli *petitio principii*, ali to bi otvorilo mogućnost da i drugi mogu da odbrane svoje koncepcije racionalnosti na isti način, i onda smo se vratili tamo odakle smo i počeli, imamo niz različitih koncepcija racionalnosti, ali nemamo očigledne kriterijume kako bismo odredili koju od njih treba da preferiramo.

Često se pretpostavlja da mora biti moguće dokazati ili barem obrazložiti sva naša shvatanja. Shvatanje koje se ne može dokazati niti obrazložiti ne bi se otuda smatralo racionalnim. U tom slučaju smo svi mi iracionalni. Istina, zahtev da tvrdnje treba obrazložiti je razuman, ali ne može se sve obrazložiti, iz

prostog razloga što možemo tražiti obrazloženje obrazloženja i novo obrazloženje za to obrazloženje itd. Gde možemo staviti ovaj lanac obrazloženja? Ovde smo se izgleda zaglavili u onome što Hans Albert naziva Minhauzen-trilemom – koju je prvi formulisao helenski filozof Agripa – gde treba da biramo između toga da (1) zaustavimo obrazloženje na nekom uslovnom mestu, (2) završimo u beskonačnoj regresiji ili (3) da se vrtimo u krug. Ljudi su pokušavali da ovu trilemu reše takozvanim transcendentnim argumentima, koji postoje u niz različitih varijanti, ali nije sigurno koliko su takvi argumenti održivi.

Ljudska racionalnost se razvila kroz mnoge konkretne i apstraktnije prakse. U filozofiji su ljudi posebno obuzeti argumentativnim praksama. Ove prakse su se menjale kroz istoriju, i različiti tipovi argumenata su tokom vremena prihvatani ili odbacivani. Rasprava srednjovekovnog filozofa Anselma Kenterberijskog o tome zašto se i kasnije generacije, a ne samo ljudi koji su živeli u Isusovo vreme, mogu spasiti, predstavlja problematiku koja je veoma strana većini nas danas. Anselmo rešava problem tako što pokazuje da se u Raju oslobodilo dosta mesta kad su Lucifer i čitav deseti red anđela (koji su činili trećinu svih anđela) pali, i da sva ta mesta treba popuniti kako bi se u Raju ponovo uspostavila harmonija. Taj vid argumentacije je bio primer u svoje vreme, ali danas je slabo prihvaćen. Iako postoje verske grupe koje prate ovakav način razmišljanja. Razlog tome što se argumentativne prakse menjaju je naročito to što se pojedini argumenti koji su nekada delovali ubedljivo vremenom susreću sa drugim argumentima koji ih čine manje ubedljivim. U početku je primamljivo da ovo posmatramo kao proces napretka u kom se stalno sve više približavamo ispravnom shvatanju racionalnosti.

Ipak, ovde postoji veliki problem u vezi sa *nekomenzurabilitetom*.^{*} Ovaj problem je ozbiljno zauzeo mesto na filozofskim mapama otprilike u vreme Tomasa S. Kuna i Paula K. Fejerabenda oko 1960, ali svest o ovoj problematici pronalazimo već

^{*} *Komenzurabilitet* (lat. *commensurabilitas*) – mat. samerljivost, uporedljivost. – *Prim. prev.*

kod predsokratovskih mislilaca. Ukratko, problem se sastoji u tome što nam nedostaje neutralna tačka gledišta sa koje bismo mogli vrednovati racionalnu održivost različitih argumenata i teorija. Koristimo sopstvenu perspektivu ili paradigmu kada želimo da odbranimo upravo tu istu perspektivu, a to podrazumeva da strogo gledano ne možemo rešiti nadmetanje između različitih koncepcija uz pomoć strogih dokaza. Ne postoji stav, čulni doživljaj, činjenica itd. nezavisna od teorija ili perspektiva. Ukratko, ne postoji opštevažeća perspektiva na svet koja se može upotrebiti kao Arhimedova tačka.^{*} U odsustvu takve Arhimedove tačke ostaju nam samo uporedne procene, a ove procene sve pretpostavljaju određene okvire koji ne važe nužno za sve paradigme koje treba vrednovati. Ono što je ovde bitno za naš cilj jeste da to šta se smatra dobrim ili lošim argumentom zavisi od toga kakvu tačku gledišta imamo. U slučajevima gde se sve uključene strane mogu složiti oko toga šta su dobri a šta loši argumenti, možemo jednostavno reći da „najbolji“ argumenti određuju šta je racionalno. Uglavnom ovako argumentujemo, jer je većina nas socijalizovana unutar relativno sličnih argumentativnih praksi. Međutim, kada strane u velikoj meri nisu „istomišljenici“, stvaraju se ozbiljniji problemi jer ne možemo više uzeti zdravo za gotovo šta treba da važi za dobru ili lošu argumentaciju i, u skladu s tim, šta je racionalno.

Niče kaže da racionalno mišljenje nije ništa drugo do tumačenje u skladu sa nekim šablonom koji je teško odbaciti. Kako on takođe ističe, u svakoj filozofiji dolazimo do tačke u kojoj na scenu stupaju filozofska „ubedenja“. U današnjoj filozofiji se ne govori toliko o „ubedenjima“ koliko o „intuicijama“, što će reći o osnovnim predstavama o tome da nešto mora biti takvo ili onakvo, ali poenta je ista. U filozofiji je veoma često reč o intuicijama koje se sukobljavaju ili uskladjuju. Pošto su filozofske intuicije veoma raznolike, često deluje da nema mesta racionalnoj debati. Prema Ničeovom mišljenju postoje isključivo perspektivistička posmatranja, i on dalje tvrdi da se „objektiv-

^{*} Arhimedova tačka – hipotetička tačka sa koje posmatrač objektivno može posmatrati predmet istraživanja. – *Prim. prev.*

nost" ne može sastojati ni iz čega drugog do posmatranja nečega iz niza različitih perspektiva. Uobičajen prigovor takvom stavu je: ako je perspektivizam istinit, on je i sam samo jedna perspektiva od mnogih, a onda on nije istinit, to jest nije istinitiji od nekog drugog stava. Ova primedba ipak ne šteti toliko. Bilo koji konsekvantni perspektivista će priznati da je perspektivizam i sam jedna perspektiva, i da postoje druge, ali to ne mora imati nikakvih implikacija vezanih za njegovu istinitost ili neistinitost. Kako bismo procenili da li je perspektivizam istinit, svršishodan i slično, moramo ga proceniti upoređujući ga sa drugim, konkurentnim perspektivama i pokazati da postoji minimum još jedna perspektiva koja je bolja. Dok se to ne dokaže, perspektivizam nema mnogo razloga da se oseća pogođenim od strane kritike.

Sistematika

Da li postoji racionalna platforma za tematizaciju svih različitih iskustava, ili postoji samo niz labavo povezanih praksi i perspektiva? Kantov projekat je želeo upravo da pomiri filozofiju sa takvom platformom i on je sebe smatrao filozofskim mirotvorcem. Godine 1776. je objavio kratak spis pod nazivom *Objava skorog završetka traktata o večnom miru u filozofiji*. On tu opisuje filozofiju kao „bojno polje“. Ljudsko biće ima sklonost, ili tačnije rečeno poriv da filozofira, ali pošto je ljudsko biće takode i društveno biće, mi se skupljamo u različite tabore, a ovi tabori jedni protiv drugih vode otvoreni rat. Kant želi da u filozofiju uvede mir tako što će osnovati „kritički sud“ za taj filozofski diskurs, čime se rat pretvara u pravni proces. Međutim, samo bezbrojne frakcije među proučavaocima Kanta bi mogle biti dovoljna indikacija da je Kant bio preterano optimističan po tom pitanju. Dalje, i samo „bojno polje“ koje opisuje je takode postalo problematično, i deluje besmisleno verovati da se može ustanoviti nekakav „kritički tribunal“, jer nemamo neutralnu tačku gledišta sa koje bismo ga mogli uspostaviti – mi se jedva možemo složiti i oko toga gde bitka treba da se održi. U

Kantovoj filozofiji ima mnogo toga prema čemu treba biti skeptičan, naročito što se istoričnost same filozofije vrlo malo tematizuje, ali Kantova koncepcija filozofije prema mom mišljenju sadrži važnu poentu u tome što on posmatra kritičku filozofiju kao sistem perspektiva.

Mi se ne zadovoljavamo nizom nepovezanih perspektiva. Mi imamo potrebu da vidimo sistematske veze. Ranije se moglo očekivati da svaki filozof koji drži do sebe osmisli svoj filozofski sistem ili barem ima tu ambiciju (to su najčešće bile samo ambicije jer je većina sistema bila u fazi skice u trenutku kada je autor odustao ili umro). Sistemi Kanta i Hegela su bili sinteze je autor odustao ili umro). Sistemi Kanta i Hegela su bili sinteze praktično rečeno sveg ljudskog znanja: prirodnih nauka i matematike, morala i prava, kulture i istorije, religije i umetnosti itd. Međutim, nakon Hegela pokušaji razvijanja takvih sistema postaju sve ređi, i danas gotovo da nema nikoga ko razmišlja o formiranju potpunog filozofskog sistema. Filozofi uglavnom rade „normativno naučno“, da upotrebim Kunov izraz, na precizno definisanim i ograničenim problemima koji se mogu obrađivati odvojeno u odnosu na date kriterijume akademske delatnosti. Ovakav način rada je doneo mnogo dobre filozofije, ali je sinoptička ambicija da se ima pregled celine uglavnom nestala.

Pojedinci idu tako daleko da tvrde da je vreme sistematske filozofije jednostavno prošlo. U novijoj filozofiji ni manje ni više nego Ričard Rorti zagovara ovaj pogled. Sa druge strane, jasno je da je potpuno nesistematična filozofija nemoguća – ne bismo je da je potpuno nepoznamo tako nešto kao filozofiju. Čak i uopšte mogli da prepoznamo tako nešto kao filozofiju. Čak i najmanje sistematični filozofi – kao što su Niče i kasni Vitgenštajn – relativno sistematično rade kada proučavaju jednu temu, iako manje nego što je uobičajeno. Vitgenštajn je i sam istakao da iako piše fragmente, neko ko ga razume „može iz njih izvući zaokruženu sliku sveta“ – nije reč o mnoštvu nepovezanih pojedinačnih observacija. A sam Rorti je daleko sistematičniji filozof nego Niče ili kasni Vitgenštajn. Sva filozofija je sistematična, ali postoje različiti stepeni sistematičnosti. Ono čemu je nasuprot tome, izgleda došao kraj jeste vreme velikih sistema, u kojima je sve znanje trebalo podrediti jednom principu.

Počev od 1900. godine, Rasel je argumentovao da filozofija treba da napusti veličanstvenu izgradnju sistema koja je bila toliko karakteristična za idealiste 19. veka. On to tvrdi nakon što je i sam 1890-ih godina bio pristalica filozofskog idealizma sa jakim religioznom notom. Krajem 1897. počeo je sve jače da naginje ka shvatanju da filozofija *ne* treba da bude vodilja kroz život sa fokusom na religiju i etiku, i da njen zadatak nije da stvori grandiozne idealističke tvorevine. Umesto toga, čovek treba da se posveti jednom po jednom problemu, kao što se to radi u nauci (u isto vreme počela je proizvodnja T-modela forda). Na taj način – pošto bi neki filozofi radili na jednom određenom problemu, dok bi se drugi koncentrisali na drugi – razvila bi se, tvrdi Rasel, velika stručnost i istovremeno bi celo polje filozofije bilo pokriveno a da ne moraju svi da se brinu za sveukupnost filozofskog saznanja. Ovaj pogled je imao formativni uticaj na školu analitičke filozofije a od tada i na akademsku filozofiju uopšte, koju sve više i više karakteriše specijalizacija. To podrazumeva raskid sa platonovskim idealom o filozofu kao *sinoptiku*, koji treba da ima potpun pregled ljudskog znanja. To je dovelo i do toga da filozofija u sve manjoj meri uzima u obzir obimne kulturološke probleme koji se ne mogu prilagoditi takvom modelu filozofske podele posla.

Ipak, mi i dalje imamo želju da vidimo veze između različitih aspekata našeg znanja i iskustva o svetu. Zadatak filozofije nije samo da istraži delimične i pojedinačne fenomene, već i odnose ovih fenomena sa drugim fenomenima, kao i veliku sliku koje su svi oni deo. Ipak, sve ove perspektive se ne stapaju glatko jedna s drugom čineći celinu – sistematske suprotnosti i neslaganja između njih otežavaju postizanje cilja, sistematskog razumevanja. Zadatak filozofije je da preduzme kritičko istraživanje što je moguće većeg dela onoga što se obično prećutno podrazumeva, a zatim da to smesti u najsistematičniji mogući kontekst.

Problem je u tome što se sve naše znanje po svemu sudeći *ne može* sklopiti u potpuno koherentan sistem. Moderne prirodne nauke imaju pogled na svet koji nije moguće ujediniti sa humanističkom dimenzijom moderne kulture, jer u slici sveta

koju imaju prirodne nauke nema mesta normativnosti, smislu, svrsishodnosti itd. Veliki napredak nauke je stvorio utisak da je ona jedini legitimni izvor saznanja. Međutim, tada cela humanistička dimenzija deluje neutemeljeno, što pretili našem identitetu i našim vrednostima. Rešenje problema pred koji nas ovo stavlja je insistirati na neophodnosti da očuvamo *obe* perspektive i da ih posmatramo kao komplementarne.

Komplementarnost

Svet kakvim ga mi shvatamo u svakodnevici je često radikalno različit od sveta kakav izgleda iz perspektive prirodnih nauka. Mi vidimo čvrste predmete tamo gde elementarna fizika vidi oblake čestica, mi doživljavamo misli tamo gde neurofiziologija vidi neurološke moždane procese itd. Mnogi tvrde da je svet nauke „najstvarniji“, a naš svakodnevni iskustveni svet neki smatraju manje-više iluzornim, kao kada je Artur Edington, dobitnik nobelove nagrade za fiziku, pokazao sto i tvrdio da sto koji pokazuje nije stvarno sto, već pre skup atoma i međuatomskog prostora. Kao što je Karl Gustav Hempel tako ispravno primetio u vezi sa ovim: objašnjavanje fenomena nije isto što i odbacivanje istih. A Edingtonovo odbacivanje direktno opazivog stola nije bilo naročito uverljivo. Najrazumnije je posmatrati stav elementarne fizike i svakodnevni stav kao međusobno komplementarne. Nauka relativno malo utiče na naše svakodnevno poimanje sveta, za koje Huserl kaže da je naše „prirodno nameštenje“. Mi se i dalje odnosimo prema stolu kao prema čvrstom predmetu, i dalje držimo jedni druge odgovornim za misli i dela (i ne smatramo ih samo posledicama neurofizioloških procesa). Kada Raskolnikov u *Zločinu i kazni* Dostojevskog rascepi zelenašicu glavu sekirom, to možemo objasniti time što neuroni u njegovom mozgu emituju naboje, ovi naboji proizvode nervnim impulsima u Raskolnikovim rukama, gde se mišići grče i izvode radnju koja cepa zelenašicinu lobanju. Ovo je potpuno legitiman način posmatranja. Ali to je samo jedan način među mnogima. Problem je u tome što u

njemu nema etički relevantnih aspekata. Takođe je potpuno legitimno posmatrati ono što Raskolnikov čini kao jedno ponašanje ima uzroke. Ljudi, međutim, *delaju*, a dela imaju razloge. Po tome se ljudi razlikuju. Razlozi imaju normativnost koja je u uzrocima odsutna. Dela se mogu proučavati kao da je samo reč o ponašanju, ali onda će nam promaći ono što ih razlikuje od ponašanja. Potrebne su nam obe perspektive kako bismo u potpunosti razumeli ovaj fenomen.

Filozof X tvrdi da je neko shvatanje koje smatram ispravnim u svom svakodnevnom životu racionalno neodrživo, na primer to da imam slobodnu volju. X tvrdi da slobodna volja ne može nužno postojati u svetu kojim upravljaju prirodni zakoni. Ja se ovome mogu usprotiviti na više načina. Mogu pokušati da pobijem X-ov stav o nužnosti drugim stavom o nužnosti, time što bih pokušao da dokažem kako se mi nužno moramo smatrati bićima koja imaju slobodnu volju, i kako je X-ova tvrdnja pogrešna. Ovde bismo i X i ja operisali unutar okvira gde obojica argumentujemo za to da naš sopstveni stav nema alternativu. Ali ja mogu ovome pristupiti i na drugačiji način, tako što ću jednostavno dokazati da X-ov stav ima alternativu. Tada neću pokušavati da dokažem da postoji neki drugi stav koji moramo zauzeti, već samo da pored X-ovog postoje i drugi stavovi koji su *moгуći*. Argument se ne sastoji u tome da je neophodno da imamo slobodnu volju, već samo da *je možemo imati*. U istoriji filozofije su naročito skeptici argumentovali na ovaj način time što su pokazivali da je jedno podjednako moguće kao i drugo. Kant je dalje razvio ovu skeptičku metodu kroz ono što on naziva polemičkom upotrebom razuma. Tu je reč o neprestanoj kritičkoj praksi u kojoj rešenja nisu data jednom zasvagda, već u kojoj stalno pokušavamo da se usprotivimo različitim oblicima dogmatizma tako što ćemo dokazati da postoje i druge opcije koje su podjednako verovatne. Najvažniji rezultat filozofskog istraživanja za mene nije to što me vodi ka novoj istini, već pre to što me dovodi u stanje da vidim više mogućnosti – prostor za razmišljanje postaje veći. Međutim, istovremeno je od odlučujućeg značaja da ove

mogućnosti nisu u potpunosti uslovne: one su *obrazložene*. Kako bi se otvorile nove mogućnosti može biti neophodno da dokažemo kako su stare nevažne, ali mogućnosti često mogu koegzistirati kao komplementarne perspektive.

Polazna tačka za refleksiju o svetu nije Ajnštajnova teorija relativiteta, Darvinova teorija evolucije ili Frojdova psihoanaliza. To nije ni Hjumov empirizam, Kantova transcendentalna filozofija ili Huserlova fenomenologija. Polazna tačka je svakodnevni život koji svi poznajemo. Istina, pojedine naučne teorije utiču na naše svakodnevno shvatanje sveta, ali ova svakodnevnost se u velikoj meri mora opisati kao predteorijska. Bez svakodnevnog iskustva obeleženog rutinama i konvencijama, teorije se uopšte ne bi ni razvile. Teorije se razvijaju jer nam naše rutine i konvencije ne obezbeđuju uvek glatko kretanje kroz svakodnevnicu. Konvencije se sudaraju, svet ne ispunjava naša očekivanja, različiti zahtevi se međusobno sukobljavaju. Dolazimo u situacije u kojima moramo uzeti u obzir i prijateljstvo i nepristrasnost, slobodu i red, individualne i kolektivne prohteve itd. U ovim situacijama nije više očigledno kako ćemo se ponašati i šta treba da radimo. Svet nam postaje sumnjiv, može se reći, kada izneveri naša očekivanja od njega. Tada se javlja impuls da teoretišemo o svetu kako bismo se na taj način oslobodili frustracije. Važno je istaći da teoretisanje pretpostavlja da već imamo niz shvatanja svakodnevnog prirode – jer bez njih ne bi postojalo ništa što bi moglo biti iznevereno, i u skladu sa tim ne bi postojala motivacija za teoretisanje. Kada počnemo da teoretišemo, želimo da shvatimo neke aspekte sveta koje smatramo naročito bitnim. Njih postepeno razvijamo u teorijske perspektive na svet, gde su perspektive generalizacije zasnovane na pojedinim aspektima svakodnevnog iskustva. Ove perspektive mogu sadržati tačke gledišta koje na različite načine koriguju svakodnevno iskustvo, ali nijedna od njih ne može jednostavno obezvređivati svakodnevno iskustvo kao celinu, jer bi to podrazumevalo obezvređivanje sopstvenog osnova.

Modusi refleksije

Džon Kikis razlikuje sledeće perspektive ili „moduse refleksije“: prirodne nauke, istoriju, moral, estetiku, religiju, subjektivnost. Ovaj spisak perspektiva posmatram kao relativan skup, što znači da ne vidim neku strogu nužnost u tome da baš ove perspektive treba da budu važeće, ali većina nas će se ipak složiti da su ovo rašireni uglovi posmatranja kada je u pitanju shvatanje stvarnosti. Prirodne nauke pokušavaju da objasne svet kroz dokazivanje zakonitih veza između uzroka i posledica. Istorijske nauke – koje se ovde shvataju u širokom smislu i obuhvataju i sociološke nauke – pokušavaju da objasne svet tako što se fokusiraju na ljudske institucije i konvencije. Religija pokušava da objasni svet iz perspektive nekog natprirodnog poretka koji može objasniti njegov postanak i smisao. Moral ne objašnjava toliko koliko vrednuje i pokušava da odredi norme za najbolje moguće organizovanje života pojedinca i društvenih institucija. Estetika je takode u velikoj meri vrednujuća, ali se fokusira na lepotu, ružnoću, stil predmeta itd. Subjektivna perspektiva se odnosi na to koju bi ulogu našim individualnim iskustvima i interesovanjima trebalo dodeliti u celokupnoj slici. Šavovi između ovih perspektiva nisu nepropusni. Estetika i moral se međusobno prelivaju, religija se prelijeva u estetiku, nauka u istoriju itd. Dalje, jasno je da nisu svakom sve ove perspektive podjednako bitne – na primer, verska perspektiva je za mene manje bitna od ostalih, ali ja je priznajem kao legitiman pogled na svet. Različite perspektive, svaka na svoj način, teže da nam pruže neko shvatanje sveta, a filozofija pokušava da razume ove načine shvatanja sveta. Filozofija tako postaje umetnost držanja šest različitih misli u glavi istovremeno.

Sve ove perspektive se mogu iskoristiti kako bi se rasvetlio jedan događaj. Hajde da iskoristimo teroristički napad na Svet-ski trgovinski centar 11. septembra 2001. kao primer. Prirodne nauke mogu da istražuju fizičke uzročno-posledične veze koje su dovele do krajnjeg rezultata. Istorijska perspektiva može rasvetliti ideološke sukobe koji su postojali pre napada, kao i sociološko-istorijsko poreklo ovih sukoba. Religija može da pro-

ceni „duhovnu“ dimenziju događaja, to jest da li se i kako on uklapa u „viši“ poredak. Iz perspektive morala bi pitanje bilo da li se ovakvo delo može opravdati: da li su SAD dobile ono što su zaslužile, ili je ovo bilo zlodelo? Estetska perspektiva može da proceni događaj kao ostvareni holivudski film sa estetskim kvalitetima. A subjektivna dimenzija bi se bavila time kakvu ulogu je ovaj događaj odigrao u mom životu kao pojedinca, jer utiče na svet u kome ću nastaviti da živim.

Bilo koji fenomen se u principu može rasvetliti iz svih ovih perspektiva, ali to ne znači da su sve perspektive podjednako plodonosne u istraživanju pojedinačnih fenomena. Fizika nema mnogo čime da doprinese razumevanju Mikelangelove skulpture *Pieta* ili slike Džejsona Poloka *Lavandina magla*, dok religija, istorija i estetika imaju. Ove poslednje navedene perspektive nasuprot tome imaju malo značaja za tumačenje čestica u nekom talasu, iako bi se slika talasa mogla proučavati iz čisto estetske perspektive. Moral ima malo čime da doprinese u razumevanju količine padavina prethodnog dana, a religija nije više relevantna za razumevanje kvarkova i leptona. Ja u principu ne mogu da odbacim misao da ove perspektive mogu biti od značaja za razumevanje nekog fenomena koji se naizgled nalazi daleko izvan uobičajene oblasti izabrane perspektive, ali to onda mora biti temeljno obrazloženo. Ova obrazložjenja često se obično ističu svojim odsustvom jer se prosto uzima zdravo za gotovo da neka perspektiva prema kojoj neko oseća obavezu nužno mora biti u stanju da objasni apsolutno sve. To važi na primer za neke socijalno-biološke teorije, koje uzimaju zdravo za gotovo da se svaka ljudska osobina može objasniti našim genima. Ovdje se javlja jedna greška u mišljenju, jer se pretpostavlja da sposobnost biologije da objasni neke ljudske fenomene, implicira da ona može objasniti sve ljudske fenomene.

U drugim slučajevima nije reč o grešci u mišljenju, već pre o tome da dve perspektive daju jako protivrečna objašnjenja istih fenomena. Nauka može dati objektivna, nomološka objašnjenja naših postupaka, prema kojima ih karakteriše stroga nužnost, ali mi subjektivno doživljavamo da od našeg voljnog odlučivanja zavisi da li želimo da sprovedemo neki postupak ili ne. Ni

objektivni ni subjektivni način objašnjavanja ne može s pravom zahtevati da bude jedini važeći – oni se međusobno dopunjuju. U većini naših ciljeva suprotnosti između ove dve perspektive nam ne prave problem, ali se to može desiti na primer tokom nekog sudskog procesa, gde se može pokrenuti sumnja da li počinio nekog dela zaista treba smatrati slobodno delajućim, jer se mogu navesti razlozi za to da postoje specifične uzročno-posledične veze koje upravljaju subjektivnom voljom. Isto tako, mogu postojati suprotnosti između estetskog i etičkog načina posmatranja, na primer u posmatranju nekog nasilnog čina. U nasilju možemo videti lepotu, jer se estetski ukus ne priklanja našim moralnim pojmovima. Legitimno je donositi takve estetske sudove, kao kada je Karlhajn Stokhauzen izjavio da je teroristički napad na Svetski trgovinski centar veličanstveno umetničko delo. Možemo smatrati kako je ovo dokaz lošeg ukusa, barem tako brzo posle događaja, kada su mnogi ljudi i dalje bili u žalosti. To je bila podjednako legitimna perspektiva na taj događaj. Imamo i estetski i etički pogled na nasilje. Konflikat vrednosti u modernim društvenim zajednicama ne nastaju samo između različitih društvenih grupa – možda je u istoj meri reč o konfliktima između pojedinaca koji pripadaju različitim vrednosnim sferama. Isto kao što se konflikti između različitih društvenih grupa ne mogu rešiti upućivanjem na neutralnu, višu instancu, ni konflikti među pojedincima se ne mogu rešiti na taj način. Međutim, utoliko je važnije da zadržimo mnoštvo perspektiva.

Sve perspektive izdvajaju činjenice koje su relevantne. Međutim, ništa nije relevantno „samo po sebi“. Nešto može biti relevantno samo iz jedne perspektive, dok iz druge deluje irrelevantno. Takođe, sve perspektive prekoračuju ono što je strogo gledano pokriva za činjenice, jer se činjenice moraju sklopiti u celinu koja nužno dobija idealizovan karakter. Problem je kada se ova idealizacija pogrešno smatra stvarnošću. Tada često jedna perspektiva pokušava da potisne sve ostale i da ugura sve činjenice u tu jednu perspektivu. Sve perspektive su uopštene, a ova uopštenost može stvoriti privid da jedna perspektiva sama može dati adekvatno objašnjenje svakog aspekta sveta. Ta perspektiva

onda postaje totalitarna i zaboravlja da je samo jedna od mnogih perspektiva. To se zatim razvija u ideologiju i manifestuje se kao sajentizam, istorizam, verski fanatizam, moralizam, estetizam ili subjektivism. Kako ja to vidim, glavni zadatak filozofije u vezi sa pojedinačnim perspektivama – filozofijom nauke, etikom, filozofskom estetikom itd. – jeste da postavi granice samoj perspektivi. To je bitan deo kritičke funkcije filozofije. Kako bismo izvršili ovaj kritički zadatak na zadovoljavajući način, od lučujućeg je značaja da shvatimo i ostale perspektive, tako da postanemo na neki način „višejezični“. Ovo smatram bitnom primedbom protiv stroge specijalizacije u filozofiji.

Ključni zadatak filozofije je takođe i da interveniše kada neka perspektiva postane previše dominantna. Ovo je važno jer nijedna od ovih perspektiva ne može sama potpuno pravedno obradivati sve fenomene našeg iskustva. Ja ne verujem da postoji jedan istinit opis sveta, već više. Ljudski život je bogat, neuredan i mnogostruk, i ne može se obuhvatiti jednom anoreksičnom filozofijom koja želi svaki pojam da omršavi do smrti. On je toliko mnogo više od toga. Čovek učestvuje u nizu različitih aktivnosti, od kvantne fizike do vaspitanja dece, od genocida do umetnosti itd. Ono što je verovatno najkarakterističnije za čoveka je širina njegovih aktivnosti, i malo je verovatno da postoji samo jedna teorija i jedan rečnik koji čuva kompleksnost ovog spektra aktivnosti. Međutim, mnoge teorijske aktivnosti prate predstavu da je najjednostavnije rešenje i najbolje. Okamova berberska britva je uobičajeno pravilo desne ruke, koje kaže da treba birati najjednostavniju hipotezu koju je moguće pomiriti sa činjenicama. Ja se mogu složiti s tim da treba sve učiniti što je moguće jednostavnijim, ali ne i još jednostavnijim od toga. Jednostavnost po svaku cenu nije cilj. I makro- i mikrokosmos su kompleksni i moramo biti pravedni prema toj kompleksnosti. Pluralizam omogućava bogatije shvatanje sveta.

ZA DALJE ČITANJE:

- Kaulbach, Friedrich: *Philosophie des Perspektivismus* (Mohr, Tübingen 1990).
Kekes, John: *Pluralism in Philosophy: Changing the Subject* (Cornell University Press, Ithaca/London 2000).
Næss, Arne: *Hvilken verden er den virkelige?* (Universitetsforlaget, Oslo 1982).
Rescher, Nicholas: *A System of Pragmatic Idealism*, 3 toma (Princeton University Press, Princeton, N. J., 1994).

POGLAVLJE VIII Filozofija kao učenje o mudrosti

U *Knjizi o Jovu* Jov pita: „Ali mudrost gdje se nalazi?“¹⁰ Odgovor na to pitanje danas svakako ne bi bio: u akademskoj filozofiji. I to uprkos tome što ime ove naučne discipline bukvalno znači ljubav prema mudrosti. Dominantna pitanja u današnjoj akademskoj filozofiji su saznavno-teoretska, to jest pitanja o tome šta mogu znati i kako to mogu saznati. Dakle, u centru pažnje je znanje, a ne mudrost. Kod mudrosti je reč ni manje ni više nego o egzistencijalnim pitanjima, kao što su šta je dobar život i kako se takav život može ostvariti. Klasični filozofi su zadržavali ovu perspektivu mudrosti. To je, na primer, istaknuto kod Kanta, koji pravi razliku između filozofije kao školskog pojma i filozofije kao svetskog pojma, koja odgovara razlici između filozofije kao učenja o veštini i učenja o mudrosti. Kantovi filozofski naporu nisu bili nikakva akademska filozofija zbog same filozofije, i on smatra da samo učenje o mudrosti može filozofiji dati neku unutrašnju vrednost. Valja istaći da je razlika između filozofije kao školskog i svetskog pojma postojala i pre Kanta, a slične rasprave postoje i kod mnogih kasnijih filozofa, kao što su Šopenhauer, Kjerkegor, Niče, Džejms, Džui, Hajdeger, Vitgenštajn i Fuko. Međutim, može se slobodno reći da je školski pojam danas gotovo i jedini.

Postoji relativno veliki jaz između shvatanja većine ljudi o tome šta je filozofija, i onoga čime se filozofi zapravo bave. Većina ljudi misli da su filozofi obuzeti „dubokim“ pitanjima o smislu života, kako čovek treba da se odnosi prema životnim poteškoćama i slično. Verovatno je naročito zbog toga antička filozofija toliko privlačna onima kojima filozofija nije struka. Oni očekuju da su filozofi ljudi koji pokušavaju da dosegnu

¹⁰ Jov, 28.12

mudrost. Međutim, neko može imati doktorat iz filozofije – što obično zahteva preko deset godina studiranja računajući od samog početka studija – a da se nikada ne pozabavi „mudrošću“. Čovek može provesti ceo svoj radni vek akademskog filozofa a da mu to ni jedan jedini put ne bude tema. Akademski filozof koji se dosta bavi takvim temama je izuzetak a ne pravilo u današnjoj filozofiji – a kolege teško da nešto naročito poštuju dotičnog. Ukratko, postoji veliki rascjep između očekivanja koja većina ljudi imaju prema akademskim filozofima i onoga čime se akademski filozofi zapravo bave. To dakle znači ili da su ta očekivanja pogrešno shvaćena ili da akademski filozofi izdaju filozofiju time što i ne pokušavaju da ispune ova očekivanja. Po mom mišljenju su ta očekivanja ispravna – a današnja filozofska praksa neadekvatna.

Filozofija i životna praksa

U platonovskoj viziji života filozofirati podrazumeva dovesti sopstveno samorazumevanje u pitanje. U antičkoj filozofiji težilo se uvidu, nikada nečemu čisto teoretskom već nečemu što se može pretočiti u životnu praksu. Za Platona filozofija jeste praksa i povezana je sa praksom – reč je o obrazovanju ili oblikovanju jednog ljudskog bića. Zajednička osobina svih antičkih filozofskih škola je da se filozofija mora povezati sa stvarnim životom. Nailazimo na osude onih filozofa koji se izražavaju bez protivrečnosti, ali koji sami sebi protivreče načinom na koji žive svoje živote. Seneka je to formulisao ovako: oni su svoju ljubav prema mudrosti (*filosofia*) zamenili ljubavlju prema jeziku (*filologia*). On bi sigurno bio veoma skeptičan prema današnjoj filozofiji, koja se gotovo isključivo sastoji od filologije, bilo da je reč o kontinentalnoj ili analitičkoj tradiciji. Danas filozofija prilazi znatno bliže velikom izuzetku antičke filozofije, naime Aristotelu. Tek je on povukao granicu između teorijskog i praktičnog života. Aristotel u *Metafizici* tvrdi da je najviši oblik znanja onaj za kojim se traga u potpunosti zbog samog znanja, a u *Nikomahovoj etici* postavlja kontemplativni život (*bios the-*

oretikos) iznad praktičnog ili političkog života (*bios politikos*). On u *Politici*, međutim, ističe da i naizgled potpuno teoretske aktivnosti imaju praktičnu stranu, jer treba da vode tome da živimo svoj život kao mudri ljudi.

Za Platona, Aristotela i većinu antičkih filozofa filozofski život je bio najbolji koji se može zamisliti. Danas teško da postoji neko ko to misli. Ako se pod filozofskim životom misli onakav život kakav živi većina akademskih filozofa, on teško da se ikako razlikuje od bilo kog drugog života. Danas je teško reći šta bi trebalo smatrati filozofskim životom, a tome je razlog naročito to što je filozofija u tolikoj meri izgubila vezu sa životom van akademskih diskursa. Mnogi, verovatno većina, današnjih akademskih filozofa smatra da je filozofija teoretska disciplina koja nema nužno neke veće posledice na život filozofa nego da je on studirao bilo šta drugo. Deskriptivno je ovaj stav prilično neproblematičan: filozofijom se uglavnom tako i bavimo. Normativno gledano, ovo je veći problem: da li filozofija treba da bude takva? Ja ne mislim da svi filozofi moraju biti „mudraci“ koji primarno deluju kroz uzornu životnu praksu. Poenta je pre u tome da antička dimenzija sadrži bitnu dimenziju koja se tiče značenja filozofije za život, dimenziju koja je sigurno glavna motivacija većine ljudi koji počinu da studiraju filozofiju, ali koja u velikoj meri nestaje tokom stručnog usavršavanja. Huserl je pravio razliku između „naučne filozofije“ i „filozofije posmatranja sveta“ gde je ovo prvo bezlično, a ovo drugo lično. Huserl želi da istakne naučnu filozofiju, čijim „radnicima ne treba mudrost, već nadarenost za teoriju“. Kada se osvrnemo na filozofiju 20. veka, jasno je da je Huserlova želja umnogome ostvarena: ima mnogo nadarenosti za teoriju, ali malo mudrosti.

Kant ističe da izraz „filozof“ označava „majstora mudrosti“, a to je ideal za koji smo bolno svesni da je tužno koliko mu nismo dorasli. Jer, kao što Kant dalje piše, onaj ko sopstvenim primerom može otelotvoriti taj ideal se zaista sa pravom može nazvati filozofom. Zanimljivo je to što Kant i dalje izuzetno ističe tu vezu između života i filozofije, ili tačnije rečeno njihovo neophodno jedinstvo. On ističe da je antička filozofija bila vernija pravoj ideji filozofije nego modernoj, jer su antički

filozofi shvatali filozofiju kao usmerenu ka odlukama koje čovek pravi kao delatno biće, a ne samo kao čistu intelektualnu vežbu. Posle Kanta, ovo jedinstvo teoretskog i praktičnog se u sve većoj meri krši, iako postoje izuzeci, kao što su Kjerkegor, Niče, Hajdeger, Sartr, Fuko i Levinas. Hajdeger ističe da je važno „konkretno filozofirati“, a on pod tim podrazumeva da se filozofija mora sprovesti kroz život. Filozofski pojmovi prema Hajdegeru ukazuju na mogućnost da se preokrene ljudski život, ali ne mogu sami izazvati ovu promenu. Prilagođavanje filozofskih pojmova je uvek konkretan zadatak aktualizovanja, piše on. Hajdegerovo shvatanje aktualizacije filozofije, shvatanje da razumeti filozofiju u krajnjoj liniji mora značiti da se ona živi, nije neproblematično – naročito u svetlu Hajdegerovog odnosa prema nacizmu 30-ih – ali je zanimljivo jer je Hajdeger jedan od malobrojnih primera filozofa iz novijeg doba koji je zadržao ovaj element antičkog shvatanja mudrosti.

Dobar život

Mudrost najčešće povezujemo sa nečim duhovnim ili intelektualnim, sa tim da neko ima uvid u sebe i prirodu sveta. Ipak, ne bismo neku osobu nazvali mudrom ako dotična osoba ne *dela* u skladu sa tim uvidom. Mudrost ima i teoretsku i praktičnu stranu. Stoga možemo reći da je mudra osoba ona koja ima istinski uvid u samu sebe i prirodu sveta i dela u skladu sa tim uvidom. Ali ja moram početi od traganja za uvidom, uvidom u to šta je dobar život. Filozofija je aktivnost pri kojoj se krećemo napred-nazad između uvijenog i očiglednog. Gradimo komplikovane teorije i zatim pokušavamo da se vratimo na nešto očigledno što je i bila polazna tačka našeg filozofiranja – nadajmo se sa većim razumevanjem toga očiglednog.

Šta je očigledno u vezi sa dobrotom? Mogli bismo možda pogledati uzore i pokušati da izvučemo neku vrstu esencije iz njih. Ali mogu li *videti* dobrotu? Platon tvrdi u *Fedru* da možemo videti samu lepotu, ali ne samu dobrotu. On kaže da lepe stvari prikazuju samu dobrotu, ali da dobra dela ne pri-

kazuju samu dobrotu na isti način. Ovome je razlog između ostalog to što lepota ima vezu sa čulima koju dobrota nema. Lepota je estetska, dakle povezana je sa *aisthesis*¹¹, sa osećajima. Dobrota je, nasuprot tome, etička. A uopšte se ne podrazumeva da je etika tako blisko povezana sa čulima. Pa kako onda da dobijem pristup dobroti?

Teško da možemo početi na drugi način do prilično neodređenim intuicijama koje imamo o dobroti – a nema ni garancije da se naše intuicije poklapaju. Nije irelevantno gde *počinjemo* kada želimo da govorimo o dobroti. Većina savremenih filozofa koji se bave moralom će početi da govore o pravilima i propisima. Počinju tako što govore o opštem pravilu za procenu dela i kako se to pravilo može obrazložiti, ili o tome kako se neki konkretan slučaj može proceniti u odnosu na to pravilo. Možemo postavljati pitanja o tome šta je ispravno u određenoj situaciji, i to je potpuno legitimno pitanje, ali možemo otići i korak dalje i postaviti pitanje šta znači biti dobar. Filozofija dobrote se ne može samo baviti time šta je dobro delo, već po mom mišljenju takođe mora postavljati pitanje šta znači živeti dobar život. Šta je dobar čovek? Da li mogu postati bolji čovek? Ovo je pitanje koje bi filozofija trebalo da postavi i pokuša da na njega odgovori, ali za mnoge savremene filozofe ono bi bilo problematično, jer podrazumeva da filozofija takođe treba da bude i učenje o mudrosti a to se ne uklapa baš najbolje u današnju filozofiju.

Ako pokušam da definišem „dobrotu“ kao X – a X ovde može recimo biti ljubav, sloboda, sreća ili razum – suočavamo se sa problemom da svi X mogu biti manje ili više dobri. Ljubav se čini jakim kandidatom da bude dobra, ali sama ljubav nije dovoljna. Dobro mora imati odnos prema pravdi, koji ljubav nema. Ljubav je pristrasna – ona favorizuje. Ta pristrasnost je jedna od vrlina ljubavi, moglo bi se i tako reći, jer bez nje ljubav ne bi bila ljubav. Nasuprot tome, dobrotu shvatamo kao nešto što mora biti opštije. Naravno da ljubav može biti dobra – najčešće to i jeste – ali ona takođe može biti u sukobu sa dobrotom. Neki vid sveopšte ljubavi, kao onaj koji nalazimo kod Sv. Franje

¹¹ Aisthesis (grčki) – osećanje, čulna percepcija. – Prim. prev.

Asiškog, teško da može učiniti neko zlo, ali to je upravo ljubav za sveca, a ne za nas obične smrtnike. Ljubav se ne može identifikovati sa samom dobrotom, jer se veliki deo zlodela čini iz ljubavi – prema samom sebi, prema najbližima ili prema nekom apstraktnom idealu. Odgovarajući argumenti se mogu usmeriti i protiv ostalih kandidata: nečija sloboda se može upotrebiti na najdestruktivnije moguće načine, nečija potraga za srećom može imati užasne posledice i po samog čoveka i po njegovu okolinu, razum može dovesti do masovnih ubistava itd. Druga mogućnost bi mogla biti identifikovati dobro sa Božjom voljom. Platon to raspravlja u *Eutifronu*: da li Bog želi nešto zato što je dobro, ili je nešto dobro zato što Bog to želi? Dijalog se završava zaključkom da je ovo prvo verovatnije. Bez obzira, ništa ne rešavamo ako uključimo Boga, jer ćemo uvek moći da postavimo pitanje da li je to što Bog želi zaista dobro – pitanje koje se naročito nameće ako čitamo *Knjigu o Jovu*. Ako neko kaže da je ono što Bog želi po definiciji dobro, nismo uradili ništa drugo do istisnuli pojam dobrote van racionalne rasprave – a onda se onaj koji je to učinio i sam isključio iz racionalne rasprave. Vrlo brzo se otuda susrećemo s poteškoćama kada pokušamo da poistovetimo „dobrotu“ s nekom drugom osobinom.

Kada razmišljamo o ovome, mislim da je dobra ideja da bacimo pogled na etička razmišljanja u antičko doba. Ono je zasigurno znatno komunikativnije prema današnjim ljudima nego na primer Kantova etika, uprkos tome što nam je Kant vremenski bliži. Razlog tome je što se antička etika u velikoj meri može opisati kao etika samoostvarivanja, a ako postoji i šta što karakteriše savremenog čoveka – romantičare i postromantičare kakvi smo – to je neobuzdana jurnjava za samoostvarivanjem. Dok su „svi“ obuzeti time da se ostvare, danas na prvi pogled ima vrlo malo ljudi koji razmišljaju o tome *kakvo* bi to „ja“ *trebalo* da ostvare. A upravo to pitanje je početna tačka antičke etike, naročito onako kako je formulisano kod Aristotela. Pitanje: „Kakvo sopstvo bi trebalo da ostvarim?“ jeste identično pitanju: „Kako bi trebalo da živim?“. A to je pitanje koje će kod mnogih savremenih filozofa probuditi neprijatnost, jer vuče u smeru učenja o mudrosti pre nego ka pojmovnom inženjerstvu kome smo naučeni.

Moralna mudrost

Ali šta to znači steći moralnu mudrost? Ona očigledno sadrži i osećajnu stranu. Ljubav prema bližnjima je, između ostalog, osobina koju svaka pristojna osoba treba da ima. Ali to nije dovoljno. Ako ćemo pokušati da dođemo do nekakvog razumevanja dobrote, od odlučujućeg je značaja da ne prigrlimo samo prve i najsentimentalnije ideje. Osećanja nisu samo nešto „prirodno“ i „direktno“. Osećanja mogu sazrevati, prođubiti, njima se može ovladati itd. Aristotel piše da se moralno učenje u velikoj meri sastoji od učenja kako da osećamo ispravne stvari na ispravan način u ispravnim trenucima. Trebalo da naučimo da koristimo sopstvena osećanja tako da nam ona omoguće da spoznamo situacije na pravi način, kao i da se krećemo ka delovanju u skladu sa tom spoznajom. Neka osećanja se često smatraju posebno moralnim. Ovde spadaju briga i saosećanje. Tada se stvara utisak da možemo podeliti osećanja u dve grupe: moralno dobra i moralno zla. Ali nije toliko jednostavno. Istina, od pojedinih osećanja retko proizilazi nešto dobro, na primer iz zavisti. I obrnuto, iz ljubavi prema bližnjem retko proizilazi nešto posebno zlo. Ali sasvim je moguće da iz zavisti proizade nešto dobro (recimo sopstveno poboljšanje) i zlo iz ljubavi prema bližnjem (na primer da se spreči atentat na nekog groznog diktatora). Naša osećanja se mogu naći sa jedne ili sa druge strane granice između dobrog i zlog, u zavisnosti od situacije. Uzmimo na primer *ljutnju*. Mnogi bi bili skloni tome da ljutnju smeste na zlu stranu, ali ljutnja može biti i dobro, ispravno osećanje, na primer ako vidimo da je neku drugu osobu pogodila ozbiljna nepravda. Šta je „ispravno“ osećanje ukratko rečeno zavisi od konteksta. Zato Aristotel ukazuje na nešto važno kada kaže da se moralno učenje u velikoj meri sastoji od toga da naučimo da osećamo ispravne stvari na ispravan način u ispravnom trenutku. Ovo učenje je proces sazrevanja.

Tesno povezan sa ovim sazrevanjem osećanja je i razvoj moralne moći rasuđivanja. Osećanja nam ne mogu uvek dati jasnu poruku šta je ispravno. Nažalost, ne možemo to ni izračuna-

ti pomoću neke etičke teorije. Moralni problemi sa kojima se susrećemo nisu toliko jednostavni kao što filozofi koji se bave moralom to žele da predstave. Ne postoje „moralni proračuni“ koji će nam nepogrešivo govoriti šta treba da radimo kada se stvarnost ne prilagođava našim finim, apstraktnim teorijama. Ovdje ne postoje nikakve druge instance do moralne moći rasuđivanja. Ali da bi moralna moć rasuđivanja funkcionisala, takođe je potrebna i moralna mašta. Moramo biti u stanju da zamislimo situaciju sa drugih tačaka gledišta a ne samo sa sopstvene. A za to je potreban uvid u samog sebe. Moramo znati za šta smo sposobni. Moramo imati znanje o svetu kako bismo znali sa kojim preprekama se moramo suočiti kako bismo realizovali dobrotu. Steći moralnu mudrost podrazumeva izgubiti sopstvenu moralnu nevinost. Otuda ne volim izraze kao što su aštruzam ili ljubaznost – previše su naivni. Sticanje moralne mudrosti podrazumeva uvid u to da je svet nepravedan, da je izuzetno ograničeno šta se može uraditi u vezi s tom nepravdom, ali da je prokleta dužnost pojedinca da bar pokuša.

Hana Arendt opisuje mišljenje kao destruktivnu aktivnost. Ova destruktivnost međutim ima pozitivan cilj, da nas oslobodi okorelih navika u mišljenju. U mišljenju možemo uvek zauzimati otklon od sebe samih i sopstvenih dela. Ona međutim ističe da se mišljenje mora povezati sa moći rasuđivanja. Tek kada donosimo sudove mišljenje se realizuje u svetu. Mišljenje mora imati za cilj da se vrati u svet koji mu je polazna tačka. Cilj mišljenja nije da proizvodi apstraktno znanje, već da nam pruži mogućnost da sudimo – i da promišljeno delamo.

ZA DALJE ČITANJE:

- Cottingham, John: *Philosophy and the Good Life* (Cambridge University Press, 1998).
 Hadot, Pierre: *Philosophy as a Way of Life* (prevod M. Chase) (Blackwell, Oxford, 1995).
 Hadot, Pierre: *What is Ancient Philosophy* (prevod M. Chase) (Harvard University Press, Cambridge MA 1995).

Nehamas, Alexander: *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault* (University of California Press, 1998).
 Wolf, Ursula: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben* (Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999).

POGLAVLJE IX

Beda akademske filozofije

S vremena na vreme čuju se žalbe na račun akademske filozofije, kao da je filozofiju uništilo to što je uopšte postala akademska disciplina. Šopenhauer je tipičan primer za to. On tvrdi da ova „državna“ filozofija čini celokupnu filozofiju „šalom“. To je čudna žalba. Filozofija je u određenom smislu oduvek akademska. Filozofske škole su postojale još u antičko doba. Platon je vodio Akademiju sve do svoje smrti u 80. godini, a ona je opstala 900 godina, sve dok je car Justinijan nije zatvorio 529. n. e. Aristotel je studirao na Platonovoj Akademiji od svoje 17. godine do Platonove smrti 20 godina kasnije, kada je Platonov sestić Speusip preuzeo rukovođenje školom. Aristotel je tada odlučio da osnuje sopstvenu školu, Licej. Ove škole su se mnogo razlikovale od savremenih univerziteta, ali su bile akademske zajednice i filozofija se u njima praktikovala na akademski način. Isto važi i za filozofiju u doba sholastike i nastajanja univerziteta u 13. veku. Većina značajnih filozofa – i savremenih i ranijih – na ovaj ili onaj način su *akademske* filozofi. Čak i mnogi od onih filozofa koji su bili zagriženi antiakademci, poput Kjerkegora ili Ničea, imali su solidno akademsko obrazovanje – da ga nisu imali ne bi mogli napisati svoja dela. Sa izuzetkom nekih predsokratovaca, koji su ipak bili među najobrazovanijim ljudima svog vremena, teško je smisliti neki primer značajnog filozofa bez akademskog obrazovanja, osim Rusoa. Većina njih je takode nešto i predavala na akademskim institucijama. Postoje izuzeci, ali nema ih mnogo a danas ih je manje nego ikad.

Irelevantnost filozofije

Akadska filozofija budi relativno malo interesovanja van sopstvenih krugova, ali to ne znači da ne postoji interesovanje za filozofiju uopšte. Problem je u tome što su velike oblasti akademske filozofije na ivici da same sebe učine irrelevantnim. Paradoksalno, to se dešava u isto vreme kada je interesovanje za filozofiju izvan akademskih krugova neobično veliko. Primamljivo je iskoristiti darvinističku analogiju. Objašnjavamo selekciju određenih bioloških osobina time što one doprinose reproduktivnoj sposobnosti *pojedinačnog* organizma, ali to ne mora nikako da znači da ona doprinosi i sposobnosti preživljavanja vrste. Ako svaka haringa ima tendenciju da pliva ka sredini jata haringi, to je zgodno za pojedinačnu haringu jer je najbolje zaštićena u sredini jata, ali je štetno za grupu ako naide veliki kit koji može pojesti sve odjednom. Analogno tome, specijalizacija i tehnička veština čine pojedinačnog filozofa „plodnijim“ interno u sferi akademske filozofije – jer dobija više mogućnosti da dobije akademska mesta i stoga i studente koji uče da filozofiraju o istim problemima i istim stilom – ali to istovremeno čini filozofsku populaciju kao celinu manje sposobnom za preživljavanje. U današnjoj akademskoj filozofiji težište leži u traganju za rešenjima i novim uglovima gledanja na probleme koji zaokupljaju naše kolege i koji mogu doprineti akademskom napredovanju i priznanju. Izgleda da se eksterna relevantnost ne smatra nekim prioritetom. Profesionalizacija filozofije je doprinela poboljšanju njenog tehničkog kvaliteta, ali ju je isto tako učinila i dosadnijom i sterilnijom.

Da li filozofi danas imaju nekog uticaja izvan vlastite naučne oblasti? To zavisi od toga na koje filozofske tradicije ciljamo. Kontinentalni filozofi igraju određenu ulogu i u javnosti i u akademskoj kulturi. Analitička filozofija uglavnom ima uticaja samo na akademce, tako da se može zamisliti da jedan lingvista čita Kvajna, ali je gotovo nezamislivo da laik to čini. Filozofija nikako nije usamljena u tome što stalno postaje sve nerazumljivija laicima – to važi za većinu naučnih disciplina. Međutim, ja smatram da je to veći problem za humanističke

nauke – između ostalog i filozofiju – nego za prirodne. Ako posmatramo filozofiju kao disciplinu kojoj je cilj i da druge ljude, i one koji nisu filozofi po profesiji, učini promišljenijim, trebalo bi je prenositi na način koji je pristupačan drugima a ne samo akademskim filozofima. To je prema mom mišljenju ključni deo akademske legitimnosti filozofije.

Opravađvanje

Svako istraživanje se mora opravdati. Kao što ističe Knut Erik Traney¹², postoje dva glavna aspekta takvog opravdađvanja: spoljašnji i unutrašnji. Spoljašnji se tiče opravdađvanja pred društvom (postoji očekivanje da se za uložene resurse dobije nešto zauzvat). Unutrašnji se tiče opravdađvanja unutar naučnih krugova (ovde je naročito reč o održivosti i relevantnosti). U današnjoj akademskoj filozofiji fokus je gotovo isključivo na jedan deo aspekta unutrašnjeg opravdađvanja: održivosti. Stavljaja se veliki akcenat na logičku strogost, da smo uzeli u obzir sve zamislive – po mogućstvu i nezamislive – argumente, da smo pokazali znanje o relevantnoj literaturi u datoj oblasti itd. Naravno, takve mere su od ključnog značaja kako bi se obezbedila stručnost. Problem je u tome što su ti kriterijumi postali praktično i jedini. Kriterijum relevantnosti je izgleda pao daleko u zapećak: šta je *poenta* ovog istraživanja? Zašto je ta konkretna tema bitna? Ovde se često navodi kako to nešto već postoji kao tema u akademskoj filozofiji, a kriterijum relevantnosti u istraživanju se jednostavno ispunjava time što se ukazuje na to da učestvujemo u nekoj stručnoj tradiciji kojoj mislimo da možemo nekako doprineti. Kao element unutrašnjeg opravdađvanja ovo je možda i dovoljno, iako je teško uočiti relevantnost spolja.

¹² Knut Erik Tranoy (1918–2012) – norveški filozof, profesor na Univerzitetu u Oslu. Glavni doprinosi su mu u oblasti etike, naročito u medicini i nauci. – Prim. prev.

A šta je sa spoljašnjim opravdavanjem? Ovde se Tranej priključuje onome što naziva efekat dobrobiti istraživanja. Društvo zahteva da se resursi uloženi u istraživanje nekako vrate u obliku efekta dobrobiti. On navodi četiri moguća efekta dobrobiti: (1) tehnologiju, (2) praksu, (3) upozorenja i (4) samostalnost. Tranej malo govori o tome kako bi to humanističke nauke mogle imati ikakav efekat blagostanja podveden pod prve dve tačke. On kaže nešto malo o funkciji upozorenja (učiti iz istorije i slično), ali se u prvom redu priklanja četvrtoj: samorealizaciji. Ovde se Tranej pokazuje kao zagovornik klasičnog humanizma. Humanističke nauke nas uče šta znači biti čovek i na taj način doprinose samorealizaciji nas kao ljudskih bića. Ovde je reč i o očuvanju kulture koja nas je učinila takvima kakvi smo, tako da kroz upoznavanje kulture i prenošenjem te kulture dalje učimo ostatak društva nešto o tome ko smo i zašto smo takvi kakvi smo. Humanističke discipline moraju primarno zadovoljiti spoljašnji kriterijum opravdanja time što će se obratiti publici van sopstvenih naučnih krugova i preneti poruku ko smo i zašto smo takvi kakvi smo. Filozofija je prema mom mišljenju neuspešna kada je u pitanju spoljašnje opravdanje.

Filozofija je i akademska disciplina i opšteljudska pojava. Prema mom mišljenju, spoljašnje opravdanje filozofije u krajnjoj liniji mora ležati u doprinosu ljudskoj dimenziji. Međutim, između ova dva aspekta postoji tenzija. Levinas opisuje savremeno mišljenje kao mišljenje koje se kreće kroz svet bez ljudskih tragova. Mislim da je ovo u velikoj meri razuman opis, jer je većina savremene filozofije izuzetno tehničke i interne prirode. Savremena nauka i njene institucije od svojih zaposlenih uglavnom zahtevaju ekstremnu specijalizaciju. Razvoj je takav da tipičan istraživač zna sve više o sve manjem. Ova tendencija je vrlo aktuelna i u akademskoj filozofiji. Proizvodi se toliko ogromna količina literature o svakoj filozofskoj temi da čovek mora da se specijalizuje ako želi da bude na visini stručnog zadatka. A čak i ako se neko specijalizuje za jednog jedinog filozofa, često je nemoguće pratiti sva najvažnija istraživanja vezana za različite delove filozofije datog filozofa – možda će biti prinuđen da izabere samo jednu temu. Ova tendencija spe-

cijalizacije je u jakom kontrastu sa tradicionalnom slikom filozofije, jer već Platon definiše filozofa kao nekog ko ima pregled celine (*synoptikos*). Takođe, fokusiranje na *metodu* u novijoj filozofiji vodi ka sužavanju, jer se samo ono što se može ispitati datim metodama uopšte i smatra filozofski relevantnim. To je kao da kažemo da treba da proučavamo prirodu uz pomoć mikroskopa i tako previdi da postoje drugi fenomeni koje bi trebalo proučavati teleskopom.

Povlačenje iz javnosti

Akademska filozofija dakle postaje sve internija aktivnost. Akademski filozofi uče studente akademskoj filozofiji, objavljuju članke u akademskim časopisima i drže predavanja na akademskim konferencijama. Sve je to lepo i krasno, ali problem je u tome što oni u toliko maloj meri doprinose – ili uopšte pokušavaju da doprinesu – bilo čemu van internog, akademskog diskursa. U Norveškoj je ova situacija malo bolja nego u nekim drugim zemljama jer se ovde na hiljade studenata svake godine sprema za *examen philosophicum*.¹³ Ovo se mora smatrati bitnim radom na prenošenju znanja. Međutim, problem je u tome što toliko mnogo istraživanja koja se ne odražavaju na gradivo za *examen philosophicum* – a to važi za većinu filozofskih istraživanja koja se sprovode pri našim akademskim institucijama – jedva da ima ikakav odjek među ljudima izvan akademskih krugova.

Objavljivanje radova je na kraju ono što izgleda većina filozofa po struci primarno radi kako bi dobila neku vrstu akademske potvrde – koliko je nečiji rad akademski priznat je uglavnom mnogo bitnije nego da li prenosi neke suštinske ideje. Šta se objavljuje je postalo manje bitno od toga gde se to objavljuje i same činjenice da se nešto objavljuje. Radovi se objavljuju uglavnom u stručnim časopisima sa veoma ograničenim bro-

¹³ *Examen philosophicum*, skraćeno *Ex. phil.* – obavezni uvodni ispit iz filozofije koji u Norveškoj polažu svi brucosi. – *Prim. prev.*

jem čitalaca. Uprkos tome, broj stručnih časopisa je četiri puta veći u prethodnih nekoliko decenija, i toliko mnogo se objavljuje da niko ne bi mogao da postigne da pročita više od fragmenata. Većina članaka koji se objavljuju u takvim časopisima jedva da imaju čitalaca, ali cilj njihovog objavljivanja i nije da budu čitani. Ljudi ne pišu čak ni s tim ciljem da ih čitaju kolege, već kako bi mogli objavljene radove da podnesu na procenu kada na primer konkurišu na novo akademsko radno mesto.

Filozofi su – ili barem bi trebalo da budu – vešti u tome da povlače distinkcije, razjašnjavaju stavove, ukazuju na implikacije različitih stavova, izvlače alternativne načine posmatranja i procenjuju održivost argumenata. Rečju: možemo očekivati da filozofi umeju da rukuju nizom kritičkih alatki. Zato bi trebalo da su pogodni za to da funkcionišu kao intelektualci, a kao intelektualci trebalo bi da se okreću ka javnosti tako što drže javna predavanja, pišu hronike, članke i knjige za širu publiku, daju intervjuue za novine, radio i televiziju. Međutim, današnji filozofi to rade u najmanjoj mogućoj meri. Pomenute kritičke alatke se gotovo isključivo koriste čisto *interno* u samoj akademskoj filozofiji.

Nikada ranije nije bilo toliko ljudi koji su zarađivali hleb svojom nasušni baveći se filozofijom. Istovremeno, filozofija tako obešhrabrujuće malo doprinosi bilo čemu van akademskih krugova. Paradoksalno, to se dešava u trenutku kada je interesovanje za filozofiju van fakulteta veoma veliko. U zemljama engleskog govornog područja oko četrnaest do petnaest hiljada filozofa zaposleno je na univerzitetima i visokim školama. U Norveškoj ta brojka iznosi nešto ispod 200. Koliko njih učestvuje u javnom prostoru izvan akademskih krugova? Većini radove vrednuju kolege – često u vezi sa prijavama za napredovanje u akademskom sistemu – ali jedva da iko iole dopire do ljudi koji nisu njihove kolege i studenti, a nemaju ni ambicije da to učine. To podrazumeva da je ljudska dimenzija – filozofija kao važna pojava za čoveka uopšte – grubo zanemarena.

Meni ovde nije namera da odbijem svaku filozofiju koja je „uska“ i teško pristupačna. Često se mora ući u veoma usko definisane probleme kako bi se razjasnile premise širih. Ponekad

moramo ići veoma komplikovanim obilaznicama kako bismo došli do poente koje su u krajnjoj liniji veoma jednostavne – Kantova filozofija je primer toga. Problem je u tome što je uska, tehnička i nepristupačna filozofija postala gotovo jedina. Izgleda da ona nema nikakav drugi cilj do da obezbedi akademsko napredovanje ili zabavi ljude koji vole da se bave intelektualnom gimnastikom na visokom nivou. Na primer, postoji određena količina logičkog obškurantizma u nastavljanju, između ostalog, Raselovog shvatanja logike kao srži filozofije. Rečenica: „Dečak je pevao.“ se može formalizovati ovako: $\exists x[G(x) \& S(x)]$, a rečenica: „Sadašnji kralj Norveške je ćelav.“ se može formalizovati ovako: $\exists x[Kx \& \forall y(Ky \rightarrow y=x) \& Sx]$. Ovakvim formalizacijama se malo postiže. One uglavnom podrazumevaju samo reformulaciju dobro poznatih problema u neuobičajen jezik. Istina, formalizacija može učiniti neko rezonovanje jasnijim, ali najčešće to neće doprineti nikakvoj povećanoj jasnosti, a ponekad i smeta jer se filozofska opravdanost može sakriti iza zida logičkih formula. Najčešće je primarno dejstvo da se rad učini nepristupačnim za sve druge izuzev izuzetno skromne grupe specijalista. Argumentacija više ne predstavlja alatku za formiranje ideja, već je pre samoj sebi svrha, a „najbolji“ filozof je onaj koji ume da formuliše „najubitačnije“ argumente. Rezultat je rašireno siromaštvo ideja.

Profesionalizacija

Profesionalizacija filozofije je, kao što smo rekli, u suštini dovela do toga da su filozofi postali sofisticiraniji na sve uže i uže načine. Profesionalizacija podržava specijalizaciju, i obrnuto. Filozofi koji se ograničavaju na prilično strogo ograničen deo neke problemske oblasti, deluju „profesionalnije“ od onih koji pokušavaju da rade „sinoptički“, jer je ograničeni ugao gledanja više u skladu sa naučnom praksom drugih predmeta. Stari ideal filozofije da pokuša da sagleda celinu ljudskog znanja je zamenjen specijalizacijom. Primamljivo je reći da je predmet koji je većina nas počela da proučava kako

bismo proširili svoje vidike postao predmet koji ih uglavnom samo sužava. Niče je upozorio na takav razvoj stvari još pre više od sto godina. Još je on uvideo da je obim nauke toliko porastao da je postalo verovatno da će se filozof već kao student specijalizovati da nađe neko težište, usled čega nikada neće dostići pregled koji određuje filozofiju.

Profesionalizacija predmeta podrazumeva da je filozof nešto što čovek može biti u svoje radno vreme – od 9 do 5 – pre nego da mu to bude način života. To je šablon koji je potpuno različit od antičke koncepcije, koja je filozofiju shvatala kao težnju za sopstvenim usavršavanjem. Antički skeptici su živeli svoju skepsu, dok današnji skeptici zatvaraju vrata kancelarije na kraju dana i zaboravljaju na to sve do sledećeg radnog dana. Filozofija koja se praktikuje na univerzitetima se ne bavi time da se neko obrazuje ili formira kao osoba, već da se obučiti za određeni posao. Ovde filozofija dolazi u opasnost. Karl Poper ističe da su pravi filozofski problemi uvek ukorenjeni u problemima izvan filozofije, i da filozofija umire ako ti koreni propadnu. Može se reći da taj proces propadanja sada traje već dosta dugo. Dž. E. Mur je jednom primetio kako se u njemu filozofski problemi ne bude pod uticajem života ili nauke, već pod uticajem nečega što su drugi filozofi rekli o tim temama. U određenom smislu Murova tvrdnja važi za većinu akademskih filozofa – mi raspravljamo o većini problema kojima se bavimo polazeći od nečega što su neki drugi filozofi napisali o tome. Međutim, od ključnog je značaja da filozofija zadrži i pogled uperen u sebe samu. U jednom članku iz 1917. Džon Džui opisuje kako je filozofija izgubila sebe samu i kako sebe samu gura sve bliže aut-liniji. Ipak, on vidi mogućnost za kretnje u suprotnom smeru, kako bi filozofija mogla ozdraviti ako prestane da bude isključivo alatka za obradu *filozofskih problema* i posveti se *ljudskim problemima*. Ili kao što se *Vitgenštajn izrazio: u čemu je poenta studiranja filozofije ako je jedino što iz toga dobijaš to što ćeš biti u stanju da razgovaraš o nekim uskim logičkim problemima a ne pomaže ti u razmišljanju o znatno bitnijim pitanjima svakodnevnog života?*

Zašto studente i „obične“ filozofe toliko privlače filozofi kao što su Kjerkegor, Vitgenštajn i Hajdeger, uprkos tome što ovi filozofi uopšte nisu jednostavni za razumevanje? Ključni deo odgovora je zasigurno to što je za njih filozofija u najvećoj meri egzistencijalno pitanje.

Tema koja prati filozofiju tokom čitave njene istorije – mada se istini za volju javljala u mnogo različitih varijanti – jeste lični identitet. Ova tema proizvodi niz različitih uglova gledanja. To je u početku bilo pitanje egzistencijalnog karaktera: „Ko sam ja?“ U novijoj filozofiji se ovo preoblikovalo u: „Šta je ja?“, dakle šta je to što označavamo zamenicom „ja“? Malo konkretnije, dominira pitanje: „Šta znači ostati ista osoba tokom vremena?“. Ako se često može pomisliti da je savremena filozofija potpuno nemaštovita, potpuno je obrnut slučaj kada je ova tema u pitanju, jer teško da drugde postoje maštovitiji misaoni eksperimenti, sa bezbrojnim varijacijama na teme kao što su presađivanje mozga i slično. Ovi primeri se obrađuju sa zadivljujućom oštromnošću, sa hipersuptilnim distinkcijama itd.

Problem je samo u tome što sve to deluje potpuno irelevantno. Ono što je počelo kao ozbiljno, egzistencijalno pitanje, razvilo se u besmisleni moždanu gimnastiku. Takođe je vredno pomena koliko je ta rasprava intelektualistička. Pretpostavka je da je lični identitet negde duboko u glavi (zato su presađivanja mozga toliko česta u primerima). Šta je sa posledicama koje fizičke povrede mogu imati na nečiji lični identitet – gubitak ruke ili ožiljak na licu? Ili na kraju krajeva izbijanje mnoštva bubuljica u pubertetu? Kada čitam najbolje svetske radove (između ostalog Džona Perija) o ljudskom sopstvu i ličnom identitetu – po vladajućim akademskim standardima – teško mi je da se angažujem oko te materije. Ja sam u početku želeo da pripadam tim specijalno zainteresovanima, ali mi je teško da vidim relevantnost u ovim istraživanjima gde su pojmovi koji se koriste tako tanki, skoncentrisani oko minimalnih uslova koje treba ispuniti da bi se uopšte imao identitet, i nikada se i ne približavaju egzistencijalnoj dimenziji. To su filozofska istraživanja koja se nikada ne približe pitanju zašto toliko mnogo ljudi danas smatraju svoj identitet toliko problematičnim. A ako želimo

da pokrenemo to pitanje, moramo pokrenuti i pitanje kulturne dimenzije ličnog identiteta. Jasnost je lepa i krasna, ali akademska filozofija u velikoj meri gaji pojmove koji su toliko „tanki“ da se zapravo uglavnom ne mogu ni upotrebiti pri radu sa pojmovima. Veliko drvo se ne može poseći skalpelom. Preciznost i jasnost su filozofske vrline, ali kada neka vrлина ode u ekstrem, ona prestaje da biva vrlinom i postaje nešto bliže fetišu.

Kao što smo rekli: ja nisam protivnik akademske filozofije uopšte, i sâm sam filozof akademik. Ova knjiga je komad akademske filozofije. Niko ne očekuje da svi stručni radovi iz fizike ili sociologije budu neposredno pristupačni bilo kojoj osobi bez predznanja – i to se ne može zahtevati ni od svih stručnih filozofskih radova. To ne znači da je u današnjoj akademskoj filozofiji sve u najboljem redu. U svojim logičkim predavanjima Kant navodi dva ekstremna vida pisanja filozofije: „pedanteriju“ i „galantnost“; jedna je kada se u potpunosti posvećujemo interno akademskom i stoga ograničavamo upotrebnu vrednost te filozofije, a druga je kada se u potpunosti posvećujemo opširnom govorenju u društvenim kontekstima, i na taj način ograničavamo njen sadržaj. Kant dalje opisuje kako „pedanterija“ gine u beskorisnom formalizmu, dok „galantnost“ samo želi da ugodí ljudskoj želji za „dubokim mislima“. Njegova primedba protiv obe krajnosti je što nijedna od njih ne doprinosi informisanju u oblasti mišljenja koje je zadatak filozofije. Obe krajnosti su danas prisutnije nego u Kantovo vreme. I obično jačaju jedna drugu: kada akademska filozofija postane previše „pedantna“ ona ostavlja za sobom prazan prostor koji se lako puni prostim dubokomislenostima neozbiljne prirode. To, pak, lako dovodi do toga da se akademska filozofija još više udaljava od sveta koji je okružuje i postaje još više tehnička i formalistička kako bi istakla sopstvenu ozbiljnost.

Pre 2500 godina, filozofija je nastala kao veličanstven projekat sticanja mudrosti o svetu, uvida u dobar život itd. Ako je ikad postojao vek kada je ljudima takav uvid zaista bio potreban, to je bio 20. vek. Ali tada su filozofi uglavnom bili obuzeti drugim stvarima. Ostavili smo iza sebe vek kada je izgubljen na stotine miliona ljudskih života usled ratova, genocida i

mučenja. To je bio vek kada su nam logori smrti nacista i komunisti pokazali jedan aspekt ljudskog zla koji nikada ranije nismo videli. To je bio vek kada je više ljudi nego ikada umrlo od gladi. To je bio vek kada smo prvi put razvili oružje koje bi brzo moglo zatrti sav život na kugli zemaljskoj. Koliko nam je filozofija pomogla da ovo shvatimo – i doprinela tome da se spreči ponavljanje svega ovoga? Izuzetno malo. Neki filozofi su se posvetili tim problemima, ali izgleda da je većina bila znatno više obuzeta naučnom metodologijom, razvojem simbolističke logike i sl. U veku u kom nam je filozofija verovatno trebala više nego ikad, omanula je više nego ikad.

POGLAVLJE X

Nastavak filozofije

Tvrđi se da se naukama bliži kraj jer će uskoro odgovoriti na sva pitanja na koja se uopšte može odgovoriti. Takođe se tvrdi da se filozofija bliži svom kraju jer je uvidela da se na njena pitanja nikada neće moći odgovoriti. Nema mnogo razloga da verujemo da se nekoj od njih zaista bliži kraj. Nauke su ranije, na primer fizika 1890-ih, bile u situacijama kada je izgledalo da će se uskoro okončati. Ali uvek se javljaju nova pitanja i nova otkrića koja zahtevaju nove uglove gledanja, i sve se nastavlja. Kad je filozofija u pitanju, situacija je različita. Filozofija se nastavlja jer ne možemo prestati da postavljamo filozofska pitanja. Najosnovnija filozofska pitanja nisu akademska, već ih pojedinci pokreću iz neophodnosti jer je čovek biće koje ima neki odnos prema sebi samom i svetu koji ga okružuje. To što se na ova pitanja ne mogu dati jednoznačni odgovori ne sprečava mogućnost da se ona ponovo postavljaju, stalno u novim verzijama.

U jednom predavanju o metafizici Kant ukazuje na to da svi oni koji preziru metafiziku imaju sopstvenu metafiziku – jer niko ne može izbeći neko mišljenje o sopstvenoj duši. Onaj ko tvrdi da ne postoji besmrtna duša nije ništa manje metafizičar nego onaj koji tvrdi suprotno. A onaj ko želi da se prema tom pitanju postavi što je ravnodušnije moguće, obavezno će imati niz drugih shvatanja metafizičke prirode, na primer o pravoj prirodi stvarnosti. Ja ovo ne ističem kako bih ismevao antimefizičare, već stoga što za jedan od najvažnijih zadataka filozofije smatram artikulaciju osnovnih metafizičkih shvatanja koja imamo, koja se ne mogu u potpunosti izbeći, i njihovo kritičko vrednovanje. Metafiziku stalno proglašavaju mrtvom, ali ona uvek uspe da se ponovo uzdigne jer pitanja o ličnom identitetu, slobodnoj volji, apstraktnim objektima itd. jednostavno uvek ponovo iskoče i postaju teme razgovora. Razlog tome što meta-

fizika nikada *ne može* potpuno nestati, jeste taj što ona na sebe uzima najopštije probleme koji se mogu zamisliti, a uvek će postojati problemi koji su opštiji od drugih, iako im se priroda može promeniti. A oni koji zauzimaju navodno antimetafizički stav – na primer naturalizam – metafizičari su isto koliko i svi drugi, jer ovi stavovi i sami počivaju na metafizičkim premisama i imaju metafizičke implikacije. Metafizika nije nešto čega se tek tako možemo rešiti, kao što se možemo rešiti zabluda.

Mnogi filozofi sanjaju o tome da se filozofija može završiti. Adorno piše da će filozofija sama od sebe nestati u savršenom društvu. U pitanju je san o stanju u kom frustracija iz koje filozofija izvire više ne postoji. Vitgenštajn piše da je jasnost kojoj filozofija teži jasnost koja treba da učini da filozofski problemi nestanu u potpunosti, tako da ljudi pronađu mir i prestanu da filozofiraju. Vitgenštajn je „antičkiji“ filozof nego što je verovatno i sam bio svestan. Za stoike je cilj filozofije bio duševni mir (*ataraxia*) i unutrašnja sloboda (*autarkeia*). Vitgenštajnova terapijska filozofija u suštini nije toliko radikalno nova. Kada piše da je cilj filozofije da unese „mir u misli“, to je u suštini vraćanje viđenju filozofije kakvo je postojalo pre nekoliko hiljada godina. Vitgenštajn nikada nije dosegao ovu jasnost i stoga nikada nije postigao taj ključni mir. Poslednji zapisi u delu *O izvesnosti* su uneti samo dva dana pre nego što je umro krajem aprila 1951. Levinas je tvrdio da je najbolje kod filozofije to što ne uspeva. Time što ne uspeva, ona čuva svoju otvorenost. A Vitgenštajn je bio filozof koji je otvorenost sačuvao do samog kraja.

Osećamo kako nas vuče dubina, ono što nam naizgled pruža potpuno razumevanje stvarnosti i čini da nam sve postane jasno. A onda razočaranje biva utoliko veće kada filozof pokuša da spali metafizičke kule od karata. Dobio sam pismo od nekoga ko je pročitao moju *Filozofiju dosade*. Knjiga mu se sviđala, ali je napisao i sledeće: „Ali jedna stvar mi je bila gotovo neoprostiva. Dok sam čitao poglavlje o Hajdegeru iz strane u stranu sam postajao sve srećniji i srećniji – takoreći sam postajao sve više i više nalik nekom hrišćanskom mistiku najbolje vrste – mislim da je to nešto najbolje što sam pročitao od ko

zna kad – ali onda sam došao do 136. strane gde ste odjednom i bez jasnog upozorenja prosuli kofu koju ste upravo bili napunili svetlošću...“. Ja sam dobio više sličnih žalbi na to da su moje knjige negativne i kritičke, što znači da se ja uglavnom ograničavam na to da pišem kako *ne treba* nešto posmatrati, pre nego kako treba. Ova primedba je razumljiva: ljudi žele pozitivan do-prinos razumevanju neke teme. Međutim, taj pretežno kritički ugao posmatranja je ukorenjen u mom shvatanju zadatka filozofije. Mogu da shvatim žalbu – želimo nešto više, neku teoriju ili slično, koja nam može pružiti uvid u nešto više ili dublje. Ali ja ne verujem da nam filozofija može pružiti takve uvide. Filozofiju posmatram više kao refleksivnu nego kao produktivnu.

Sređivanje nereda koji pravimo dok razmišljamo o svetu je stalna aktivnost. A taj nered će verovatno rasti u vremenima kao što je naše, obeleženo time što se sve vrlo brzo menja. Problem je u tome što filozofija često stvara još više nereda. Berkli je tvrdio da filozofi uglavnom samo kovitlaju prašinu pa se onda žale kako ne mogu ništa da vide. A teško je ne složiti se sa tim. Ipak, to se mora nastaviti – jer ne možemo prestati.

Kada se neki filozofski projekat uruši, može delovati kao da je filozofija uopšte u ruševinama. Ali filozofija je ta koja dokazuje urušavanje i filozofija opipava put dalje. Da li je filozofija napredovala za 2500 godina? Na to nije toliko jednostavno odgovoriti. Očigledno je da se razvijala, kretala se sa jedne polazne tačke i postala sofisticiranija. Ali ako napredovati znači približiti se nekom cilju, onda je sumnjivo da li možemo potvrdno odgovoriti. Dok jedni tvrde da je filozofija, shvaćena kao pokušaj da se odgovori na tradicionalna pitanja, došla do svog kraja, najočigledniji odgovor je da ne prestajemo da postavljamo pitanja i dalje napipavamo odgovore. Filozofija je u principu beskonačna i ona time podseća na Sizifov posao. Ali u svom najsvetlijem ruhu ona je Sizifov posao koji pruža čudesno zadovoljstvo.