

Za razliku od ovih ideja, mada su im često integralni deo, postoje i ideje koje bi se mogle opisati kao filosofski kardinalne ideje. Naime, logičko razjašnjavanje ovih ideja vodi neposredno razmrsivanju nekog složenog, zamršenog čvora međusobno povezanih ideja. Kad se iscrtaju i ove ključne ideje, geografija čitavog regiona određena je bar u jednoj skici. Ne možemo dati nikakav opšti ključ za predskazivanje koje će se ideje pokazati da imaju ovu katalitičku moć. Otkrivanje ove katalitičke moći je privilegija filosofskog genija.

(1945)

S engleskog prevela: Mirjana Đukić

Friedrich Waismann

KAKO SHVATAM FILOSOFIJU

1. Šta je filosofija? Ne znam, niti kao odgovor mogu da ponudim neki skup formula. Čim sam seo da razmišljam o tom pitanju, obasulo me toliko mnogo ideja koje se međusobno prepliću, da ne mogu sve da ih uzmem u obzir. Mogu samo da pokušam, prilično neadekvatno, da u nekoliko crta skiciram kakav mi izgleda položaj te oblasti, sledeći neke pravce mišljenja, ne izlažući nikakav logički strog argument.

Lakše je, možda, reći šta filosofija nije nego šta ona jeste. Prva stvar koju onda želim da kažem jeste da je filosofija, kako se njome danas bave, vrlo različita od nauke; i to u tri vida: u filosofiji ne postoje dokazi; ne postoje teoreme; i ne postoje pitanja koja mogu da se reše sa Da ili Ne. Rekavši da ne postoje dokazi nisam mislio da kažem da ne postoje argumenti. Argumenata sigurno ima, i vrsni filosofi se prepoznaju po originalnosti njihovih argumenata; samo što ovi ne funkcionišu na isti način kao u matematici ili naukama.

Ima mnogo stvari koje ne mogu da se dokažu: postojanje materijalnih objekata, svesti drugih ljudi, kao uostalom i spoljnog sveta, valjanost indukcije, itd. Prošla su ta vremena kada su filosofi pokušavali da dokažu sve i svašta: da je duša besmrtna, da je ovo najbolji od svih mogućih svetova i ostalo, ili da pobiju, »neoborivim« argumentima i

sa zadovoljstvom, materijalizam, pozitivizam, i šta sve ne. Dokaz, pobijanje — te reči u filosofiji izumiru, mada je G. E. Moore ipak »dokazao« zbumjenom svetu da ovaj postoji. Šta da se kaže na to — osim, možda, da je on u očima Gospoda veliki dokazivač?

Ali, može li biti *dokazano* da u filosofiji ne postoje dokazi? Ne; jer, da spomenemo samo to, takav dokaz, i kada bi bio moguć, samim svojim postojanjem utvrdio bi ono što je trebalo da pobije. Ali zašto bismo pretpostavili da filosof ima tako nizak koeficijent inteligencije da nije u stanju da bude poučen prošlošću? Baš kao što je stalni neuspeh pokušajā da se konstruiše *perpetuum mobile* na kraju doveo do nečeg pozitivnog u fizici, tako nas i naporu da se konstruiše neki filosofski »sistem«, koji su trajali vekovima i tek od nedavno izlaze iz mode, nečemu uče. To je, mislim, delimično razlog koji današnje filosofe odvraća od toga da svoje ideje smeste u deduktivne kalupe — u velikom Spinozinom stilu.

Ono što želim da pokažem u ovom članku je da je sasvim pogrešno gledati na filosofiju kao da je ona imala za cilj da nam pruži teoreme, ali to, na žalost, nije uspela. Čitava koncepcija se menja kada shvatimo da je ono što zaokuplja filosofe nešto različito od toga — to nije ni otkrivanje novih iskaza, ni pobijanje lažnih iskaza, ni njihovo provjeravanje i ponovno proveravanje, kao što to čine naučnici. Jer, da spomenemo samo to, dokazi zahtevaju premise. Kad god su se u prošlosti postavile takve premise, čak i kao pokušaji, one su se u raspravi odmah dovodile u pitanje i premeštale na dublji nivo. Tamo gde nema dokaza nema ni teorema. (Napraviti liste iskaza koje su Platon ili Kant »dokazali« — to je zabava koja se posebno preporučuje.) Ipak, mislim da neuspeh pokušaja da se ustanovi nekakav euklidovski sistem filosofije koji se temelji na odgovarajućim »aksiomima« nije ni puka slučajnost ni skandal, već je duboko zasnovan u prirodi filosofije.

Ipak, postoje pitanja (i argumenti). Zaista, filosof je čovek koji oseća tako reći skrivene pukotine u zgradama naših pojmovova tamo gde drugi vide samo ravan put uobičajenog ispred sebe.

Pitanja ali ne odgovori? Zaista čudno. Kada ih, međutim, izbliza pogledamo, to nam može izgledati manje neobično. Uzmimo dva čuvena primera: Ahila i kornjaču, i iznenadenost sv. Avgustina kada se suočio sa činjenicom pamćenja. On je zapanjen, ne onim što pamćenje može da postigne, već time što takva stvar kao što je pamćenje uopšte postoji. Čulni utisak, recimo miris ili ukus, iskrne pred nama i iščezne. U jednom trenutku je ovde, a u sledećem je već nestao. Ali posle njegove smrti njegove blede kopije su smeštene u dvoranama pamćenja. Odatle ih mogu izvući napolje kada i onoliko često koliko to želim, slične, a ipak čudno različite od originala — različite po tome što nisu propadljive kao trenutni utisci: ono što je prolazno zaustavljen je i postiglo je trajnost. Ali ko može da kaže kako dolazi do tih promena?

Ovde sama činjenica pamćenja izgleda tajanstvena na poseban način, što nije slučaj sa običnim pitanjima kojima se traži obaveštenje; i, *naravno*, to nije pitanje o činjenicama. Šta je to?

Od Platona do Schopenhauera filosofi su se slagali da je izvor njihovog filosofiranja u čuđenju. Povod za to nije ništa tajanstveno ni izuzetno, nego baš one stvari sa kojima smo neposredno suočeni: pamćenje, kretanje, opšti pojmovi. (Platon: Šta znači 'konj'? Jednog jedinog pojedinačnog konja? Ne, jer se ta reč može odnositi na *bilo kojeg* konja; *sve* konje, celokupnū klasu? Ne, jer možemo govoriti o ovom ili onom konju. Ali ako ta reč ne znači ni pojedinačnog konja, ni sve konje, šta onda *doista* znači?) Idealist je pogoden upravo na isti način kada dođe na pomisao da on, Šopenhauerovim rečima rečeno, »nema nikakvo znanje o suncu, već samo o oku koje vidi sunce, i nikakvo znanje o zemljama, već samo o ruci koja oseća zemlju«. Da li je

moguće da nam baš ništa nije poznato osim naše sopstvene svesti?

Kada se posmatraju takva pitanja duhovno oko kao da se zamagljuje, i kao da sve, čak i ono što bi trebalo da bude savršeno jasno, postaje čudno zagonetno i neuobičajeno. Možda bi se pokazalo ono što je, izgleda, svojstveno tim pitanjima kada bi se reklo da ona nisu u tolikoj meri pitanja koliko znaci duboke nelagodnosti duha. Za trenutak se postavite u ono stanje duha u kojem je bio Avgustin kada je pitao: Kako je moguće meriti vreme? Vreme se sastoji od prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Prošlost ne može biti izmerena, ona je prošla; budućnost ne može biti izmerena, ona još nije ovde; a sadašnjost ne može biti izmerena jer ona nema opsega. Avgustin je svakako znao na koji način je vreme merljivo i to ga se nije ticalo. Ono što ga je zbunjivalo bilo je to kako je *moguće* meriti vreme, kada se vidi da prošli čas ne može biti premešten i postavljen pored sadašnjeg časa radi poređenja. Ili, posmatrano na ovaj način: ono što je izmereno je u prošlosti, a merenje je u sadašnjosti — kako to može da bude?

Filosof, zamišljen nad nekim od takvih pitanja, ostavlja utisak duboko uznenirenog čoveka. On izgleda kao da se napreže da dokući nešto što nadmašuje njegove moći. Reči pomoću kojih se takvo pitanje izražava ne iznose sasvim na videlo ono o čemu se tu zaista radi, a to možda podesnije može da se opiše kao uzmicanje pred nerazumljivim. Ako vam se na ravnoj železničkoj pruzi iznenada ukaže stanica koju ste upravo ostavili iza sebe, biće to užas praćen možda laganom vrtoglavicom. Upravo tako se oseća filosof kada kaže себi: »Naravno da vreme može da se meri; ali *kako može?*«. To je kao da je on do sada bezbrižno prelazio preko tih teškoća a sada ih, odjedanput, primećuje i pita se zabrinuto: »Ali *kako* to može da bude?«. Takva pitanja postavljamo jedino onda kada nas same činjenice zbunjuju, kada nam se nešto u vezi sa njima čini naopako.

Kant je, mislim, morao osetiti tako nešto kada je iznenada zaključio da je postojanje geometrije zagonetka. Tu imamo iskaze jasne i prozirne kako se samo to može poželeti, a koji, izgleda, prethode svakom iskustvu; istovremeno, oni su čudesno primenjivi na realni svet. Kako je to moguće? Može li duh, nepotpomognut iskustvom, na neki opskuran način stvarno dokučiti svojstva realnih stvari? Posmatrana na ovaj način, geometrija počinje da deluje uz nemirujuće.

Svi mi imamo trenutke kada nas nešto sasvim obično iznenada pogoda kao neobično — na primer, kada nam se vreme učini čudnovatim. Ne dešava se da smo često u takvom stanju duha, ali u izvesnim prilikama, kada stvari posmatramo na određeni način, neočekivano, one kao da se volšebno menjaju: ukočeno nas gledaju sa zbunjujućim izrazom, i mi počinjemo da se pitamo da li je moguće da su to one stvari koje smo poznavali celog svog života.

»Vreme teče«, kažemo — prirodan i bezazlen izraz, a ipak, on u sebi krije opasnost. Ono, Newtonovim rečima, teče »ujednačeno«, ravnomerno. Šta to može da znači? Kada se nešto kreće ono se kreće određenom brzinom (a brzina znači: mera promene u vremenu). Pitati kojom se brzinom kreće vreme, to jest pitati koliko brzo se vreme menja u vremenu, znači pitati ono što ne može biti pitano. Ono isto tako teče, opet Newtonovim rečima, »bez odnosa prema bilo čemu spoljašnjem«. Kako to da zamislimo? Da li vreme teče bez obzira na ono što se događa u svetu? Da li bi ono teklo čak i ako bi se sve na nebesima i na zemlji iznenada zaustavilo, kao što je Schopenhauer verovao? Jer ako ne bi, rekao je on, vreme bi se moralо zaustaviti sa zaustavljanjem sata i kretati sa kretanjem sata. Kako je to čudno: vreme teče istom merom, a ipak bez brzine; pa možda čak i bez ičeg što bi se u njemu pojavilo. Taj izraz zbunjuje na jedan drugi način. Neko bi mogao da kaže: »Ja nikada ne mogu da uhvatim sebe kako se nalazim u prošlosti ili u budućnosti;

kada god mislim ili opažam ili izgovaram reč 'sada', ja sam u sadašnjosti; prema tome, ja sam *uvek* u sadašnjosti. Onaj ko to govori može misliti o sadašnjem trenutku kao o tobožnjem mostu sa kojeg gleda dole na »reku vremena«. Vreme klizi dole ispod mosta, ali »sada« ne učestvuje u pokretu. Ono što je bilo budućnost prelazi u sadašnjost (upravo je ispod mosta), a onda u prošlost, dok je posmtrač, *ego* ili »ja«, uvek u sadašnjosti. »Vreme teče kroz 'sada'« je metafora koja mu može izgledati vrlo izražajna. Da, to zvuči dobro — sve dok on iznenada ne dode k sebi i, trgnuvši se, shvati: »Ali, naravno, trenutak leti?« (Pitanje: Kako da uspete da izgubite vreme? Odgovor: Na taj način, na primer, što čete, zatvorenih očiju, ili piljeći u prazno, pokušati da uhvatite sadašnji trenutak kako promiče.) On može sada početi drukčije da gleda na stvari. On vidi sebe kako napreduje kroz vreme prema budućnosti, a sa tim ide sugestija da je on aktivan, baš kao što nekom drugom prilikom može videti sebe nošenog naniže strujom, hteo on to ili ne. On može da se pita: »Šta je tačno to što se kreće — događaji u vremenu ili sadašnji trenutak?« U prvom slučaju njemu se čini kao da se vreme kreće, dok on stoji; u drugom slučaju — kao da se on kreće kroz vreme. »O čemu se zapravo radi?«, može da kaže on glasom punim sumnje. »Jesam li ja uvek u sadašnjosti? Da li mi sadašnjost uvek izmije?« Oboje na izvestan način zvuči tačno; ali i protivreči jedno drugom. A opet, ima li smisla pitati: »U kojem vremenu je sadašnji trenutak?« Bez sumnje — da; ali kako može imati smisla ako je to »sada« utvrđena tačka čijim određivanjem vreme ma kojeg događaja u krajnjoj liniji dobija svoj smisao?

Tako se on nagnje čas tamo čas amo: »Ja sam uvek u sadašnjosti, a ona mi ipak klizi kroz prste; ja idem napred kroz vreme — ne, nošen sam strujom.« On upotrebljava različite slike od kojih je svaka na svoj način primerena situaciji; ipak, kada pokuša da ih obe odjednom primeni, one se sukob-

javaju. »Kako je vreme neobična stvar«, može da kaže samom sebi sa zbumjenim izrazom na licu, »i šta je ono na kraju krajeva?« — očekujući, ili možda napolna očekujući, da će mu odgovor otkriti skrivenu suštinu vremena. Ispod intelektualnog nalaze se dublji slojevi nelagodnosti — užas pred neumitnim prolaskom vremena, sa svim razmišljanjima o životu koja nam se time nameću. Sada sve te sumnje koje nas brinu nalaze svoje mesto u pitanju: »Šta je vreme?« (*En passant*, to je nagoveštaj da jedan odgovor nikada neće biti dovoljan — nikada nas neće oslobođiti svih tih sumnji koje se ponovo javljaju na različitim nivoima, a ipak se izražavaju rečima istog oblika.)

Pošto svi znamo šta je vreme, a opet ne možemo da kažemo šta je ono, ono izgleda zagonetno; i upravo zbog svoje neuvhvatljivosti privlači našu maštu. Što više gledamo u njega, to smo više zbumjeni: izgleda nam da je opterećeno paradoksima. »Šta je vreme? Šta je to što je napravljeno od kretanja, samo bez ičeg što se kreće?« — (Schopenhauer). Kako je čudna pomisao da se ono može obuzdati! »Ja imam ovde u svojim rukama najsnažniju, najzagonetniju, najprolazniju od svih suština — Vreme.« — (Logan Persall Smith o jednom peščaniku). Za Shelleya to je jedno »neizmersko more! čiji su talasi godine«, za Prousta to je jedna »poplava bez obala« — na kraju, zašto da ne ostavimo nešto i za čitaoca?

Ali zar odgovor na ono što nas zbumjuje ne leži u imeničkom obliku »vreme«? To što imamo pojam otelotvoren u obliku imenice gotovo neodoljivo nas izaziva da tražimo ono »čega je ona ime«. Pokušavamo da uhvatimo senke koje baca neprozirnost govora. Pogrešna analogija koju su upili oblici našeg jezika proizvodi duševnu nelagodnost (a osećanje te nelagodnosti, kada se odnosi na jezik, duboko). »Svi zvuci, sve boje... evociraju neodređena, a ipak precizna osećanja, ili — kao što sam ja sklon da mislim — prizivaju među nas neke vantelesne sna-

ge čiji hod po našim srcima zovemo osećanjima.« — (W. B. Yeats).

A ipak, odgovor je prozaičan: ne pitaj šta je vreme, nego kako se *reč* »vreme« upotrebljava. To je lakše reći nego učiniti; jer ako filozof ispravlja način na koji upotrebljavamo jezik, obični jezik ima, da kažemo zajedno sa Lichtenbergom, »tu prednost da poseduje deklinacije«, i tako obnavlja svoj uticaj nad njim mameći ga u lov na senke. Možda mogućnost takve interpretacije potpuno nestaje jedino ako se okrenemo ka jezicima sa veoma različitom gramatičkom strukturuom. »Vrlo je verovatno da će filozofi unutar Uralsko-Altajske jezičke oblasti (gde je pojam subjekta razvijen u najmanjoj meri) gledati 'na svet' na drugi način i naći se na putevima mišljenja različitim od onih kod Indo-Evropljana ili Muslimana.« — (Nietzsche).

2. Može biti dobro da se na ovom mestu podsetimo da reči »pitanje« i »odgovor«, »problem« i »rešenje« nisu uvek upotrebljavane u njihovom najobičnijem smislu. Sasvim je očigledno da često moramo učiniti nešto sasvim različito da bismo pronašli izlaz iz neke teškoće. Neki politički problem je rešiv pomoću usvajanja izvesnog pravca delanja, problemi romanopisca rešivi su, možda, pronalaženjem postupaka za prikazivanje najskrivenijih misli i osećanja njihovih ličnosti; postoji slikarев problem kako da na platnu sugerira dubinu ili kretanje, stilistički problem izražavanja nečeg što još nije potpuno prihvaćeno, što još nije pretvoreno u kliše; postoji hiljadu pitanja tehnologije na koja se može odgovoriti ne otkrićem neke istine, već praktičnim dostignućem; i, naravno, postoji »društveno pitanje«. U filozofiji pravi problem nije u nalaženju odgovora na dato pitanje nego u nalaženju njegovog smisla.

Da bismo videli u čemu se sastoji »rešenje« takvog »problema«, počnimo sa Ahilom, koji, prema Zenonu, i dan danas juri kornjaču. Prepostavimo da Ahil trči duplo brže od kornjače. Ako kornjača krene iz 1, Ahil treba uzastopno da pređe 1,

$\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8} \dots$; taj niz je beskonačan; tako on nikada ne može stići kornjaču. »Besmislica!« (glas matematičara), »zbir beskonačnog niza je konačan, naime 2, i to rešava stvar«. Iako savršeno tačna, ta primedba ne postiže svoj cilj. Ona ne otupljuje oštricu zagonetke, naime, uznemirujuća pomisao da, ma koliko daleko odmičemo u nizu, uvek postoji sledeći član, tako da se prednost koju kornjača ima na putu, mada ona prirodno postaje sve manja i manja, ipak nikada ne gubi: *ne može* biti trenutka u kojem je ona strogo uzev nula. Ja mislim da je baš *to* obeležje ovog slučaja ono što ne razumeamo i što nas dovodi u zbrku.

Ali pogledajmo to ovako. Ako prepostavimo da primenjujemo istu vrstu argumenta na minute, onda ćemo argumente morati da izlažemo na sledeći način: Pre nego što se minut završi mora proteći prva njegova polovina, zatim njegova četvrtina, njegova osmina, itd. *ad infinitum*. Pošto je to beskonačan proces, minut nikada ne može da se završi. Čim imamo argument u ovom obliku, greška nam pada u oči: mi smo pobrkali dva smisla reči »nikada«, jedan vremenski i jedan ne-vremenski. Iako je sasvim ispravno reći da niz $1, \frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \dots$ nikada ne završava, taj smisao reći »nikada« nije ni u kakvoj vezi sa vremenom. Sve što to znači jeste da nema poslednjeg člana u nizu ili, što se svodi na isto, da za ma koji član, bez obzira na njegovu udaljenost u nizu, sledbenik može biti konstruisan u skladu sa prostim pravilom »prepolovi ga«: to je ono što se ovde podrazumeva pod »nikada«; međutim, kada na primer kažemo da čovek nikada neće naći nešto čime bi sprečio smrt, »nikada« je upotrebljeno u smislu »ni u koje vreme«. Jasno je da matematičko tvrđenje koje se tiče mogućnosti nastavljanja niza stvaranjem novih članova u skladu sa pravilom, ne iskazuje ništa o stvarnim pojavama u vremenu. Greška zaista treba da bude očigledna: rekavši da, pošto se početak progresivno smanjuje, a ipak nikada ne može da se izgubi, Ahil nikada ne može da stigne kornjaču, mi

naglo prelazimo sa matematičkog, *ne-vremenskog*, na vremenski smisao. Kada bi u našem jeziku postojale dve različite reči da obeleže ta dva smisla, do zbrke nikada ne bi došlo i svet bi bio siromašniji za jedan od njegovih najprivlačnijih paradoxsa. Ali ista reč je, očigledno, upotrebljena u različitim značenjima. Rezultat: nešto kao mađioničarski trik. Dok je naša pažnja odvraćena, dok smo našim »duhovnim okom« usredsređeni na to kako Ahil, svakim velikim skokom smanjujući razdaljinu od kornjače, žuri napred, jedan smisao je tako bezazleno podmetnut umesto drugog da to i ne primećujemo.

Ovaj način iznošenja greške na videlo je dobar i onda kada je drugi ključni termin upotrebljen da se prikaže zagonetka. Pošto će »uvek« postojati sledeći član u nizu, tj. sledeći korak u shemi deobe trkačke staze (pri čemu reč »uvek« izgleda isto tako besprekorna i nevina), mi spremno upadamo u klopku zaključujući da će kornjača »uvek« biti ispred Ahila, da će je on večno progoniti.

Ima mnogo načina da se zbunimo: postoji opsesivna sumnja u to da li ikada mogu znati da drugi ljudi imaju doživljaje, da vide, čuju i osećaju kao ja. Mogu li biti siguran da me pamćenje redovno ne obmanjuje? Da li zaista postoje i materijalni objekti, a ne samo čulni utisci »od« njih? Postoji nelagodnost slična sumnji kada se pitamo koju vrstu bića poseduju brojevi. Postoji strepnja slična sumnji kada se pitamo da li smo zaista slobodni. Ta sumnja je poprimila mnoge različite oblike od kojih će jedan izdvojiti za razmatranje — a to je pitanje da li nas zakon isključenja trećeg, kada se on odnosi na tvrdnje u budućem vremenu, prisiljava na neku vrstu logičke Predodređenosti. Tipičan argument je ovaj: Ako je istina sada da će ja nešto učiniti sutra, recimo skočiti u Temzu, onda, koliko god se snažno opirao, mlatio rukama i nogama kao ludak, ja neću moći da ne skočim u vodu kada dođe vreme za to; dok, ako je to predviđanje sada pogrešno, onda, ma kakav napor da učinim,

koliko god puta sebe da bodrim i pripremam, gledam u vodu i kažem sebi: »Jedan, dva, tri...«, neću moći da skočim. Ipak, da je samo predskazanje ili istinito ili lažno nužna je istina, što se tvrdi zakonom isključenja trećeg. Iz ovoga izgleda da sledi iznenadjući zaključak da je već sada odlučeno šta će raditi sutra, da je u stvari čitava budućnost na neki način utvrđena, logički predodređena. Ma šta da uradim i ma koju odluku da donesem, ja se samo krećem unapred jasno obeleženim putevima koji me vode onome što mi je suđeno. Svi smo mi, u stvari, marionete. Ako nismo spremni da u to poverujemo, onda nam je — a ima tračak nade u tom »onda« — otvorena jedna druga mogućnost. Kada se radi o tvrđenjima te vrste, treba samo da odustanemo od zakona isključenja trećeg, i sa njim od valjanosti obične logike, i sve će biti u redu. Opisi onoga što će se dogoditi nisu ni istiniti ni lažni u sadašnjem trenutku. (Ovakav argument je u stvari izneo Łukasiewicz u prilog troivalentne logike, koja pored »istinitog« i »lažnog« sadrži i »moguće« kao treću istinosnu vrednost.¹

Izlaz iz teškoće je prilično jasan. Onaj ko postavlja pitanje je upao u grešku tolikih filosofa: dao je odgovor pre nego što je zastao da razmotri pitanje. Jer, da li mu je jasno šta on pita? On izgleda prepostavlja da je tvrdnja koja se odnosi na događaj u budućnosti neodređena u sadašnjosti, naime ni istinita ni lažna, ali da kada se događaj odigra tvrdnja dolazi u neku vrstu novog stanja koje se sastoji u tome da je istinita. Ali kako ćemo da zamislimo promenu od »neodređen« na »istinit«? Je li ona nagla ili postepena? U kojem trenutku tvrdnja: »Sutra će padati kiša« počinje da biva istinita? Kada padne prva kap na zemlju? A, pod prepostavkom da neće padati kiša, kada će tvrdnja početi da biva lažna? Na samom kraju dana, tačno u ponoć? Pod prepostavkom da se događaj *odigrao*, da tvrdnja *jeste* istinita, da li će

¹ Uporedi sa *Polish Logic 1920–39*, Storrs McCall ed., Oxford, 1967, članci I, II i III (prim. ured. Waismannovih dela R. Harréa).

ona ostati takva za uvek? Ako hoće, na koji način? Da li ona ostaje neprekidno istinita, u svakom trenutku dana i noći? Čak i onda kada ne bi bilo nikoga i da pomisli na nju? Ili je istinita samo u trenucima kada se misli na nju? U tom slučaju, koliko dugo ona ostaje istinita? Dok traje misao? Ne bismo znali kako da odgovorimo na ova pitanja; to nije zbog nekog posebnog neznanja ili naše gluposti, nego zbog činjenice da nešto nije u redu sa načinom na koji se reči »istinito« i »lažno« ovde upotrebljavaju.

Ako kažem: »Istina je da sam bio u Američki«, ja kažem da sam bio u Americi i ništa više. To što ja, izgovarajući reči »Istina je da...«, uzimam na sebe odgovornost, nešto je drugo i ne tiče se ovog argumenta. Radi se o tome da iskazom koji počinje rečima »Istina je da« ja ne *dodajem* ništa činjeničnoj informaciji koju vam dajem. Reći da je nešto istinito ne znači *učiniti* ga istinitim: radi poređenja, uzmimo kriminalca koji laže na sudu, a svaki put kada kaže neku laž uverava nas sa rukom na srcu da govori istinu.

Ono što je karakteristično za upotrebu reči »istinito« i »lažno«, i što je branilac logičkog determinizma propustio da primeti, jeste ovo: Iako je sigurno da »To je istinito« i »To je lažno« imaju snagu tvrđenja i poricanja, oni nisu opisni izrazi. Pretpostavimo da neko kaže: »Istinito je da će sunce sutra izići«. Sve što to znači jeste da će sunce sutra izići: on nas nije počastio nekim dodatnim opisom istinitosti onoga što je rekao. Ali ako pretpostavimo da je on umesto toga rekao: »Istinito je *sada* da će sunce sutra izići«, to bi se svelo na nešto kao: »Sunce će izići sutra *sada*«, što je besmislica. Pitati, kao što to čini neko ko postavlja zagonetke, »Da li je istinito ili lažno *sada* da će se to-i-to dogoditi u budućnosti?«, ne znači postaviti onu vrstu pitanja na koju može da se da neki odgovor koji *jeste* odgovor.

Time se rasvjetjava i ono što je, prilično svečano, bilo nazvano »bezvremenošću istine«. Radi se

o tome da izraz »istinito je da...« ne dopušta dodavanje datuma. Reći za iskaz kao što je »Dijamant je čist ugljenik« da je istinit na Badnje veče bilo bi isto tako loš vic kao kada bi se reklo da je on istinit u Parizu a ne u Timbuktu. (To ne znači da mi u izvesnim okolnostima ne možemo reći: »Da, to je bilo istinito u to doba«, pošto ovo može da bude jasno parafrazirano bez upotrebe reči »istinito«.)

Počinje da izgleda nešto manje paradoksalno reći da filozof, kada želi da se reši nekog pitanja, ne sme da učini samo jedno: da na njega dâ odgovor. Filosofsko pitanje se ne rešava: ono se razrešava. A u čemu se sastoji to »razrešavanje«? U tome da se značenje reči upotrebljenih pri postavljanju pitanja nama učini tako jasnim da se oslobođimo činî koje ono baca na nas. Zbrka može da se otkloni kada se u svest prizovu ili upotreba jezika ili — u onoj meri u kojoj ta upotreba može da se iskrstališe u pravila — pravila: u tom slučaju reč je o zbrci oko upotrebe jezika, ili zbrci oko pravila. To je tačka u kojoj se sastaju filozofija i gramatika.

Postoji još jedna stvar koju treba razjasniti. Kada za neku datu tvrdnju, na primer za »Pada kiša«, kažemo da je istinita, teško možemo izbeći utisku da govorimo nešto »o« tvrđenju, naime da ono ima svojstvo istinitosti. Izgleda onda da takvim iskazom kažemo više od onog što je prvobitno bilo tvrđeno, naime od toga da pada kiša i da je to tvrđenje istinito. Ovo, međutim, vodi neobičnim posledicama. Jer, u kom smislu se time kaže nešto više? Razmotrimo najpre pod kojim okolnostima bi za dva data iskaza bilo umesno reći da jedan kaže »više« nego drugi. »Ovo je crveno« kaže više nego »Ovo je obojeno« iz očiglednog razloga što iz prvog tvrđenja svako može da zaključi drugo, ali obrnuto niko ne može; slično, »Danas je utorak« kaže više nego »Danas je dan u nedelji«. Dakle, naimeće nam se kriterij da, ako su data dva iskaza *p* i *q*, *p* kaže više nego *q* ako je $\sim p \& q$ smisleno, a *p* & $\sim q$ protivrečno. Od onoga ko zastupa gle-

dište da »*p* je istinito« kaže više nego *p* (a *p*, na primer, stoji umesto »Pada kiša«), sada sme da se zahteva da objasni šta on pod tim podrazumeva. Da li on reč »više« upotrebljava u smislu koji je upravo objašnjen? Ako je to slučaj, sledi neobična posledica da tvrdjenje konjunkcije $\sim p \& p$, tj. u našem slučaju »Nije istinito da pada kiša i pada kiša«, mora imati smisla. Pošto je očigledno da to nije ono što je on imao na umu, šta on onda misli? Mi mu ne protivrečimo; mi ga samo podsećamo na to kako je on redovno do sada, tj. u nefilosofskim kontekstima, upotrebljavao te reči, a zatim ukazujemo na to da ga, ako još uvek želi da ih upotrebljava u tom smislu, ono što je on želeo da kaže vodi u absurd. Navodimo ga da postane svestan svoje sopstvene prakse; i to je sve što mi radimo. Mi se uzdržavamo od bilo kakvog tvrdjenja. Na njemu je da objasni šta misli. Nije tačno da on to ne može da učini. On može reći da, pripisujući istinu nekom datom iskazu, želi možda da izrazi ili (i) da je taj iskaz »u saglasnosti sa činjenicama« ili nešto slično; ili (ii) da on zna da je taj iskaz istinit. U prvom slučaju on se suočava sa istom dilemom, namе tom da reči: »Nije u saglasnosti sa činjenicama da pada kiša i pada kiša« mora biti smisleno; u drugom slučaju se javljaju nove teškoće. S jedne strane, reči »istinito je da...«, kada ih izgovaraju različiti ljudi, značiće različite stvari; pored toga, konstruišući reči u ovom smislu branilac fatalizma seče granu na kojoj sedi — a to je mnogo pogubnije za njega. Nikoga onda ne bi zabrinjavalo pitanje da li, pod pretpostavkom da je lažno sada da će on napisati izvesno pismo sutra, sledi da će njemu zaista biti nemoguće da napiše to pismo, da je taj postupak njemu onemogućen, logički one-mogućen. Jer, u novom smislu reči izraz »to je lažno sada« znači »on još uvek ne zna«, tako da ništa ne sledi i čitavo pitanje iščeza.

Ja sam o ovoj zrcici toliko govorio zato što metod koji je primenjen u njenom razrešavanju pokazuje neke zanimljive odlike. Prvo, mi ne prispi-

ljavamo našeg sagovornika. Ostavljamo ga slobodnim da odabere, prihvati ili odbaci ma koji način upotrebe svojih reči. On sme da se udalji od obične upotrebe — jezik nije neprikosnoven — ako je to jedini način na koji on može da razjasni svoj stav. On čak sme da upotrebljava neki izraz jednom na ovaj, drugi put na onaj način. Jedina stvar koju zahtevamo jeste da on mora biti svestan onoga što radi. Ako se strogo držimo ovog metoda — ispitujemo argument tačku po tačku, na svakom koraku ga pitamo da li je spreman da upotrebi neki izraz na određeni način, a ako nije, nudimo mu alternative, ali ostavljamo da odluka bude njegova i jedino ukazujemo na njene posledice — nikakvo neslaganje neće proizići. Neslaganja nastaju samo ukoliko su izvesni koraci u tom postupku izostavljeni, tako da izgleda kao da smo nešto tvrdili, dodajući svetskim nedaćama novu jabuku razdora. To bi bio pravi način da se filozofijom bavimo nedogmatiski. Teškoća ovog metoda se sastoji u izlaganju predmeta na lako shvatljiv način, tj. u uređivanju slučajeva i njihovih međusobnih veza preko posrednih karika, što bi omogućilo da dobijemo jasniju i preglednu sliku celine.

Drugo, mi ne upotrebljavamo argumente da bismo dokazali ili pobili bilo koje »filosofsko gledište«. Pošto nemamo nikakvih gledišta, mi možemo da gledamo stvari onakve kakve one jesu.

Zatim, mi samo opisujemo; mi ne »objašnjavamo«. Objasnenje, u smislu deduktivnog dokaza, ne može da nas zadovolji zato što ono vraća pitanje: »Zašto baš ta pravila, a ne neka druga?« samo jedan korak unazad. Sledeći taj metod mi ne želimo da dajemo razloge. Čitav naš posao je u opisivanju upotrebe ili popisivanju pravila. Baveći se njime ne pravimo nikakva otkrića: nema ničeg što bi se otkrilo u gramatici. Gramatika je samostalna i nije nametnuta stvarnošću. Davanje razloga, pošto mora da dođe do nekog kraja i vodi nečemu što dalje ne može biti objašnjeno, *ne sme* da nas zadovolji.

U gramatici nikada ne postavljamo pitanje: »Zašto?«

Ali zar rezultat toga nije da sama filosofija »iščezava«? Filosofija otklanja ona pitanja koja mogu biti otklonjena pomoću takvog postupka. Ipak, ne sva: postoji žudnja metafizičara za tim da zračak svetlosti padne na zagonetku postojanja ovog sveda, ili na neshvatljivu činjenicu da je on shvatljiv, ili na »značenje života«, — čak i ako za takva pitanja može da se pokaže da nemaju jasno značenje, ili da su potpuno lišena značenja, ona *nisu učutkana*. Jer, to uopšte ne pomaže da se umanji pomena koju ona izazivaju u nama. Ima nečeg suviše prostog u njihovom »raskrinkavanju«. Nemir srca ne može da se smiri logikom. Ipak, filosofija nije iščezla. Ona dobija svoj značaj, svoju veličinu, od važnosti pitanjâ koja ona razara. Ona ruši idele, i ono što daje filosofiji njen značaj jeste značaj tih idola.

Sada možda može da se vidi zašto propada, *mora* da propadne, traženje odgovora primerenih kalupima pitanjâ. To nisu prava pitanja kojima se traže obaveštenja, već »zbrke koje osećamo kao probleme« (Wittgenstein), a koje se gube kada se teren raščisti. Ako filosofija napreduje, ona to ne čini dodavanjem novih iskaza svom spisku, već više preobražavanjem čitave intelektualne pozornice i, kao posledicom toga, smanjenjem broja pitanja koja nas zbunjuju i općinjavaju. Filosofija koja je tako konstruisana jedna je od najvećih oslobađajućih snaga. Njen zadatak je, po rečima Fregea, »da oslobodi duh od tiranije reči otkrivanjem obmana koje gotovo neizbežno nastaju u upotrebi jezika reči«.

3. Šta to znači — samo kritika, bez srži? Filosof je čovek koji razvejava maglu? Kada bi to bilo sve za šta je on sposoban, ja bih ga žalio i ostavio bih ga da se snalazi kako ume. Na svu sreću, nije tako. Jer, jedno je sigurno: filosofsko pitanje, ako se njime dovoljno bavimo, može voditi nečem pozitivnom — produbljenijem razumevanju jezika, na

primer. Uzmimo skeptičke sumnje u materijalne objekte, svest drugih ljudi, itd. Možda je prvo što bismo hteli da kažemo: te su sumnje zaludne. Kada nisam siguran da li ću završiti ovaj članak, posle izvesnog vremena mojoj sumnji je kraj. Ja ne mogu večno sumnjati. Sudbina sumnje je da nestane. Ali sumnje koje izaziva skeptik nikada ne nestaju. Da li su to sumnje? Da li su to lažna pitanja? One tako izgledaju samo kada o njima sudimo pomoću udruženih standarda zdravog razuma i običnog govora. Stvarna teškoća leži dublje: ona se rađa iz skeptičkog bacanja sumnje na same činjenice koje su u osnovi upotrebe jezika, na one stalne odlike iskustva koje omogućavaju formiranje pojnova i koje se, u stvari, ispoljavaju u upotrebi naših najuobičajenijih reči. Pretpostavimo da sasvim jasno vidite neki objekt koji стоји pred vama, recimo lulu, i da, kada krenete da je podignite, ona iščezne. Vi tada možete pomisliti: »Bože, jesam li ja poludeo?« ili nešto slično (ukoliko čitava situacija nije takva da vam daje razloga da posumnjate kako je to bio neki vešt trik). Ali šta ako bi, može sada da insistira skeptik, takvi doživljaji bili vrlo česti? Da li biste bili spremni da raskinete vezu između različitih čulnih doživljaja koja čini jezgro naše ideje čvrstog tela, da razrušite ono što je napravio jezik — da se odreknete kategorije »biti stvar«? I da li biste tada živeli u fenomenalističkom raju sa mrljama boja i drugom opremom teorije čulnih data, u jednom obespredmećenom, desupstancijalizovanom svetu? Reći u takvim okolnostima: »Gledaj, to sada upravo stolira« bila bi šala (čak i u oslabljenim glagolskim oblicima kao što su »stoliranje«, »stoliciranje«, element kategorije stvari je i dalje prisutan). Upravo zato se skeptik borii da se izrazi na jeziku koji ne odgovara njegovoj svrsi. On se izražava na način koji zavodi kada kaže da sumnja u takve-i-takve činjenice: njegove sumnje dopiru tako duboko da pogađaju sklop samog jezika. Jer ono u šta on sumnja je već otelotvoreno u sašim oblicima govora, na primer u onome što je

kondenzovano u upotrebi reči za stvari. U trenutku kada pokušava da prodre u te duboko potopljene slojeve, on podriva jezik na kojem pretresa svoje bojazni, tako da izgleda da on govori besmislice. On to ipak ne čini. Ali, da bi njegove sumnje učinio potpuno izrazivim, jezik najpre mora da se pretopi. (Nagoveštaj onoga što je potrebno možemo dobiti od moderne nauke, gde su sve odavno utvrđene kategorije — »biti stvar«, uzročnost, položaj — moraće da se revolucionišu. To zahteva ništa manje do stvaranje nekog novog jezika, a ne izražavanje novih činjenica pomoću starog.)

Ako stvar posmatramo na taj način, stav skeptika vidimo u novom svetlu. On razmatra mogućnosti koje leže daleko izvan delokruga našeg svakidašnjeg iskustva. Ako se njegove sumnje shvate ozbiljno, one se pretvaraju u zapažanja koja bacaju novo i prodorno svetlo na slojeve ispod površine jezika, pokazujući koje mogućnosti su otvorene našem mišljenju (mada ne i običnom jeziku), i kojim putevima se moglo ići da je građa našeg iskustva drukčija nego što jeste. Ovo nisu lažni problemi: oni nam omogućuju da postanemo svesni široke pozadine na kojoj leže sva svakidašnja iskustva i kojoj se jezik prilagodio; tako oni iznose na videlo neizmernu sumu iskustava koja počiva u upotrebi naših reči i sintakšičkih oblika.

Osim toga, subbina koju neko pitanje odabere ne mora biti njegovo razrešavanje: ono može preći u nauku. Frege je, na primer, za svoja istraživanja bio podstaknut filosofskim pobudama, što se vidi iz njegove želje da pronađe konačan odgovor na pitanje o prirodi aritmetičkih istina, tj. na pitanje o tome da li su one analitičke ili sintetičke, *a priori* ili *a posteriori*. Pošavši od tog pitanja, i istražujući ga sa svom mogućom strogošću, on je konačno obelodanio čitavo bogatstvo problema naučne prirode; i, nastavljajući da ide tim putem, na kraju je izgradio jedan novi instrument — logiku, koja je istaćanošću i širinom i snagom daleko preuzešla sve ono što se pod tim imenom ranije pod-

razumevalo, predmet koji do dan-danas otkriva nove i neočekivane dubine. Istina, pitanje od kojeg je Frege pošao nije bilo sasvim jasno definisano, što treba pripisati nepreciznoj prirodi kantovskih termina kojima je ono bilo izraženo.

Citavo poglavje može da bude napisano o subbini pitanjâ, njihovim neobičnim pustolovinama i preobražajima — načinu na koji se menjaju u druga pitanja, i kako u tom procesu ostaju, a ipak ne ostaju ista. Izvorno pitanje može da se razdeli i umnozi tako da je to gotovo slično onome što se dešava sa ličnošću u nečijem snu. Da spomenemo samo nekoliko primera. Može li logika u potpunosti biti okarakterisana na formalan način, tj. bez unošenja ma kakvih stranih pojmoveva kao što je upotreba jezika i sve što s tim ide? Može li aritmetika biti okarakterisana na neki takav način, potpuno »iznutra«? Ili će svaka interpretacija imati u sebi empiristički *Erdenrest*? Ta pitanja su prouzrokovala široko istraživanje matematičke interpretacije formalnih sistema. Pitanje u kojoj meri je logička intuicija ispravna razgranalo se u mnoštvo pitanja koja se tiču teorije logičkih tipova, aksioma izbora, itd., u stvari, u pravcu daleko fundamentalnijeg problema, naime tog da li je sama obična logika »u pravu« kada se uporedi sa sistemom izvođenjâ koji su razvili intuicionisti. Ili, da ponovimo, ima li nerešivih pitanja u matematici, ne u ograničenom Gödelovom smislu, već nerešivih u apsolutnom smislu? Da li za uopštavanja postoje prirodna ograničenja? Zanimljivo je pogledati kako se iz pitanja te vrste, ne sasvim preciznog i donekle mutnog, izdvajaju nova i bolje definisana pitanja, tako da pitanje-predak, u Fregeovom slučaju filosofsko *par excellence*, rađa naučno potomstvo.

Sada treba uočiti nešto drugo: na koji način ta pitanja postaju ne samo precizna već i jasna (što nije ista stvar). Za primer: može li beskonačnost predstavljena pomoću svih prirodnih brojeva biti upoređena sa beskonačnošću predstavljenom

pomoću svih tačaka u prostoru? To jest, može li za jedno da se kaže da je manje od drugog ili jednak drugom? Kada je prvi put postavljeno, to pitanje nije imalo jasan smisao — a možda uopšte i nije imalo smisla. Ipak, ono je vodilo G. Cantora u njegovom ingenioznom istraživanju. Pre nego što je otkrivena (ili, možda je bolje da kažem, »izmišljena«?) teorija skupova, pitanje je dejstvovalo kao vrsta putokaza koji je neodređeno upućivao na neku do tada neistraženu oblast mišljenja. To se možda najbolje opisuje rečima da ono vodi našu uobrazilju datim pravcem, navodeći istraživanje na nove puteve. Takva pitanja nisu »razrešena«; ona su rešena, samo ne u postojećem sistemu mišljenja, već pre pomoću konstruisanja novog pojmovnog sistema — takvog kao što je teorija skupova — gde smisao koji se imao u vidu, i koji je donekle bio anticipiran, nalazi svoje puno ostvarenje. Otuda je u njihovoj prirodi da podstiču izgrađivanje takvih sistema; ona ukazuju na put od onog što još nije smisleno prema onome što je smisleno.

Pitanje je prvi nesiguran korak uma na njegovim putovanjima ka novim horizontima. Filosofski genije se nigde ne pokazuju tako upadljivo kao u toj novoj vrsti pitanja koje on donosi na svet. Ono što ga izdvaja i određuje mu mesto jeste strast prema postavljanju pitanja. Da njegova pitanja ponekad nisu sasvim jasna, to možda nije, kao što se obično smatra, od tako velikog značaja. Ništa nam tako uspešno ne zatvara put ka otkrićima kao jasno mišljenje. Lepo je pričati o jasnoći, ali, kada postane opsesija, to može da poseče živo mišljenje u njegovom začetku. I to je, po svoj prilici, jedan od rezultata logičkog pozitivizma koji su za žaljenje, a koje njegovi osnivači nisu predvideli, iako je suviše upadljiv kod nekih njegovih sledbenika. Pogledajmo te ljude, obuzete neurozom jasnoće, praćene strahom, zanemele, koji se stalno pitaju: »O, Bože, da li je ovo sada sasvim jasno?« Zamislimo pionire nauke: Keplera, Newtona, osnivače ne-euklidovske geometrije, fizike polja, nesvesnog, talasa materije,

ili nečeg drugog, zamislimo ih kako to pitanje sebi postavljaju na svakom koraku — to bi bio najsigurniji način da se potkopa svaka stvaralačka snaga. Nijedan veliki pronalazač nije delao u skladu sa motom: »Sve što se može reći, može se reći jasno.« A neka od najvećih otkrića čak su izronila iz neke vrste primordialne magle. (Treba reći nešto u prilog magli. Što se mene tiče, uvek sam mislio da je jasnoća poslednje pribrežište onih koji nemaju šta da kažu.)

Veliki um je veliki postavljač pitanja. Dobar primer za to je Kantov problem koji se tiče pitanja: »Kako je moguća geometrija?« Put da se taj problem reši bio je otvoren tek sa usponom »aksiomatskog metoda«. Videvši da se aksiomi geometrije mogu različito interpretirati na neodređeno mnogo načina, i da je neki pojedinačni način na koji se oni mogu interpretirati irelevantan za deduktivne svrhe, Hilbert je odvojio ono što pripada logičkoj formi aksiomâ od onoga što pripada njihovom intuitivnom (ili drugom) sadržaju, i celo pitanje preokrenuo rekavši da neka tačka, neka prava linija, itd., može da bude bilo šta što zadovoljava određene aksiome. Pošto stožer oko kojeg se okreće dedukcija predstavljaju jedino relacije u kojima se međusobno nalaze osnovni termini, a ne »sadržaj« koji vezujemo za njih, i pošto su te relacije u potpunosti date u aksiomima, aksiomi svi zajedno određuju šta je »tačka«, »linija«, itd., u onoj meri u kojoj je to dovoljno za deduktivne potrebe. Razvijanje ove tehnike omogućava da se vidi da reč »geometrija«, kako ju je Kant shvatio, pokriva, u stvari, dve potpuno različite nauke: matematičku geometriju i geometriju u fizici. Njihovo nerazlikovanje dovelo je do Kantove zbumjenosti. »U onoj meri u kojoj se zakoni matematike odnose na stvarnost, oni nisu izvesni; a u onoj meri u kojoj su izvesni ne odnose se na stvarnost.« — (Einstein). Kantov doprinos sastoji se u tome što je *video* da tu postoji problem, ne u tome što ga je rešio.

Ali ovde se javlja novi problem: Kako mi znamo šta će biti pravi odgovor na dato pitanje? Ili, uopštenije: Kako određeni odgovor odgovara određenom pitanju? Oobična pitanja (npr. pitanje »Koliko je sati?«) već svojim oblikom pokazuju koju vrstu odgovora treba da očekujemo. Ona su, tako reći, obrasci sa praznom rubrikom; ipak, nije uvek tako: Avgustinovo pitanje »Kako je moguće meriti vreme?« ili Kantovo pitanje »Kako je moguća geometrija?« ne ukazuju na oblik odgovora. Nema očigledne veze između pitanja i odgovora — bar u onoj meri u kojoj nema očigledne veze između pitanja »Šta je tačka?« i odgovora na njega. Kada je Hilbertova ideja da aksiomi geometrije zajedno daju »implicitnu definiciju« osnovnih termina prvi put izneta, došla je potpuno neočekivano; pre нико nije čak ni pomislio na to;² naprotiv, mnogim ljudima se, a među njima čak i samom Fregeu, sa negodnošću učinilo da bi to pre bio način da se izbegne problem, nego da je to odgovor. Frege je smatrao da je problem i dalje nerešen.

Šta možemo da uradimo da čovek kao što je Frege uvidi da aksiomski metod pruža tačan odgovor? Može li to, na primer, da mu se *dokaže*? Ono na šta sada moramo da usmerimo pažnju, — mada bi to, u stvari, trebalo da bude očigledno, — jeste činjenica da takav dokaz ne može da se da, i to zato što onaj ko postavlja pitanje mora najpre da promeni gledište da bi stvar video na drugi način. Ono što se traži jeste promena celokupnog načina mišljenja. Zaista, svako ko je zbuljen tim problemom, a ipak odbija da prihvati Hilbertovo rešenje, samo pokazuje da on ne može da se izvuče iz žljeba izdubljenog oblikom u kojem je pitanje postavljeno. »Tačka je...«, počinje on, i onda se zaustavlja. Ono čime mu treba pomoći da se izvuče iz tog žljeba ili, još bolje, da se sam oslo-

² Da je pre Hilberta to ipak pomislio Žergon (još 1818. god.), vidi: W. i M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1962, str. 385 i 683. (Prim. prev.)

bodi kada se oseća »stešnjenum« u njemu, jeste razgovor, ne dokaz.

Frege se nije ponašao mnogo drukčije od čoveka zavedenog pitanjem »Šta je vreme?«. Mi možemo predložiti da se ovo poslednje pretvori u pitanje kako se reč »vreme« upotrebljava (što bi takvog čoveka spustilo na zemlju). Ali, zar ga time ne obmanjujemo? Mi izgleda nudimo odgovor na jedno pitanje, ali ne na ono koje je on pitao. Njemu se može činiti da mi pokušavamo da ga obmanemo drugorazrednim rešenjem, dok njegovo izvorno pitanje i dalje ostaje zagonetka. Slično je i sa Fregeom: on je smatrao skandalom to što na pitanja: »Šta je tačka?«, »Šta je broj?«, još nije odgovoren.

U odsustvu dokaza, u svakom od tih slučajeva cilj rasprave može biti samo taj da se promeni stav onoga koji postavlja pitanje. Mi, na primer, možemo ispitati slične ili delimično slične slučajeve, i ukazati na to da odgovor nema uvek onaj oblik koji ima pitanje; pažljivim razmatranjem takvih slučajeva, široko zaledje analogijâ naspram kojih smo videli pitanje polako će se menjati. Pretresanjem širokog jezičkog polja slab se položaj izvesnih standardâ koji su tako čvrsto ustanovljeni da ih ne vidimo onakvima kakvi oni jesu; a ako je to urađeno uspešno, čovek koji misli kao Frege oslobođiće se opsesije napornog traženja odgovora koji je prilagođen kalupu. Argumenti se upotrebljavaju u ovakvoj raspravi, mada ne kao dokazi, već pre kao sredstva koja će takvom čoveku omogućiti da vidi stvari koje ranije nije zapazio, tj. da ukloni pogrešne analogije, naglasi sličnosti sa drugim slučajevima, i na taj način izvede nešto slično promeni perspektive. Međutim, nema načina da se dokaže da on nije u pravu, ili da se on zaplaši kako bi se u duši složio sa onim što mu je ponuđeno: kada je sve rečeno i učinjeno, na njemu je da se odluči.

Ali ono što je ovde u igri više je nego oslobođanje iz položaja koji stešnjava — radi se o tome

da se izbegne potčinjenost jezičkim oblicima. Kako često mi samo sledimo puteve usečene bezbrojnim ponavljanjima istih oblika izražavanja — kao onda kada, sigurni u sebe, kažemo: »Vreme teče«, tako da, kada smo suočeni (recimo) sa Avgustinovim paradoksom, odjednom, usled tog šoka, gubimo naše ranije samozadovoljstvo. Postojeći jezik, nudeći nam samo izvesne stereotipne kalupe izražavanja, stvara navike mišljenja kojih je se gotovo nemoguće oslobođiti. Takav kalup je, recimo, shema indoevropskih jezikâ: »onaj koji dela — delanje«. Koliko je uticaj tih kalupa dubok može možda da se pretpostavi kada se uzme u obzir Descartesovo zaključivanje koje ide od mišljenja prema prisustvu nekog ko deluje, jednog *ego*, različitog od mišljenja, koji čini mišljenje — zaključivanje koje je za nas tako prirodno i uverljivo zato što je podržano snagom celokupnog jezika. Fregeova opsesija pitanjem »Šta je broj?« drugi je slučaj te vrste. Pošto možemo govoriti o »broju pet *kao takvom*,³ pet, tvrdi Frege, mora da bude vlastito ime jednog entiteta, neka vrsta platonističkog kristala, na koji se ukazuje pomoću određenog člana. (Jedan moj đak, Kinez, jednom mi je saopštio da se Fregeovo pitanje ne može postaviti na kineskom, jer se na njemu »pet« može upotrebiti jedino kao reč za broj u kontekstima kao što su »pet prijatelja«, »pet čamaca«, itd.) Osim toga, kada za dati iskaz kažemo da je istinit, izgleda da govorimo nešto »o« njemu — to je svedočanstvo o snazi subjekt — predikat klišea. Zaista, toliko je jako iskušenje da se on shvati na taj način, naime kao iskaz o iskazu, da teško dolazimo na pomisao o nekoj drugoj interpretaciji. Važno je primetiti da mi time određeni izraz pridružujemo analognim oblicima; ali nije ništa manje važno primetiti da mi nijednu od tih analogija ne moramo imati na umu: dovoljno je ako ih osećamo na maglovit, nerazgovetan način. Takvi

³ Pošto određeni član »the« na engleskom nemamo načina da prevedemo odgovarajućim izrazom na našem jeziku, izraz »the number five« prevodimo sa »broj pet *kao takav*. (Prim. prev.)

obrasci deluju na nas kao hiljade eksplisitnih analogija: moglo bi se reći da oni deluju na nas kao polje sile, jezičko polje, koje naše duhovno oko upravlja u određenom pravcu. I, usuđujem se da dodam da je upravo zato što je priroda tih analogija prolazna, napola formirana, slična senci, готовo nemoguće izbeći njihov uticaj. Ako smo njima obmanuti, sami smo krivi za to. Filosof, umesto da propoveda ispravnost običnog govora, treba da nauči da se čuva klopki koje su uvek prisutne u njemu. Da se slikovito izrazimo: kao što dobar plivač mora biti sposoban da pliva uz-vodno, tako i filosof treba da savlada neizrecivo tešku veština uz-govornog mišljenja, boreći se s maticom klišeâ.

Da pređemo na drugu stvar. Kada čoveka kao što je Frege odvraćamo od njegovog istraživanja, izgleda da ga sprečavamo da dosegne cilj koji je sebi odredio. Da li se naša rasprava onda sukobljava sa njegovim istraživanjem? I, ako je tako, na koji način? Najpre, ni na jedan jasno određljiv način; jer on još nije sasvim svestan šta je to na šta cilja, i rasprava mu postepeno omogućava da stvari vidi u drukčijem svetu. Kako dolazi do te promene? Pa, on je najpre video to pitanje kao analogno sa drugim pitanjima, a te analogije su, jedna po jedna, uništene; ili se pre radi o tome da se u toku raspravljanja videlo da one navode na stranputicu. U srazmeri u kojoj se izmenilo čitavo pojmovno zaleđe, njemu postaje jasno da nešto nije u redu sa načinom na koji je postavio svoje pitanje, da postizanje njegovog cilja ne može da zadovolji. Nije tačno da on odustaje zato što mu je trud bio veliki, ali uzaludan, pa se sada zamorio: ne, on odustaje zato što drukčije »vidi« pitanje. A u čemu se *to* sastoji? Pa, u činjenici da je on sada sasvim svestan analogija koje su ga zavodile, da pitanje vidi na drukčijem jezičkom zaleđu (»slika« se ponekad menja kada se vidi na različitim »pozadinama«), da nestaje izvesne napetosti i da on, sa uzdahom olakšanja, kaže: »Da, to je to.«

Filosof posmatra stvari kroz prizmu jezika i, zaveden (recimo) nekom analogijom, odjednom ih vidi u novom, nepoznatom svetlu. Te probleme možemo savladati samo tako što ćemo uroniti u dubinu iz koje oni izranjavaju. Mi osvetljavamo mentalnu osnovu iz koje se to pitanje izdvojilo; sa jasnjim poimanjem nekih ključnih pojmoveva to pitanje se preobražava u jedno drugo. Nije tačno da je na njega odgovorenno na uobičajen način. Pre će biti slučaj da smo činioce koji podstiču to pitanje otklonili pomoću produbljenije i prodornije analize. Suština ovog procesa je u tome da onoga ko postavlja pitanje vodi jednom novom gledištu — i to uz njegov spontani pristanak. On pristaje da bude tako vođen i, prema tome, završava odustajanjem od svog traganja. Mi ne možemo primorati nikoga ko to nije voljan da sledi novu usmerenost jednog pitanja; mi samo možemo da proširimo vidike onoga koji pita, da oslabimo njegove predrasude i njegov pogled usmerimo u novom pravcu: ali sve to može da se postigne samo uz njegov pristanak.

Našom kritičkom analizom mi pokušavamo da sprečimo uticaj jezičkog polja, drugim rečima, mi onome ko postavlja pitanje možemo da pomognemo da stekne bolji uvid u prirodu onoga što je pre svega tražio, tj. da mu omogućimo da vidi sklop pojmoveva i kalupe u kojima on izražava svoje pitanje. Radi se uglavnom o tome da treba promeniti njegovo gledište, a manje o tome da mu treba dokazati neku teoremu; drugim rečima, radi se o tome da treba povećati njegovu pronicljivost. Pronicanje ne može da se smesti u neku teoremu, i to je dublji razlog zbog kojeg je deduktivni metod osuđen na neuspeh: pronicanje u stvari ne može da se dokazuje demonstrativnim dokazom.

Iz svega tog, na kraju, proizlazi da onaj ko postavlja pitanje treba da donese izvestan broj odluka u toku rasprave. I to je ono što filosofski postupak čini tako različitim od logičkog. Taj čovek, na primer, upoređuje slučaj koji je pred njim

sa analognim slučajevima, i treba da *presudi* dokle sežu te analogije. To jest, na njemu je da odluci do koje tačke je spremam da prihvati te analogije: on ne mora, kao rob, slepo da ide po njihovom tragu.

Nauka je bogata pitanjima ove vrste. To nisu naučna pitanja u pravom smislu te reči, pa ipak se naučnici njima bave; to su filosofska pitanja, pa ipak se filosofi ne bave njima.

Ono što sam htio da kažem u ovom odeljku a nisam rekao, ili sam samo upola rekao, jeste:

(1) Filosofija nije samo kritika jezika: tako određen, njen cilj je suviše sužen. Ona predstavlja kritikovanje, razrešavanje i prevazilaženje *svih* predrasuda, slabljenje svih krutih i sputavajućih kalupa mišljenja, bez obzira na to da li oni potiču iz jezika ili iz nečeg drugog.

(2) Ono što je suštinsko za filosofiju jeste probijanje do *dubljeg pronicanja u stvari*, što nije samo raspršivanje magle i izlaganje lažnih problema, već je po sebi pozitivno.

(3) Pronicanje u stvari ne može da se smesti u teoremu i, prema tome, ne može da se dokaže.

(4) Nijedan filosofski argument nas logički *ne primorava* ni na šta: takvi argumenti upravo kriju ono što se stvarno dešava — neusiljeno i istrajno podrivanje kategorija svega mišljenja.

(5) Njihova svrha je da nam otvore oči, da nam omoguće da stvari vidimo na nov način — u široj perspektivi, koja nije sputana nerazumevanjima.

(6) Suštinska razlika između filosofije i logike je u tome što nas logika *prisiljava*, dok nas filosofija ostavlja slobodnima: u filosofskom raspravljanju mi smo vođeni tako da postepeno menjamo ugao gledanja, da, na primer, sa jednog načina postavljanja pitanja pređemo na drugi, i to uz naš spontani pristanak — a to je nešto sasvim različito od dedukovanja teorema iz datog skupa premisa. Netačno parafrazirajući Cantora, moglo bi se reći da suština filosofije leži u njenoj slobodi.

4. Postoji shvatanje da je filosofija nekakva vežba intelekta i da bi filosofska pitanja mogla da se reše argumentima i konkluzivno, ako bi neko samo znao kako to da preduzme. Međutim, ono što mi izgleda čudno jeste to da ne mogu da nađem nijedan zaista dobar i čvrst argument; i više od toga, primer o kojem je upravo bila reč mora da dovede u sumnju *mogućnost* da se uopšte nađe ma kakav ubedljiv argument. Na osnovu svega ovoga sklon sam da dođem do novog, i u izvesnoj meri zaprepašćujućeg, zaključka da takav argument ne može da se nađe. Nijedan filosof nikada ništa nije dokazao. Tvrđiti da jeste neosnovano je. Hteo bih jednostavno da kažem da filosofski argumenti nisu deduktivni; prema tome, oni nisu logički strogi argumenti; i, prema tome, oni ništa ne dokazuju. I pored toga, oni imaju snagu.

Pre nego što pređem na stvar, hoću da pokazem, najpre sasvim sažeto, koliko je neplauzibilno gledište da se u filosofiji primenjuju logički strogi argumenti. Prvi znak za uzbunu možda već može da se vidi u dobro poznatoj činjenici da se veliki umovi ne slažu, da ono što je nesumnjivo za jednoga izgleda kao da nema nikakvu snagu u očima drugoga. U jasnom sistemu mišljenja takve razlike su nemoguće. To što one postoje u filosofiji, predstavlja značajno svedočanstvo o tome da filosofski argumenti nemaju nimalo logičke strogosti koju imaju argumenti u matematici i egzaktnim naukama.

Zatim, argumenti, onako kako ih mi shvatamo, moraju sadržati zaključivanja, a zaključivanja moraju negde početi. Gde će onda filosof da traži svoje premise? U nauci? U tom slučaju, on će se »baviti« naukom, ne filosofijom. U iskazima iz svakodnevnog života? U posebnim singularnim iskazima? U tom slučaju, on nikada neće biti u stanju da se od njih udalji ni za jedan korak. U opštim iskazima? Ako je tako, mnoštvo pitanja pokazaće svoje ružno lice. S kojim pravom on sa »nekim« prelazi na »svim«? (»Uopštavati znači biti idiot«, rekao je W.

Blake.) Može li on da bude siguran da su njegove premise iskazane sa takvom jasnoćom i preciznoću da nikakva sablazan sumnje ne može da se uvuče u njih? Može li biti siguran da one imaju srž, da nisu analitičke, prazne, prikrivene definicije i slično? Može li biti siguran da su istinite? (Kako može?) Čak i pod pretpostavkom, mada je ona pogrešna, da svi ti zahtevi mogu da budu ispunjeni, postoji još uvek jedan drugi zadatak koji стоји pred njim kada počnu da se izvode zaključci: može li on da bude siguran kako da upotrebljava termine? (Kako može?) Ja ne otkrivam tajnu kada kažem da u prirodnom govoru obična pravila logike često prestaju da važe — to je činjenica koja se obično prečutkuje u knjigama o logici. Zaista, reči svakodnevnog jezika su toliko elastične da svako može proširiti njihov smisao kako bi zadovoljio svoje sopstvene hirove; zbog toga je njihova »logika« sumnjive prirode. (Polje »prirodne logike« je široko: »Mi znamo da smo nesrećni; dakle, mi jesmo nesrećni. Mi znamo da smo nesrećni; dakle, mi smo veliki.« — Pascal. »Ako je ona propala, ona je propala«: da li to povlači da ona nije propala? Ako je tako, na osnovu kojeg pravila? »Kada bih to verovao, bio bih zaista lud«: da li to povlači ili ne povlači da ja to ne verujem? Prirodni jezik sadrži čitav niz svojevrsnih logičkih problema.)

Ovo me vodi jednoj drugoj stvari. Običan jezik jednostavno nema »čvrstinu«, logičku čvrstinu, da bi se u njega urezali aksiomi. Potrebno je nešto poput metala da bi se izrezao deduktivni sistem kao što je Euklidov. A šta sa svakodnevnim govorom? Ako počnete da zaključujete, on uskoro počinje da »omekšava« i negde se rastoči. To je kao da režete kameje u sufleu od sira. (Ono što hoću da kažem jeste to da je jezik plastičan; on se podaje želji za izražavanjem, čak i po cenu izvesne nejasnoće. Kako bi on inače mogao izraziti nešto što ne odgovara klišeu? Ako bi se logičarima udovoljilo, jezik bi postao jasan i prozračan kao staklo, ali i krt kao staklo: a kakva bi bila korist od staklene sekire

koja se razbija čim je upotrebite?) Ali jezik nije čvrst. I zato smo u opasnosti ako u filozofiji tragamo za premisama, umesto da jednostavno obilazimo teren, zastanemo i kažemo: »Gledaj!«

Većina filozofskih argumenata, ako zanemariamo spinozističke konstrukcije, zavisi od pitanja kao što su: šta »može«, a šta »ne može« biti rečeno, ili: koju vrstu pitanja je »prikladno«, a koju »neprikladno« postaviti? Mnogo veštine i ingenioznosti je upotrebljeno na razjašnjavanje takvih pitanja kao što su: da li je neka metafora »prirodna«, neko izražavanje »pogodno«. Ne bi trebalo prečutati da takva razmatranja, dok se prividno tiču stila, u stvari velikim delom doprinose snazi jednog argumenta i zaista imaju stvaran i odlučujući udeo u formiranju našeg gledanja na stvari. Posmatrajući, ispitujući i poredeći različite načine izražavanja koji se kristališu oko izvesnih ključnih pojmoveva, kao što su, na primer, »ubrazilja«, »pamćenje«, »zadovoljstvo«, mi stičemo prvi uvid u ono što se ponekad zove »logikom« tih pojmoveva. Da li i jedna od tih stvari može da bude dokazana? Može li, na primer, biti dokazano da je izvesno izražavanje »prikladno«? (Zapamtite: nije reč o nečem kao što je definicija »formule nekog sistema«.) Nijedan filozof nije čak ni pokušao da dà takav dokaz. Svakog upotrebljava reči na taj način i zaustavlja se na tome; i s pravom. Jer, koja vrsta razloga bi za to uopšte mogla da se da? Već ovde, na samom početku, ideja filozofskog dokaza počinje da zvuči prazno.

»O, ali šta sa običnom upotrebom jezika?« Dobre; ali čak i kada je uzmemu u obzir, nije tačno da neko »ne može« upotrebljavati jezik drukčije. Primera radi: »zaleđena muzika« — da li vam to bilo šta »govori«? Možda ne; ipak, nešto kao Goetheova rečenica »Arhitektura je zaleđena muzika« dočarava vam ono što se htelo reći. Reći: »Ruke su pune otupelog pamćenja« zvuči čudno, sve dok do tog izraza ne dođete u kontekstu Proustovog dela. »Volja za razumevanjem« ne uzmiče čak ni pred

tim baucima za logičare — protivrečnostima: ona ih preobražava, izvlačeći novi smisao iz prividnog besmisla. (Da vas podsetimo samo na dva Coleridgeova primera: »taman od prekomerne svetlosti«, »osvetljavajuća Platonova tmina«.) Postoji hiljadu i jedan razlog zašto se ponekad izražavamo u protivrečnostima, i potpuno je razumljivo zašto tako činimo.

Rezultat: ne može čak da se dokaže ni to da je neki dati izraz prirođan, neka metafora prikladna, da neko pitanje ima (ili nema) smisla postaviti, da neki niz reči nešto izražava (ili je lišen značenja). Ništa od toga ne može da se dokaže.

U prilog onome što je rečeno mogu se kazati još dve stvari. Ono čime se u filozofskim raspravama ponekad bavimo nije uopšte argumentisanje, već postavljanje mnoštva pitanja — to je metod koji tako sjajno koristi Ryle. Zaista, plotun zbujujućih pitanja sigurno ne može da se opiše kao argument, i *a fortiori* kao logički argument; pa ipak, on uspeva da nas primora da se trgnemo i preispitamo svoje stavove. Napokon, ne smemo dozvoliti da nas zavede to što nam se na prvi pogled čini da je filozof upleten uglavnom u istu stvar kao i logičar, na primer, u proveravanje da li u nekom argumentu spojevi nisu popustili, ili u konstruisanje nekog argumenta. Jer, ako je trebalo da on konstruiše dokaz u strogom smislu te reči, gde su teoreme koje je utvrdio? Gde su plodovi njegovog truda?

Nijedno od tih pitanja ja nisam postavio iz čistog hira; ona se nameću svakom ko želi da dode do jasnog i nepristrasnog pogleda na stvari. Zar poreklo tih teškoća ne može biti u prirodi same filozofije?

5. Sada prelazim na razmatranje filozofskih argumenata, naročito onih za koje se smatra da čine odlučujući korak napred, da bih video daju li nam oni ma kakvog povoda za izmenu gledišta koje ovde zastupamo. Ima samo nekoliko klasičnih slučajeva. Jedan od njih je Humeov čuveni argument koji tre-

ba da pokaže da je odnos između uzroka i posledice intrinsično različit od onog između premisa i njenih konsekvenci. U čemu se sastoji taj »dokaz«? On nas *podseća* na ono što smo uvek znali: da, iako je protivrečno tvrditi premisu, a poricati ono što iz nje sledi, nema nikakve protivrečnosti te vrste u pretpostavci da izvesni događaj, »uzrok«, može biti praćen ne njegovom uobičajenom posledicom, već nekim drugim događajem. Ako se pitaš da li je to dokaz, šta se na to može reći? To sigurno nije onakav dokaz kakav možemo naći u nekom deduktivnom sistemu. Gotovo isto to se primenjuje na Berkeleyev argument kada nam Berkeley kaže da, mada je to svesrdno pokušavao, nije mogao da izazove u svesti apstraktnu ideju trougla, onog trougla koji nema nikakav pojedinačni oblik, baš kao što nije mogao da zamisli ideju nekog čoveka bez svojstava. Da li je to dokaz? Berkeley ukazuje na ono što je očigledno. (Sam, potreban je genije da se to uoči!)

Ni argument protiv logičkog fatalizma koji sam ja dao nije strog. Odlučujući korak sastoji se u tome da se sledi određena analogija sa drugim slučajevima. To je analogijski, a ne logički postupak. Isto tako, argument koji je upotrebljen protiv Zenona nije konkluzivan. (U šire obrazlaganje toga ovde ne mogu da se upuštam.)

A sada evo još dva primera: jedan se odnosi na argument koji filosofi danas često primenjuju, a drugi je uzet iz Aristotela.

Kada za nekog kažemo da »vidi« ili »čuje« avion, ili da »primećuje« ili »zapaža« ševu kako leti, ili pak da »oseća ukus« ili »oseća miris« pečene svinjetine, mi mu ne pripisujemo neku aktivnost. Da »viđenje« nije vrsta delanja može, na primer, da se pokaže ukazivanjem na činjenicu da (za glagol »to see« u engleskom jeziku)⁴ ne upotrebljavamo

⁴ Argument u sledećoj rečenici se zasniva na razlici koja postoji između trajnog i prostog sadašnjeg vremena u engleskom jeziku, a koja ne postoji u srpskohrvatskom. Iz tog razloga ćemo izraze koji se u sledećoj rečenici javljaju pod znacima navoda ostaviti neprevedene. (Prim. prev.)

trajno sadašnje vreme. Mi kažemo: »*I see the clock*«, a ne »*I am seeing the clock*« (osim G. E. Moorea, koji, za divno čudo, kao po pravilu kaže: »*I am seeing my right hand*«), dok je sasvim ispravno reći »*I am looking at the clock, listening to its ticking*«, a isto važi i za druge slučajeve. Isto tako, dok može da se kaže: »Zaboravio sam da pošaljem pismo«, niko ne bi rekao: »Zaboravio sam da vidim poštansko sanduče«. Nema nikakvog smisla da vas, dok me gledate, pitam da li je vaše viđenje lako ili teško, brzo ili sporo, pažljivo ili nepažljivo, da li me vidite voljno, i da li ste sada prestali da me vidite. Prema tome, zaključujemo, viđenje nije delanje (taj argument sam i sam koristio na predavanjima).

Treba istaći da ovaj argument nije konkluzivan. Čudno zvuči, ali može da se kaže: »Prestao sam da Vas vidim«, mada je to opravданo samo u posebnim okolnostima. Čovek sa oštećenim vidom koji, nesposoban da određeni oblik sagleda kao celinu, možda mora, tražeći izvesne karakteristične crte, da ispituje lice parče po parče, mogao bi reći, tako da ga razumemo: »Sada sam prestao da Vas vidim«. Ni mi ponekad nismo u mnogo boljem položaju — na primer, kada pod osvetljenjem fleša posmatramo neki prizor, a potom se žalimo: »Bilo je suviše kratko, ništa nisam mogao da vidim«. Izgledalo bi, dakle, da između ovog i normalnih slučajeva postoji samo razlika u stepenu, i ništa više. Čudni slučajevi, svakako; ali šta biste mislili o matematičaru čije teoreme prestaju da važe kada se primenjuju na ponešto neobične krive?

Kao sledeći primer uzimam zadovoljstvo. Aristotel je, kritikujući Platona,⁵ naglasio da bismo, kada bi zadovoljstvo bilo proces koji traje u vremenu, mogli uživati u nečemu brzo ili polako — to je argument koji je po svojoj razarajućoj snazi gotovo sličan bombi. Svakako, veoma je čudno i zvuči apsurdno kada se izražavamo na takav način. Ipak,

⁵ Aristotel, *Nikomahova etika*, knjiga X, odeljak 3.

ako napregnem svoju maštu, možda će uspeti da sagledam skup okolnosti pod kojima ne bi bilo sasvim neprirodno reći takvu stvar. Kada, na primer, slušam muziku, i sledim lagano i blago kretanje, izgleda da je moje uživanje različito od onoga koje imam kada slušam jedan uzbudljiv muzički komad. Sam kvalitet mog uživanja izgleda da se menja, kao da je deo laganog i blagog, ili neobuzdanog i zanosnog toka muzike. Ako u jednom slučaju kažem da sam u nečemu uživao natenane, kao kada se sunčam ili pijuckam vino, a u drugom da sam odjednom bio nošen dalje, bez daha sledeći njegovu navalu i uživajući u njemu kao u oluji na moru — da li to zvuči kao čista besmislica? Izgleda, zaista, da u zadovoljstvu postoji jedan vremenski činilac.

Reductio ad absurdum i argumenet beskonačnog regresa spadaju u najsnažnija oružja filosofskog arsenala. Pre nego što pređemo na razmatranje tih oblika rasuđivanja, biće dobro da razmotrimo kako oni funkcionišu u oblasti iz koje potiču, u matematici.

Neka mi bude dopušteno da kao tipičan slučaj izaberem dokaz da je $\sqrt{2}$ iracionalan broj. Kada bi on bio racionalan broj, mogli bismo da nađemo dva cela broja, m i n , tako da je

$$m^2 = 2n^2. \quad (1)$$

Sada možemo ovako da rasuđujemo. Ako je m^2 paran broj, i m mora biti paran; dakle, $m=2m_1$. Supstitucijom dobijamo

$$2m_1^2 = n^2. \quad (2)$$

Pošto je n^2 paran broj, i n mora da bude paran; dakle, $n=2n_1$. Supstitucijom dobijamo

$$m_1^2 = 2n_1^2. \quad (3)$$

Onda, ako postoje dva cela broja m i n , koja stoje u relaciji (1), oni moraju imati polovine koje stoje

tačno u toj istoj relaciji (3), a ove opet moraju imati polovine koje stoje u istoj relaciji, i tako dalje *ad infinitum*; a to je jednostavno nemoguće, jer su m i n konačni brojevi. Dakle, prepostavka (1) ne može da se održi, i $\sqrt{2}$ ne može biti racionalan broj, što je i trebalo dokazati. To je prototip pobijanja pomoću beskonačnog regresa.

Argumenti ovog tipa su primenjivani van matematike. Međutim, kada počnem da ih posmatram nešto pažljivije, počinjem da oklevam. Svoje sumnje ču prikazati jednim primerom. Jedan argument iznesen protiv upotrebe mehaničkih modela je ovaj: Ako elastična svojstva materije mogu biti objašnjena kao da su prouzrokovana električnim silama kojima molekuli dejstvuju jedni na druge, sigurno je bespredmetno dejstvo električnih sila objašnjavati tako kao da je prouzrokovano elastičnim svojstvima mehaničkog medija — »etera«. Tako objašnjavati znači vrteti se u krugu: elastičnost se objašnjava pomoću električne sile, a električna sila pomoću elastičnosti; s druge strane, pokušaj da se razbije krug pomoću prepostavke da je elastičnost etera prouzrokovana »električnim silama« koje deluju između partikula etera, pri čemu su te sile prouzrokovane elastičnim svojstvima etera drugog reda, mora biti gurnut u beskonačni niz korakâ redukcije. Na taj način se mehanički program suočava sa dilemom čija su oba roga podjednako porazna.

Nesavladiv argument, rekli bismo. Da li je tako? Bez teškoća mogu da zamislim jednog neustrašivog pristalicu poraženog gledišta kako mi odgovara: »Ni govora o regresu! Da, eter je elastičan, međutim ne u onom smislu u kojem je to opruga: dok elastičnost materije može da se svede na električnu силу, elastičnost etera, koja je krajnji postulat teorije, nesvodljiva je na nešto drugo.« Ovim se argument obara.

»Ali, to je neubedljivo«, reći će neko. Slažem se; nisam toliki imbecil da bih se zalagao za zadržavanje mehaničkih modela, i ostalog. Ja samo že-

lim da vidim da li je ovo »pobijanje« uverljivo. Ne, nije. Onaj ko brani modele nije silom oteran sa svog položaja. Izgleda da uvek ima načina da se izide iz dileme — ili, ako hoćete, da se iz nje »izmigolji« — a to uništava argument. Time se samo pokazuje da pod ovim uslovima postaje veoma neprirodno držati se modela o kojima je reč. Ali, reći da je nešto neprirodno ne znači reći da je to logički nemoguće: a ipak, ono što bi argument trebalo da utvrdi upravo je suprotno. U navedenom matematičkom dokazu nije ostavljen nikakav otvor kroz koji bi se moglo »izmigoljiti«. Čitava dedukcija je bila »dijamantski lanac« — baš ono što argument koji ispitujemo nije.

Razmotrimo sada jedan sličan argument. Rečeno je da stvari kao što su htenja nikako ne mogu da postoje. Teoretičari su htenja prizvali u pomoć da bi obezbedili uzroke ne samo za ono što hotimično činimo, već isto tako za mentalne procese ili operacije kao što su kontrolisanje nekog impulsa, obraćanje pažnje na nešto, i slično. Posledica toga je da se činovi volje zamišljaju kao one stvari čije prisustvo čini neko delovanje »voljnim«, ili koje se, na neki nedokučiv način, »prevode« na telesni ili mentalni čin. Napokon, o htenjima se mislilo i kao o uzrocima i kao o posledicama drugih mentalnih ili fizičkih događaja. Dilema je ova: ako je moje povlačenje obarača bilo rezultat mentalnog čina »htenja da se povuče obarač«, šta sa samim tim mentalnim činom? Da li je on bio voljan ili nevoljan? Ako je bio nevoljan, ne može se zvati voljnim i, prema tome, nije htenje; ako je bio voljan, onda, u skladu sa teorijom, moramo pretpostaviti da je on rezultat čina, naime, »htenja da hoće da se povuče obarač«, a ovaj opet da je rezultat nekog drugog čina, i tako *ad infinitum*, što mi ne ostavlja nikakvu mogućnost da ikada budem na početku.

Iako je ovaj argument izvanredan, ono što je ovde važno jeste pitanje da li je on logički presudan. Da li on stvarno dokazuje da prihvatanje činova volje povlači beskonačni regres? Onaj ko ve-

ruje u takve činove ne treba da se potčini iz straha. On može da kaže da je pitanje o tome da li su htenja voljni ili nevoljni činovi puka besmislica. Samo neko *delanje* može da bude voljno ili nevoljno, a ne i čin volje. Time se upravo kaže da je neki čin volje — čin volje, i da nije tačno da on potiče od nekog prethodnog čina volje, baš kao što nije tačno da ja, da bih se setio neke stvari, prvo moram da se setim čega hoću da se setim, a, pre nego što to uopšte mogu da učinim, moram da se setim da hoću da se setim čega hoću da se setim, i tako dalje *ad infinitum*. Isto tako kao što mogu da se setim neke stvari, a da mi nije potrebno da prizovem u pomoć čin sećanja onoga čega hoću da se setim, i moje povlačenje obarača može da bude neposredan rezultat jednog čina volje koji ne potiče od nekog prethodnog čina volje. Tako se čitav argument, po svemu sudeći, raspada.

Ovo nije rečeno da bi se umanjila vrednost argumenta, ili da bi mu se oduzela njegova snaga, već samo zato da bi postalo jasno *koju vrstu* snaće on ima. Kada bi bio konkluzivan, on bi nam svojom rušilačkom snagom uništio ne samo htenja, već i veliki broj činova i stanja svesti — namerā i željā, na primer — sa kojima možemo da se »razračunamo« pomoću sasvim sličnih argumenata, koji, bez sumnje, mogu da se konstruišu. Mada je jasno da namera nije takva stvar koja bi se klasifikovala jednostavno kao »čin«, ipak izgleda da je ona na neki način u »vezi« sa onim što se dešava u nama pre nego što je ostvarimo u delovanju — tj. sa razmatranjem, planiranjem, oklevanjem, biranjem. Ja mogu, recimo, nameravati da pronađem pukotinu u datom argumentu, a kada kasnije mislim o tome, to će biti rezultat moje namerе. Neke mentalne operacije, dakle, mogu da proizidu iz namerе, one su »nameravane«. A šta je sa samom namerom? Da li je ona nameravana ili nenameravana? Ako namera nije nameravana, to nije namera, a ako je nameravana, ona mora da bude posledica neke druge namerе, a ova opet neke druge, i tako

ad infinitum. Slično je u slučaju želje. Pod pretpostavkom da želim neku stvar, da li je sama ta želja željena ili neželjena? Oba odgovora dovešće nas do apsurda.

Ako bi snaga ovog argumenta bila u njegovom sklopu, on bi se, sa istim razarajućim posledicama, primenjivao i posle zamene nekih njegovih termina drugima, na primer, »htenja« — »namerom«, naravno, pod pretpostavkom da su izvesne druge okolnosti, bitne za ovo rasuđivanje, ostale nepromjenjene. Ipak, dok prvi argument zvuči, u najmanju ruku, vrlo uverljivo, niko neće biti obmanut njegovim karikaturama. Tako, ako taj argument uopšte ima neku snagu, on nju ne može dugovati svojem sklopu i, prema tome, on ne može pripadati logičkoj vrsti argumenta. On je zamišljen sa namerom da pobije postojanje neke vrste mentalnog potiska; ali, treba da se setimo da je dokazivanje ne-postojanja nečega uvek neizvesan posao. »Niko nikada nije dokazao ne-postojanje Apolona ili Afrodite«, primećeno je; ali onda ovom pojedinačnom slučaju ne treba pridavati preveliku težinu. Međutim, ono što uz nemirava jeste lakoća sa kojom argument može da se ubaci u pseudo-deduktivne kalupe. I to je činjenica na koju želim da ukažem ispitivanjem ovog argumenta. Kao što je u prethodnoj raspravi pokazano, on nije usamljen slučaj. Nijedan filosofski argument ne završava sa: »što je i trebalo dokazati«. Ma kolika da je njegova snaga, on nas ne prisiljava. U filozofiji nema prinude — ni logičkom, ni jezičkom batinom.

6. Može izgledati da, pošto snagu argumenta koje upotrebljavaju filozofi izlažem tako jako sumnji, ja odričem svaku vrednost tim argumentima. Ali to nije moja namera. Čak i ako njima nedostaje logička strogost, to sigurno ne sprečava originalnog mislioca da ih uspešno upotrebi, ili da iznesе na videlo nešto što pre nije bilo viđeno ili nije bilo viđeno sasvim jasno. Tako je, u slučaju koji sam razmatrao, nešto *viđeno* pomoću tog argumenta, nešto je *razjašnjeno*, mada možda ne sasvim u

onom smislu koji je imao u vidu onaj koji je izložio argument. Ako je tako, nešto veoma važno je izostavljeno iz slike koju smo dali.

Možda su naše primedbe učinile nepravdu filosofskim argumentima. Za njih se, kao što sam to, nadam se, pokazao, sasvim pogrešno prepostavljalo da su dokazi ili pobijanja u strogom smislu te reči. Ali ono što filozof čini je nešto drugo. *On, kao pravnik, konstruiše svoju odbranu ili tužbu.* Prvo, on vam omogućava da vidite sve slabosti, nepovoljnosti, nedostatke nekog stanovišta; on iznosi na videlo nedoslednosti tog stanovišta ili ukazuje na to kako su neke od ideja koje leže u osnovi cele teorije neprirodne, i to čini tako što izvlači njihove krajnje konsekvene; a sve to postiže služeći se najjačim oružjem iz svog arsenala — argumentima *reductio ad absurdum* i beskonačnog regresa. S druge strane, on vam nudi novi način gledanja na stvari koji nije izložen ovim primedbama. Drugim rečima, on vam, poput advokata, predstavlja sve činjenice svog slučaja, a vi ste u položaju sudije. Vi ih gledate pažljivo, ulazite u detalje, odmeravate »za« i »protiv«, i dolazite do presude. Ali, dolažeći do presude vi se ne držite širokog deduktivnog puta, ništa više nego što to čini sudija Vrhovnog suda. Dolaženje do odluke, mada je to racionalan proces, nije nimalo slično donošenju zaključaka iz datih premissa, baš kao što nije nimalo slično rešavanju zadataka iz aritmetike. »Sudija treba da sudi«, kažemo, i pod tim podrazumevamo da on treba da se služi svojom glavom, a ne da kao mašina primenjuje skup mehaničkih pravila. Ne postoje računari koji mogu obavljati posao sudije, niti bi uopšte moglo da ih bude — to je trivijalna, pa ipak značajna činjenica. Kada sudija dođe do odluke to može da bude, a u stvari često i jeste, rezultat nečeg racionalnog, pa ipak ne takav kakav se postiže pomoću dedukcije; odluka ne sledi prosti iz »toga-i-toga«: ono što se traži jeste pronicanje u stvari, sud. Dakle, kada dolazite do presude vi ste slični sudiji po tome što ne pravite niz for-

malno-logičkih koraka: od vas se traži da shvatate, na primer, da zapazite stožernu tačku. Razmatranja poput ovih omogućavaju nam da sagledamo ono što je već očigledno kada znamo upotrebu termina »racionalan« — naime to da se taj termin odnosi i na stvari koje ne mogu deduktivno da se ustanove. Reći da neki argument može biti racionalan, a ipak ne biti deduktivan, nije ona vrsta protivrečnosti koja bi neminovno važila u obrnutom slučaju, naime kada bi se reklo da neki deduktivni argument ne mora da bude racionalan.

To menja celu sliku. Ono što treba istaći jeste to da filosof može videti neku važnu istinu, pa ipak ne biti u stanju da je dokaže pomoću formalnog dokaza. Ali činjenica da njegovi argumenti nisu logički nema šta da oduzme njihovoj racionalnosti. Da se vratimo na naš prethodni primer. Argument koji je upotrebljen protiv htenjā, mada nije onakav kakvim se prikazuje, tj. logički razaražući, i pored toga ima snagu kojoj je teško odupreti se. A odakle to potiče? Nije potrebno mnogo oštoumnosti da bi se pronašao odgovor: iz čitavog sklopa tako pogodnih primera koji prethode argumentu i njihove vešte analize koja udahnuje život u telo argumenta, što je umnogome potpomognuto činjenicom da je vezi između mentalnog potiska i telesnog pokreta dozvoljeno da ostane zagonetnom. To što ovo stanovište nije zadovoljavajuće, i to što se gomilaju mnoga pitanja na koja se ne može dati odgovor, zajedno sa veoma upečatljivim primerima čini argument o kojem je reč tako ubedljivim.

Šta nalazite čitajući Rylea ili Wittgensteina? Mnoštvo primera sa malo, ili nimalo logičkog skeleta. Čemu toliki primeri? Oni govore sami za sebe; oni obično mnogo više razjašnjavaju nego što stvaraju poteškoće; svaki od njih se ponaša kao jedna analogija; zajedno, oni osvetljavaju čitavo jezičko zalede, tako da je slučaj koji je pred nama viđen u svetlosti koju oni bacaju na njega. Zaista, vešto predstavljeni primeri često su mnogo ubedljiviji i,

povrh svega, proizvode nešto mnogo trajnije nego što to čini neki inače krhki argument. Nije tačno da su ponuđeni »dokazi« bezvredni: *reductio ad absurdum* uvek ukazuje na neku zamršenost u mišljenju, a to isto čini i beskonačni regres. Ali oni samo *ukazuju* na to. Stvarna snaga leži u primerima. U dobroj filosofskoj knjizi možemo da se odrekнемo svih dokaza, a da ona pri tom ne izgubi ni mrvu od svoje ubedljivosti. Tražiti, u filosofiji, stroge dokaze, znači tražiti senku nečijeg glasa.

Da bih predupredio pogrešna tumačenja, koja bi se inače sigurno javila, moram da dopustim jednu stvar: argumenti malog opsega, tj. oni koji sadrže samo nekoliko logičkih koraka, mogu da budu strogi. Bit moje primedbe je u tome da koncepcija čitavog filosofskog pogleda — od Heraklita do Nietzschea ili Bradleya — nije nikada stvar logičkih koraka. Do pogleda na svet sličnog ma kojem od ovih, ili čak do jednog novog pristupa kao što je Wittgensteinov, nikada ne može da se »dospe«, a pogotovo nije tačno da su oni dedukovani, i, kada se jednom pronađu, oni ne mogu ni da se dokažu, ni da se pobiju strogim logičkim rasuđivanjem; međutim, argumenti mogu da imaju udela u tome da se ovi učine prihvatljivima. Ali neki autori su čak i prema ovome gajili prezir.

Pitanje koje još ostaje da se postavi jeste: Ako pogledi filosofa ne mogu da se izvedu ni iz koje premise, kako on ikada može da dođe do njih? Kako on stiže do mesta do kojeg ne vodi nijedan put? Time dolazimo do novog i dubljeg problema.

7. Pitati: »Šta je tvoj cilj u filosofiji?«, i odgovoriti: »Da pokažem muvi izlaz iz flaše za hvatanje muva« je ... dobro, čast tome — povlačim ono što sam htio da kažem; osim, možda, ovoga: Ima nečeg u vezi sa filosofijom što je duboko uzbudjuće, naime jedna činjenica koja se ne da shvatiti iz tako negativnog prikaza. Ona se ne tiče »razjašnjavaњa misli«, ni »ispravne upotrebe jezika«, niti ijedne od tih omrznutih stvari. O čemu je onda reč? Filosofija predstavlja mnogo stvari, i ne posto-

ji formula koja bi ih sve obuhvatila. Ali, kada bi se od mene tražilo da u jednoj jedinoj reči izrazim koja je njena najbitnija karakteristika, bez oklevanja bih rekao: vizija. U srcu svake prave filozofije nalazi se vizija — iz nje se filozofija rađa i uzima svoj vidljivi oblik. Ja ne kažem: »Vizija« iz želje da budem romantičan, već zato što to i mislim. Ono što je karakteristično za filozofiju jeste probijanje mrtve ljuštture tradicije i konvencije, razbijanje onih okova koji nas sputavaju nasleđenim predubeđenjima, da bi se stekao nov i širi način gledanja na stvari. Oduvek se smatralo da filozofija treba da nam obelodani ono što je skriveno. (Ja sam ponešto osetljiv na opasnosti takvog gledišta.) Ipak, od Platona do Moorea i Wittgensteina, svaki veliki filozof bio je vođen osećanjem vizije i bez nje niko ne bi mogao dati novi pravac ljudskom mišljenju, ili otvoriti vrata prema onome što još nije viđeno. Neko može da bude dobar tehničar, ali on neće ostaviti traga u istoriji ideja. Ono što je presudno jeste novi način gledanja, a njega prati i želja da se izmeni čitava intelektualna pozornica. To i jeste prava stvar, a sve ostalo je potčinjeno njoj.

Pretpostavimo da se neki čovek buni protiv prihvaćenog mišljenja u čijim se kategorijama oseća »skučenim«; može doći vreme kada će on, s pravom ili ne, verovati da se oslobođio tih pojmoveva; kada će, gledajući unazad na predrasude koje su ga sputavale, imati onaj osećaj iznenadne nadmoći; ili vreme kada će verovati, s pravom ili ne, da je dosegao podesniji položaj sa kojeg stvari mogu da se vide kao da su povezane prema jasnim i uređenim modelima, dok stare teškoće nestaju kao rukom odnesene. Ako on razmišlja na filozofski način, raspraviće to sam sa sobom, a onda će, možda, pokušati da prenese drugima ono što se njemu razjasnilo. Argumenti koje će ponuditi, napadi koje će preduzeti, predlozi koje će izneti — sve je to smišljeno samo sa jednim ciljem: da se drugi ljudi pridobiju za njegovo sopstveno gledanje na stvari,

da se promeni čitavo podneblje mišljenja. Mada neupućenom čoveku izgleda da on daje sve moguće argumente, to nije odlučujući momenat. Odlučujuće je da je on video stvari iz jednog novog ugla. U poređenju s tim, sve ostalo je sporedno. Argumenti dolaze tek kasnije da podrže to što je on video. »Krupne reči, nije svak filozof, itd.«: ali odakle čovek može dobiti smernice ako ne od učiteljâ? A, osim toga, kada je tradicija jednom popustila, za stručnjake uvek postoji široka mogućnost da unište neka »uporišta otpora«. Mada saznanje može da bude neprijatno, iza argumenata tako dobro smislenih, tako jasnih i logičnih, стојi želja da se preobrazi celokupni, način mišljenja. Argumentišući u prilog svom gledištu, i izlažući greške koje leže u osnovi utvrđenih pogleda koje on napada, filozof će gotovo protiv svoje volje morati da potkopa prihvачene kategorije i klišea mišljenja; i ne samo to — on može ići tako daleko da dovede u pitanje čak i same kanone prihvatljivosti. U tom smislu, filozofija predstavlja ponovno proveravanje utvrđenih merila. U svakom filozofu donekle živi reformator. To je razlog što se — od Galileja pa do Einsteina i Heisenberga — za svaki napredak u nauci, onda kada se on doticao utvrđenih merila, smatralo da ima filozofskog značaja.

Ako u ovome što je rečeno ima imalo istine, odnos između logike i filozofije se javlja u novom svetu. Nije u pitanju sukob između formalne i manje formalne ili ne-formalne logike, niti sukob između ponašanja tehničkih i svakodnevnih pojmoveva, već nešto u osnovi različito. To je razlika između doношења zaključka i novog pogleda na stvari, ili omogućavanja da se taj pogled stekne.

Sažeto rečeno, filozofski argument čini i više i manje od logičkog: manje, utoliko što nikada ne utvrđuje nešto konkluzivno; više, utoliko što mu, ako je uspešan, nikada nije dovoljno da utvrdi jednu izolovanu pojedinačnu istinu, već on izaziva programu čitavog našeg pogleda na svet, a kao rezultat toga mnoštvo takvih malih pojedinačnih istina do-

lazi na video, ili se ispušta iz vida, što zavisi od slučaja. Da li su primeri neophodni? Kada je Hume jednom izložio greške svojih prethodnika koje su se odnosile na pojam uzročnosti, on je onemogućio da bilo ko misli na način karakterističan za Spinozu, čiji nam svet izgleda isto tako stran kao Mesec. Prepostavite da gledate zagonetku u slici: vi najpre vidite splet linija, a onda, iznenada, prepoznote ljudsko lice. Možete li sada, pošto ste otkrili lice, videti linije kao i pre? Jasno je da ne možete. Kao i sa spletom linija, tako je i sa zbrkom koju je Hume razjasnio: postaje nemoguće povratiti čud prošlih vremena, putovati unazad u tu maglu — a to je jedna od velikih teškoća za razumevanje istorije filozofije. Iz istog razloga, uspon lingvističke tehnike našeg doba presekao je put velikim spekulativnim sistemima prošlosti.

Filosofije su pokušaj da se otkrave navike mišljenja, da se ove zamene manje okorelim i ograničavajućim navikama. Naravno, one i same mogu vremenom da okoštaju i da time sprečavaju napredak: Kant, *Alleszermalmer* za svoje savremenike, ipak je ponosno branio svoju tablicu kategorija koja nama izgleda neopravданo ograničena. Onaj ko je juče bio izbavitelj, sutra može postati tiranin.

Sada može da se vidi da filozof ne čini isto što i logičar, samo manje kompetentno, već nešto sasvim različito. Jedan filozofski argument nije *aproximacija* logičkog argumenta, niti je ovaj drugi ideal kojem filozof teži. Takav stav bi potpuno pogrešno opisivao ono što se stvarno dešava. Filozofija nije vežba iz formalne logike, filozofski argumenti nisu nizovi logičkih izvođenja, ali traljavi, niti bilo kakav napor može da ih stavi u deduktivne kalupe. Ovde je pobrkan cilj naučnika da nađe nove istine i cilj filozofa da dospe do pronicanja u stvari. Pošto su ove dve stvari potpuno nesamerljive, nije čudo što filozof ne može da se kreće u oklopnu logičara. Ne može čak ni onda kada se sam logičar upusti u bitku. Sukob oko zakona isključenja trećeg u matematici je sukob dve stranke od

kojih je svaka u položaju da jasno i tačno definiše pojmove. Ipak, izgleda da nema načina da se rasprava okonča pomoću ubedljivog argumenta. Ako bi bilo istinito da filozofske teškoće nastaju zbog neodređene prirode naših svakodnevnih pojmoveva, zašto bi takvi sukobi izbjigli u najezgaktnijoj od svih nauka?

Nikada nisu postojali absolutno ubedljivi razlozi radi kojih bismo napustili zakon isključenja trećeg, prihvatili Darwinizam, napustili Ptolomejev sistem, ili se odrekli principa uzročnosti. Ako i jedna od ovih stvari može da se dokaže, kako dolazi do toga da uvek ima pristalica »poraženih gledišta«? Da li oni, poput nesrećnika koji rešavaju kvadraturu kruga, gube vreme pokušavajući da učine ono za šta je pokazano da je logički nemoguće? Istina je da sukobi ovog tipa ne mogu da se reše, bar ne u potpunosti, ni navođenjem činjeničkih svedočanstava, ni pomoću logičkog dokaza. Naravno, u tom duelu obe strane iznose argumente, ali oni nisu odlučujući. To su bitke koje se nikada ne gube i nikada nisu konačno dobijene. To je tipična situacija, tema koja se u istoriji ljudskog mišljenja uvek ponavlja.

Kada god nauka stiže do odlučujućeg stepena na kojem osnovni pojmovi postaju nesigurni i posmatraju se tako kao da se o njima još uvek raspravlja, dolazi do vrlo čudnih prepirkki. Mi treba da se zamislimo nad činjenicom da vodeći naučnici, uprkos razlici u temperamentu, pogledu na svet, itd. uzimaju učešća u njima i osećaju se obaveznima da to čine. A ono što protagonisti pokušavaju da učine bilo da to priznaju ili ne, jeste to da pridobiju druge naučnike za svoj sopstveni način mišljenja; i njihovi argumenti poprimaju filozofski karakter u onom stepenu u kojem su oni pokušaji izmene čitavog intelektualnog stava. Da li je to slučajnost?

8. Ja sam do sada govorio o »sagledavanju nekog novog aspekta« ne pokušavajući da objasnim taj iz-

raz. Nadam se da će to sada, mada samo površno, uraditi pomoći jednog ili dva primera. Postoji jedna vrsta paradoksa koja je u vezi sa idejom izvesnih otkrića. Descartes je, na primer, otkrio analitičku geometriju. No, da li je on mogao da je traži? Reći da je on nju godinama tražio zvuči potpuno absurdno. U ovom slučaju skloni smo da kažemo: tražiti analitičku geometriju nije moguće — prvo zato što ona nije viđena, a potom zato što je viđena. Ali ako on nije mogao da traži, kako je mogao da nađe? To nas vodi pravo u srž stvari.

Zamislimo najpre jedan potpuno imaginaran slučaj. U iskaznom računu kakav je napravio Frege javljaju se dva osnovna pojma — »ne« i »ili«. Kasnije je Sheffer otkrio da se čitav račun može osnivati na jednom jedinom pojmu (na »Shefferovom vezniku«). Koje je vrste bilo to otkriće? Pretpostavimo da je Frege, čudnim slučajem, sve svoje logičke aksiome napisao u obliku

$$\sim(\dots) \vee \sim(\dots)$$

tj. kao disjunkciju dve negacije, ali da je ipak pogrešno verovao da su za izražavanje tih zakona potrebna *dva* simbola, naime »~« i »V«. Zamislimo sada da je neko drugi ko gleda te formule zaključio ono što je, prema našoj prepostavci, promaklo Fregeu, naime da sve one imaju istu strukturu i da, prema tome, zahtevaju samo jedan simbol. U čemu se tačno sastoji njegovo otkriće? U tome što *vidi* formule na novi način, učitava u njih novu strukturu. Važno je njegovo poimanje: sve dotle dok u starom sistemu ne vidi strukturu novog, on ga nije stekao. Svako može gledati formule, a ipak ne opažati ono što je Scheffer opazio — javljanje jedne identične strukture. To je otkriće, a ne uvođenje posebnog simbola umesto jedne kombinacije starih simbolâ. Bilo bi, na primer, sasvim dovoljno da je Scheffer samo naglasio konstantno ponavljanje te strukture u svim zakonima, bez uvođenja svog veznika; ovo drugo je nebitno.

Taj primer može da pokaže šta sam podrazumevao pod »sagledavanjem nekog novog aspekta«, koji često predstavlja jezgro novog otkrića. Ako gledate formule, u trenutku kada u njima primetite novu strukturu one kao da se iznenada menjaju — to je pojava koja je bliska viđenju neke figure, recimo nacrtane kocke, na različit način, čas kao izbočenog tela, čas kao »uvučenog« udubljenja. Jedan oblik naglo »prelazi« u drugi. Slično je i u našem slučaju, mada postoje i razlike; jer, novi aspekt, kada je jednom uočen, može trajno ostati u svesti i nema tu opažajnu nestabilnost. Izgleda da se poimanje nove strukture u tim formulama u velikoj meri sastoji od vizuelnog iskustva i da mu je ono u svakom slučaju mnogo bliže nego što bi se u prvi mah reklo. Čini se da su tu spojeni viđenje i interpretiranje, gledanje i mišljenje.

Ako se sada postavi pitanje da li bilo ko može da *traži* novi aspekt, šta na to da se odgovori? Pa, da nešto *može* da bude viđeno na nov način da se videti samo kada je to *viđeno* na taj način. Da je jedan aspekt moguć vidi se onda kada je taj aspekt već iskrsoao, a ne pre: to je razlog zbog kojeg pro-nalaženje ne može biti predviđeno čak ni od strane najvećeg genija. On uvek dolazi nepozvan i, izgleda, u iznenadnom blesku.

Razmotrimo drugi primer. Da li je račun

$$(5+3)^2=5^2+2\times 5\times 3+3^2$$

u isto vreme dokaz da je

$$(2+3)^2=2^2+2\times 2\times 3+3^2?$$

I jeste, i nije, u zavisnosti od toga kako na to gledamo. (Da li 2 u srednjem sabirku shvatate kao »strukturalno« 2 koje nije izvedeno iz pojedinačnih brojeva, već iz opštег oblika operacije?) Može da se zamisli da se neki čovek, dok računa samo sa pojedinačnim brojevima, ipak bavi algebrrom, ukoliko pojedinačne zbirove vidi na nov način, kao

izraze opšteg zakona. (To je otkriće algebre kao otkriće jednog aspekta numeričkog računa.)

Ono što važi za te, više ili manje trivijalne, slučajeve, važi i za Descartesa, a isto tako i za Einstein-a i Hilberta. Einstein nije bio u stanju da traga za pojmovnim jazom u ideji istovremenosti, niti je Hilbert bio u stanju da traga za aksiomatskim metodom. Iako su to otkrića potpuno različitog reda, u njihovoј osnovi leži isti princip. Nijedan od njih nije nikada »dospeo« do svog pogleda, jer nikada nije putovao. Oni nisu tragali, već su našli (kao Picasso). I to je ono što ne valja u celom načinu na koji se takva otkrića često prikazuju — govori se o njima kao da su ona rezultat »metoda« ili »postupka«, kao da veliki ljudi dospevaju do svojih rešenja putem logičkih izvođenja. To ostavlja po strani ono što je najbitnije: iskrsnuće novog aspekta nije zaključak. Trenuci viđenja ne mogu biti predviđeni, baš kao što ne mogu biti planirani, iznuđeni, kontrolisani, ili prizvani snagom volje.

Da li ima ikakve istine u onome što govorim? Neću o tome da raspravljam. Umesto toga dozvolite mi da vas podsetim na neka zapažanja koja će vam biti bliska. Dobro je poznato da filosofija nije napravljena, ona izrasta. Vi ne birate zagonetku, vi ste njome pogodeni. Svako ko se nekada zamislio nad nekim tamnim problemom u filosofiji, mogao je da zapazi da rešenje, kada dolazi, dolazi iznenada. Ono nije pronađeno kao posledica teškog rada usmerenog ka njemu. Pre se dešava da neko odjednom vidi stvar u novom svetlu — kao da se digao zastor koji je zaklanjao njegov vidik, ili kao da mu je koprena pala sa očiju, ostavljući ga iznenadenog sopstvenom glupošcu koja mu nije dala da vidi ono što je sve vreme sasvim jasno stajalo pred njim. To manje liči na pronalaženje nečega, a više na sazrevanje, prevazilaženje predubedenja.

Da damo samo jedan primer vizije u filosofiji: Wittgenstein je prozreo veliku grešku njegovog vremena. Mnogi filozofi su tada smatrali da priroda takvih stvari kao što su nadanje i strahovanje, ili

nameravanje, i takvih kao što su značenje i razumevanje, može da se otkrije putem introspekcije, dok su drugi, a naročito psihologisti, pomoću eksperimenata pokušavali da dospeju do nekog odgovora, imajući samo nejasne pojmove o tome šta su rezultati tih eksperimenata značili. Wittgenstein je izmenio čitav pristup rekavši da se ono što te reči znače pokazuju u načinu njihove upotrebe, i da se priroda razumevanja otkriva u gramatici, ne u eksperimentu. To je tada bilo pravo otkrovenje koje je njemu, koliko se sećam, došlo iznenada.

Ja ovde branim gledište da je životni čvor sva-ke filosofije vizija, i da na osnovu nje treba suditi o filosofiji. Istinsko važno pitanje o kojem u istoriji filosofije treba raspravljati nije da li su Leibniz ili Kant bili dosledni u argumentima koje su izložili, već pre šta leži iza sistema koje su oni izgradili. I ovde ću da završim sa nekoliko reči o metafizici.

Reći da je metafizika besmislica jeste besmislica. To je nepoznavanje neizmerne uloge koju su, bar u prošlosti, ti sistemi imali. Ovde neću da raspravljam zašto je tako i zašto su oni imali toliki upliv na ljudski um. Metafizičari su, kao i umetnici, antene svog vremena: oni imaju sposobnost da osete kuda se kreće duh. (Postoji Rilkeova pesma o tome.⁶) Ima nešto što velike metafizičare čini vizionarima, i oni kao da imaju moć da vide preko horizonta svog vremena. Uzmimo, na primer, Descartesovo delo. To što je ono dovelo do beskrajnih metafizičkih doskočica sigurno je stvar koja mu ne ide u prilog. Ipak, ako smo upućeni na duh pre nego na reči, ja sam u velikoj meri sklon da kažem da u tom delu ima nečeg grandioznog — to je proročanski aspekt razumevanja prirode, smela anticipacija onoga što je u nauci mnogo kasnije postignuto. Descartesovi istinski naslednici bili su oni koji su u dela preneli duh njegove filosofije — ne Spinoza ili Malebranche, već Newton i matema-

⁶ To se verovatno odnosi na *Die Sonette an Orpheus*, deo I, br. 12; (prim. R. Harréa, urednika Waismannovih dela).

tički opis prirode. Baviti se donekle sitničarski time šta je supstancija i kako je treba definisati, značilo je ne shvatiti poruku. To je bila ogromna greška. Sa filozofijom treba živeti. Ono što je u rečima umire, ono što je u delima živi.

(1956)

S engleskog prevela: Ljubica Došen

OPAŽANJE I SAZNANJE