

ARHE
Časopis za filozofiju
FILOZOFSKI FAKULTET
Odsek za filozofiju
NOVI SAD
Godina XVII, № 34/2020

ARCHE
Journal of Philosophy
FACULTY OF PHILOSOPHY
Department of Philosophy
Novi Sad
Year XVII, № 34/2020

ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05) (štampano izdanje)
ISSN 2560-5593 (elektronsko izdanje)
DOI 10.19090/arhe.2020.34.

ARHE
Časopis za filozofiju/Journal of Philosophy
ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05)
IZDAVAČ/PUBLISHER:
Filozofski fakultet/Faculty of Philosophy
Odsek za filozofiju/Department of Philosophy
Novi Sad

Predsednik Saveta časopisa/Advisory Board Chairman
Milenko A. Perović

Glavni i odgovorni urednik/Editor in Chief
Željko Kaluđerović

Zamenik glavnog i odgovornog urednika/Assistant to Editor in Chief
Dragan Prole

Izvršni urednici/Executive Editors
Mina Đikanović, Nevena Jevtić i Stanko Vlaški

Internacionalni savet časopisa/International Advisory Board:
Bernhard Waldenfels (Bochum), Safet Bektović (Kopenhagen), Rudolf Bernet (Leuven), Ante Čović (Zagreb), Lino Veljak (Zagreb), Vojin Simeunović (Sarajevo), Christian Thiel (Erlangen-Nürnberg), Nelli Motrošilova (Moskva), Ferid Muhić (Skopje), Orhan Jašić (Tuzla/Sarajevo), Galina Kirilenko (Moskva), Dejan Donev (Skopje), Borut Ošljaj (Ljubljana), Evangelos Protopapadakis (Atina), Georgios Arabatzis (Atina), Tomislav Krznar (Zagreb)

Redakcija časopisa/Editorial Board
Damir Smiljanić (Novi Sad), Una Popović (Novi Sad), Marica Rajković (Novi Sad), Nikola Tatalović (Novi Sad), Goran Rujević (Novi Sad), Lazar Atanasković (Novi Sad), Ana Miljević (Novi Sad)

Časopis izlazi dva puta godišnje/The Journal is published biannually.
Adresa: Uredništvo časopisa ARHE, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad/
Address: Editorial Board of ARHE, Faculty of Philosophy, Department of Philosophy,
Novi Sad, Serbia, Tel/Fax +381(0)21 459-279
e-mail: casopis.arhe@gmail.com

Korice/Cover Design: **Petar Perović**
Prelom/Layout: **Igor Lekić**
Štampa/Print by: **Sajnos, Novi Sad**

Časopis se objavljuje uz finansijsku podršku Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije

SADRŽAJ

Uvodnik

TEMA BROJA

LOGIKA

- 7 / Mina Đikanović, *Logički princip slobode. Hegelovo zasnivanje logike*
27 / Una Popović, *Semantička teorija istine Alfreda Tarskog*
47 / Goran Rujević, *Gardner's Paradox and Theory of Descriptions*
61 / Katarina Maksimović, *Facets of Intensionality*
85 / Jovana Kostić, *Logic for the Theory of Concepts*
103 / Stanko Vlaški, *Apsolut kao subjekat? Ka Hegelovoj teoriji spekulativnog stava*
131 / Bojan Sretović, *Mesto spekulativne gramatike u ranoj Hajdegerovoj filozofiji*
159 / Milan Vukadinović, *Vitgenštajnova filozofija jezika kao terapijska „farmakologija detoksikacije“*
179 / Mihajlo Stamenković, *Logički problem usvajanja jezika*
205 / Kristina Todorović, *Kapadokijski Oci i Aristotelov Organon*

STUDIJE I OGLEDI

- 219 / Željko Kaluđerović, *Začetak „grčkog čuda“*
241 / Emiliano Mettini, *Under an Unstarry Sky: Kantian Ethics and Radical Evil*
275 / Anđela H. Kaur, *Bioetička analiza uticaja rutinizacije genetičkog ispitivanja na pojam invalidnosti*
295 / Orazio Maria Gnerre, *The Historical Role of Spain in the Thought of Carl Schmitt*
311 / Mariana Dan, *Gandhi, Yoga and the Issue of Spiritual Development. Is the Notion of Nonviolence (Ahimsa) Applicable in History?*

PRILOZI

- 339 / Orhan Jašić, *Od zore do sumraka*
343 / Letopisne beleške nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju

CONTENTS

Editorial

TOPIC OF THE ISSUE

LOGIC

- 7 / Mina Đikanović, *Logic Principle of Freedom. Hegel's Foundation of Logic*
27 / Una Popović, *Tarski's Semantic Theory of Truth*
47 / Goran Rujević, *Gardner's Paradox and Theory of Descriptions*
61 / Katarina Maksimović, *Facets of Intensionality*
85 / Jovana Kostić, *Logic for the Theory of Concepts*
103 / Stanko Vlaški, *The Absolute as Subject? Towards Hegel's Theory of Speculative Proposition*
131 / Bojan Sretović, *The Place of Grammatica Speculativa in Heidegger's Early Philosophy*
159 / Milan Vukadinović, *Wittgenstein's Philosophy of Language as Therapeutic "Pharmacology of Detoxication"*
179 / Mihajlo Stamenković, *The Logical Problem of Language Acquisition*
205 / Kristina Todorović, *Cappadocian Fathers and Aristotle's Organon*

STUDIES AND INQUIRIES

- 219 / Željko Kaluđerović, *The Origin of the "Greek Wonder"*
241 / Emiliano Mettini, *Under an Unstarry Sky: Kantian Ethics and Radical Evil*
275 / Andjela H. Kaur, *Rutinization of Genetic Testing and Disability, a Bioethical Analysis*
295 / Orazio Maria Gnerre, *The Historical Role of Spain in the Thought of Carl Schmitt*
311 / Mariana Dan, *Gandhi, Yoga and the Issue of Spiritual Development. Is the Notion of Nonviolence (Ahimsa) Applicable in History?*

BOOK REVIEWS

- 339 / Orhan Jašić, *From Dawn till Dusk*
343 / Chronicle of the Department of Philosophy

UVODNIK

Nastojanja Uredništva da izborom tema kojima će se posvećivati brojevi *Arhea* pažnju istraživača i filozofske javnosti usmerava ka fundamentalnim istorijskim i problemskim rejonima filozofskog mišljenja, od samih početaka davala su plodne i zapažene rezultate. Takvi rezultati rodili su potrebu da se najzad i sâmo mišljenje sagleda kao problem filozofije, da se na tragu filozofske tradicije, kao i savremenih strujanja u filozofiranju, istražuju njegovi oblici, da se preispituje priroda njegovog odnosa prema jeziku, da se iznova pita o odnosu mišljenja prema bitku, ali i o načinima na koji se može shvatati bitak mišljenja sâmog. Ta potreba stoji u zaleđu odluke da se tematska celina 34. broja posveti filozofskoj nauci o mišljenju, logici. Ona je okupila deset radova. U godini u kojoj filozofija obeležava dva i po veka od rođenja Geoga Vilhelma Fridriha Hegela (1770 – 2020.), tvorca jedne od prelomnih koncepcija u istorijskom životu logičke nauke, tematski blok otvara rad Mine Đikanović u kojem se svestrano propituje smisao Hegelovog zahteva da se na svetlo izvede jedinstvenost logike i metafizike. Samokretanje logičke ideje koje se odvija Hegelovom naukom logike autorka sagledava kao samokretanje od nužnosti ka slobodi. Članak Une Popović postavlja pitanje o razvoju savremene logike i u kontekstu te pitanosti razmatra semantičku teoriju istine Alfreda Tarskog. Goran Rujević preispituje poimanje verovatnoće u logici iz ugla jednog od paradoksa koje je uočio i formulisao Martin Gardner. U radu Katarine Maksimović raspravlja se o intenzionalnom aspektu matematičkih pojmova. Problem logičkog zasnivanja teorije pojmova, čiji je razvoj najavio Kurt Godel, u centru je istraživačke pažnje Jovane Kostić. Pitanju o onome logičkom kod Hegela posvećen je i rad Stanka Vlaškog. U njemu se Hegelovo spekulativno shvatanje stava kao logičkog oblika razmatra u svetlu ključnog Hegelovog ontološkog zahteva da se ono apsolutno misli i izrazi kao subjekat. Rad Bojana Sretovića daje sveobuhvatnu argumentaciju u prilog teze da rani Hajdegerovi spisi o logici skrivaju zametak njegovog docnijeg shvatanja jezika. Milan Vukadinović raspravlja o razlozima zbog kojih Vitgenštajnova filozofija jezika, u svom kritičkom postavljanju prema pojmovnosti filozofske

tradicije, može biti mišljena kao svojevrsno detoksikativno sredstvo, kao i o potencijalima takvog shvatanja. Logička struktura problema usvajanja jezika u fokusu je istraživanja Mihajla Stamenkovića. Tematsku celinu zatvara rad Kristine Todorović u kojem se teološka misao Kapadokijskih otaca razmatra iz ugla pitanja o njihovoj recepciji Aristotelovog učenja o prvom i drugom bivstvu.

Rubriku *Studije i ogledi* i u ovom broju čine radovi u čijem su istraživačkom fokusu različita istorijska i problemska čvorišta filozofije. Otvara je rad Željka Kaluđerovića kojim se preispituje značenje Aristotelove tvrdnje o Talesu kao prvom filozofu. Autor time istovremeno započinje integralno preispitivanje procesa nastanka filozofskog mišljenja u helenskom duhu. Članak Emilijana Metinija bavi se Kantovom etičkom mišlju i mogućnošću da se na kantovskom tragu prevaziđe jaz između prirodnog i umskog aspekta ljudskosti. Anđela Kaur kritički pristupa ideji i praksi rutinizacije genetičkih ispitivanja. Ukazuje na njihovu suštinski diskriminatorSKU nastrojenost u pogledu odnosa prema osobama sa invalidnošću. U radu Oracija Marije Njerea raspravlja se o filozofsko-političkim aspektima vezanosti za Španiju kod Karla Šmita. Rubriku zaključuje rad Marijane Dan u kojem se razmatraju istorijski potencijali pojma nenasilja koji je svojom mišlju i delom razvijao Mahatma Gandi.

U rubrici *Prilozi* Orhan Jašić čitaocima prikazuje knjigu Evangelosa Protopapadakisa *Od svitanja do sumraka*. U 2020. godini, godini na čijem licu će ostati ožiljak pandemije koronavirusom, i filozofski život tražio je nove puteve za svoje održanje. O aktivnostima koje su nastavnici i saradnici Odseka za filozofiju realizovali u takvim okolnostima, čitaoce informišu letopisne beleške koje zatvaraju svesku.

UREDNIŠTVO

TEMA BROJA

LOGIKA

Arhe XVII, 34/2020
UDK 16 Hegel G.W.F.
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.34.7-25>
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

MINA ĐIKANOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

LOGIČKI PRINCIP SLOBODE HEGELOVO ZASNIVANJE LOGIKE

Sažetak: U radu se istražuje Hegelovo zasnivanje logike kao ontologike. Prikazujući ključne stanice samorazvoja duha u logici, Hegel u isto vreme trasira put kojim će duh prolaziti u svakoj od vlastitih manifestacija. Otuda je odnos između nužnosti i slobode u logici konstitutivan za odnos između nužnosti i slobode – apstraktnog i konkretnog, bitka i trebanja – u čitavom filozofskom sistemu.

Ključne reči: Hegel, logika, sloboda, nužnost, bitak, bit, pojam, ideja

Dve velike tradicije podele filozofije – platonovska i aristotelovska – imaju oprečan odnos prema logici. Posredovana stoičkom intervencijom, Platonova podela na fiziku, etiku i logiku opstala je do modernog vremena jer, kako Kant primećuje, „odgovara prirodi stvari“. S druge strane, Aristotelova sistematizacija znanja na teorijska,

¹ E-mail adresa autorke: mina.djikanovic@ff.uns.ac.rs

praktička i poetička uopšte ne podrazumeva logiku kao jedan od elemenata, jer je logika uistinu preduslov da bilo kakvo smisleno saznanje uopšte bude moguće te stoji pre svake podele. U Hegelovoj filozofiji su na izvestan način održane obe tradicije. S jedne strane, celina Hegelovog filozofskog projekta razlaže se na nauku logike, filozofiju prirode i filozofiju duha. S druge strane, ontologika je apstraktni modus egzistencije duha koji se konkretizuje u svakoj od filozofskih znanosti.

Na mesto stare metafizike Hegel postavlja logiku kao „pravu metafiziku“. Njegova nauka logike nije razumska zbirka stavova o „istinitom i valjanom mišljenju“ već čisto spekulativna filozofija. Logika je *ontologika*. Hegel kaže da je već kritička filozofija preinačila metafiziku u logiku, ali je, „u strahu od objekta“, subjektivirala logičke odredbe². Logičke odredbe on shvata u isto vreme kao subjektivne i objektivne, jer ono objektivno i ono subjektivno su elementi duha: jednako mu pripadaju i jednako su jednostrani ako nisu uzajamno posredovani. Hegelova koncepcija logike odredila je neke od bitnih tokova potonje filozofije³. Na podsticajima Hegela, bit logičkog nije se više mogla tražiti u okvirima aristotelovske formalne logike, ali ni aristotelovske metafizike⁴.

Logiku čini „izlaganje boga kakav je on u svojoj večnoj suštini pre stvaranja prirode i jednog konačnog duha“⁵. Ona ima zadatak da pokaže kako se ono duhovno od najapstraktnijih odredbi kreće ka

² Hegel, *Nauka logike*, I tom, BIGZ, Beograd 1987, str. 54.

³ Kao primer može poslužiti istraživanje mogućnosti da se Marksovo delo *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* tumači iz perspektive Hegelove *Nauke logike* (Up. Uchida, H., *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, Routledge, London and New York 1988). O vezi kategorijalitetu *Nauke logike* s Marksovim *Kapitalom* vidi: Dussel, A., Enrique, D., "Hegel, Schelling and Surplus Value" in *International Studies in Philosophy*, 38/2006, pp. 59-69.

⁴ Ne možemo se složiti s Markuzeom da je Hegel „naprosto nanovo interpretirao temeljne kategorije Aristotelove *Metafizike* i nije izmislio nove“ (Marcuse, *Um i revolucija*, Veselin Masleša, Sarajevo 1987, str. 110). Taj je stav plauzibilan samo u onom domenu u kome Hegel zbilja nije smatrao nužnim da „izmišlja“ nove kategorije, ali nikako nije reč o tome da je on samo nanovo interpretirao aristotelovske kategorije. Hegel naprosto nije metafizičar, ni u smislu Lajbnic-Volfove ni u smislu Aristotelove metafizike.

⁵ Hegel, *Nauka logike*, I tom, str. 53.

najkonkretnijim i da u sferi čistog mišljenja prikaže isti onaj put koji duh prelazi u sferi prirode i sferi vlastitog samorazumevanja kao duha⁶. U onom logičkom (metafizičkom) duh još ne poznaje sebe *kao* duh, premda je nauka logike izložena sa stanovišta apsolutnog znanja kao potpunog samosaznanja duha. Nauka logike – kao nauka – već jeste apsolutno znanje, ali apsolutno znanje koje s punom svešću o vlastitom pređenom putu ponovo polazi od početne stanice tog puta kao najapstraktnije. Te stanice su u isto vreme „večne“ ontološke kategorije, ali i svojevrsna povest metafizike⁷.

Objektivna logika, kao prvi deo nauke logike, stupa na mesto nekadašnje ontologije. Logika se od objektivne kreće ka subjektivnoj, od istraživanja bitka ka biti i pojmu. To u isto vreme označava kretanje od pred-kantovske metafizike do Hegelovog stanovišta. Drugim rečima, logičko samokretanje je samokretanje od nužnosti ka slobodi, tj. od slobode koja sebe ne razume kao slobodu – te se stoga pojavljuje sebi kao nužnost – do slobode koja zna sebe kao slobodu i ništa osim slobode. Istinsko mesto slobode jeste pojam: Hegel doslovno kaže da je pojam carstvo *subjektiviteta* ili *slobode*⁸.

⁶ Marks prigovara Hegelu da je pao u iluziju da „realno treba shvatiti kao rezultat mišljenja koje se u sebi sjedinjuje, u sebe udubljuje i iz sebe samog kreće, dok je metoda penjanja od apstraktnog ka konkretnom samo način pomoću kojega mišljenje prisvaja konkretno, reproducira ga kao duhovno konkretno. Ali ni u kom slučaju proces postanja samog konkretnog“ (Marx, K., *Temelji slobode. Osnovi kritike političke ekonomije*, Naprijed, Zagreb 1977., str. 27).

⁷ Up. Pinkard, T., *German Philosophy, 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, New York 2002. p. 248.

⁸ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, Bd. 6, S. 240. „Pojam ima dvostruku funkciju. On obuhvaća prirodu ili bit nekog predmeta i time predstavlja njegovu istinitu misao. U isto vrijeme, on se odnosi na aktualno ozbiljenje te prirode ili biti, na njezino konkretno opstojanje“ (Marcuse, H., *Um i revolucija*, str. 35). Odnosno: „Pojam? pokazuje ova dva aspekta: (1) opšti, ili, u kontekstu *Logike*, jednakost u sebi kroz sve razlike; i (2) pojedinačni, pod kojim misli razlike ili određenosti koje pojam implicira (Henrich, D., *Between Kant and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 2003, p. 322).

Logika počinje od čistog bitka koji je isto što i čisto ništa⁹: gola apstrakcija bez ikakvih određenja, puka jednakost sa samim sobom koja tek u posredovanju postiže vlastitu višu istinu. Kao takav, bitak je čista nužnost ili apsolutna objektivnost. U vlastitom samorazvoju se bitak kreće od potpune neodređenosti ka određenosti koja jeste sloboda, jer je određivanje slobodno samo-određivanje pojma koji sebe vidi kao bitak, pojma koji još nije postigao svest o sebi kao pojmu. Pojam koji sebe zna kao pojam carstvo je subjektivne logike: subjektivno je ono što sebe zna kao sebe. Tako se pokazuje da je čitava objektivna logika (bitak i bit) samo „genetičko izlaganje pojma“¹⁰. Pojam je istina supstancije, a sloboda istina nužnosti.

Na taj način se pitanje primata bitka nad trebanjem, odnosno, trebanja nad bitkom, postavlja na bitno izvorniji način u odnosu na tradiciju. Hegel je prvi filozof koji postavlja tematsko pitanje o problemu početka u filozofiji¹¹. Započinjanje se ne može razrešiti ako se ne napravi razlika između obične i filozofske svesti, odnosno, temporalnog i ontološkog priusa. Razlikovanjem temporalne i ontološke sukcesije Hegel je uspeo da izbegne perenirajući problem dotadašnje metafizike: kako jednostrano hipostaziranje bitka u pred-kantovskoj filozofiji, tako i jednostrano hipostaziranje trebanja u Kantovom, Fihteovom i – delom – Šelingovom sistemu. Po „redu vremena“, naime, ono nužno je ono „prvo“, početak u apstraktnom smislu. Po redu pojma pak, prvo je ono slobodno. Svako izlaganje počinje od temporalnog početka, ali *sa stanovišta* ontološkog početka. To znači da je izlaganje apsolutne nužnosti kao apsolutnog početka preduzeto sa stanovišta apsolutne slobode kao apsolutnog početka. Na taj način nauka logike prikazuje kategorijalitet slobode u njenom samo-razvoju od apstraktne nužnosti do zbiljske slobode u apsolutnoj ideji.

⁹ O početku logike vidi: Janke, W., *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, Fichte Studien Supplementa, Bd. 22, Rodopi, Amsterdam-NY 2009, p. 131; Henrich, D., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971, SS. 73-95.

¹⁰ Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 9.

¹¹ O problemu početka u Hegelovoj filozofiji vidi: Perović, M. A., *Početak u filozofiji. Uvođenje u Hegelovu filozofiju*, IK Vrkatić, Novi Sad 1994.

Isti taj samo-razvoj slobode – ili duha – koji je obrazložen u nauci logike, prikazan je i u filozofiji prirode i filozofiji duha, kao što ga, na svoj način, pokazuje i povest filozofije, ali i povest uopšte¹². „Osnovno načelo“ Hegelove filozofije je *duh* koji uopšte nije načelo, jer je reč o tome da je „neko takozvano načelo ili princip filozofije, ako je istinito, već zato također i lažno, ukoliko postoji samo kao načelo ili princip“¹³. Duh nije princip koji ostaje u temelju znanosti, već istina čitave znanosti i čitave zbiljnosti. Samo načelo, ako treba da bude istinito, mora biti opovrgnuto vlastitim razvojem. Mora ono biti ukinuto kao opšte i apstraktno i iz njega samog se mora razviti ono konkretno kao njegova svrha i istina. Duh nije princip identiteta ili princip identiteta jastva – premda oba jesu duh – već čitav proces koji vodi od početka do rezultata jeste samo-razvoj duha. Nije duh ni samo rezultat vlastitog razvoja, nije samo ono „najviše“, već ceo sistem: „Jer stvar nije iscrpljena u njezinu *cilju*, nego u njezinu *izvođenju*, niti je *rezultat* zbiljska cjelina, nego je on to zajedno sa svojim *postajanjem*; cilj za sebe jest ono neživo opće, kao što je tendencija puko previranje kojemu još nedostaje njegova zbiljnost, a goli je rezultat leš koji je iza sebe ostavio tendenciju“¹⁴. Početak, svrha i put od početka do svrhe jedno su, celina koja je jedina moguća istina. Temeljni stav da je istinito celovito znači upravo to: istina nije „statična“. To nije samo aristotelovska „prvotnost“ celine u odnosu na delove, već princip spekulacije u svom najčistijem obliku. Ne čudi, stoga, što stavovi tzv. obične logike Hegelu nisu bili dostatni¹⁵. Nisu mu bili dostatni ni stavovi njegovih idealističkih prethodnika. Kantu je koncept stvari po sebi onemogućio izvorno zasnivanje logike kao ontologike, jer je rasap koji je ostavio između bitka i mišljenja postao nesavladiv. Ako forme razuma ne mogu biti odredbe stvari po sebi, „onda još manje mogu biti

¹² Ipak, nijedan predmet nema u sebi slobodu i nezavisnost koju ima logika (Up. Hegel, *Nauka logike*, I tom, str. 42, Predgovor drugom izdanju).

¹³ Hegel, *Fenomenologija duha*, Ljevak, Zagreb 2000, str. 17, Predgovor.

¹⁴ *Ibid.*, str. 5.

¹⁵ Kako Hegel navodi, stav u formi suda nije podesan da izražava spekulativne istine (Hegel, *Nauka logike*, I tom, str. 93), odnosno, priroda suda, koja u sebi uključuje razliku subjekta i predikata, razara se spekulativnim stavom (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 59).

odredbe razuma, kome bi trebalo priznati bar dostojanstvo jedne stvari po sebi¹⁶. Fihte je uvideo ništavnost „aveti“ stvari po sebi i pokušao da umne odredbe izvede iz samog uma, tj. da pusti um da iz sebe izlaže odredbe. Taj pokušaj je bio suštinski onemogućen vlastitim subjektivnim predodređenjem. Konačno, Šelingova filozofija je idejom intelektualnog opažaja samu sebe principijelno zaustavila u zasnivanju filozofije kao znanosti. Neposredni početak, kao „pucanj iz pištolja“ ne uviđa da ne može postojati ništa što u sebi već ne sadrži i posredovanje i neposrednost¹⁷. Početak znanosti je čisti bitak kao jednostavna neposrednost, ali tek rezultat čini apsolutni osnov ili zbiljski početak. Posledica je uzrok vlastitog uzroka! Uzrok prethodi posledici temporalno, ali posledica prethodi uzroku ontološki.

Na taj način se napetost između bitka i trebanja, apstraktnog i konkretnog, materijalnog i duhovnog – konačno, nužnog i slobodnog – postavlja ne kao problem koji treba razrešiti u korist jednog od momenata, već kao *način života pojma* čiji su oni *momenti*. Sam je pojam napetost i protivrečje vlastitih momenata, svaki od kojih višu istinu nalazi u sledećem. Movens ovog kretanja jeste moć negativiteta kao posredovanja neposrednosti. Kao što je bitak gola apstrakcija pa otuda jedini mogući početak nauke (jer „u prirodi početka leži da je on bitak i ništa drugo“¹⁸), tako je i trebanje opet jedan moment koji *jeste* istina bitka, ali ne i *poslednja* niti čitava istina. Ovo otuda što i u trebanju leži ograničenost, negativitet koji nagoni pojam da se dalje razvija: „Trebanje je u novije vreme igralo veliku ulogu u filozofiji, poglavito u odnosu na moral, a metafizički uopšte takođe kao poslednji i apsolutni pojam o identitetu bitka po sebi ili odnosa prema *samom sebi* i *određenosti* ili *granice*“¹⁹. Hegel ne poriče značaj trebanja, ali poriče njegovu apsolutnost. Premda trebanje ima značenje prevazilaženja ograničenosti, ono samo u sebi opet ima ograničenost, sâmo je konačno.

¹⁶ Hegel, *Nauka logike*, I tom, str. 50.

¹⁷ Pravo neposredno znanje je čulna svest, a intelektualni opažaj predstavlja nasilno odbacivanje posredovanja (Ibid., str. 73, 81).

¹⁸ „Der Anfang ist also das *reine Sein*“ (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, Werke, Bd. 5, S. 69).

¹⁹ Hegel, *Nauka logike*, I tom, str. 132.

Trebanje ima svoje mesto u sistemu, ali to nije mesto temeljnog načela. Za konačnost vlastite sfere „potpuno se priznaje“, ali zagovornici trebanja kao onog potonjeg ne vide da „u samoj stvarnosti stvar ne stoji tako žalosno sa umnošću i zakonom da bi oni samo *trebalo* da postoje“²⁰. Ono što je umno jeste zbiljsko, ne tek nešto što treba da bude, a nije. Bitni karakter trebanja kod Kanta i Fihtea sadržan je upravo u tom *još-nije*, ali i u stavu da to što još nije nikada ne može ni biti, ili bar nikada ne može biti u potpunosti. Na taj način, po Hegelovom sudu, trebanje opstoji kao neko apstraktno prevazilaženje koje se samo ne prevazilazi, već opstaje kao „rđava beskonačnost“. Takva beskonačnost povezana je s onim konačnim te je i sama konačna²¹. Trebanje je način posredovanja i time prevazilaženja bitka, ali nije njegova najviša istina. Drugim rečima, trebanje nije sloboda koja sebe *zna* kao slobodu, već konačnost slobode u rđavoj beskonačnosti stremljenja. To je sloboda koja je nezbiljska i u čijem pojmu leži to da ne može biti zbiljska. Rasprava o trebanju još pada u nauku o bitku, tek se s idejom apsolutne indiferencije prelazi u nauku o biti. Odnosno, apsolutna indiferencija – Šelingovo poimanje apsoluta – jeste poslednja odredba bitka pre nego što se sam bitak preobrati u bit (Wesen) kao svoju višu istinu. U tom kontekstu Hegel i ističe da je jedino pravo opovrgavanje spinozizma druga knjiga *Nauke logike*²²: upravo zato što pokazuje da stanovište supstancije nije najviše stanovište. Stvar proizilazi iz temelja²³ i utoliko je ona njegova istina, a on u njoj ostaje očuvan kao prevaziđen. Bit je viša istina bitka, ali i bit ima vlastitu višu istinu. Ona se mora pojaviti, ospoljiti, jer je zbiljnost jedinstvo biti i egzistencije. To znači da ono apsolutno nisu ni bitak ni bit, već njihovo apsolutno jedinstvo: pojam. Pojam je manifestacija biti koja je postala potpuno slobodna.

²⁰ Ibid., str. 135.

²¹ Ibid., str. 141.

²² Ibid., str. 13.

²³ Hegel, *Nauka logike*, II tom, str. 91. Ovaj stav je srodan Šelingovom razumevanju odnosa između temelja egzistencije i same egzistencije. O kritici Šelinge u nauci o biti vidi: Cirulli, F., *Hegel's Critique of Essence. A Reading of the Wesenlogik*, Routledge, New York and London 2006, p. 73 et passim.

Pojam je stanovište istinske slobode. U njemu su prevaziđeni apstraktnost bitka i dvostrukost biti. Čista nužnost bitka se u vlastitom samo-posredovanju pokazala kao delimična nužnost i time kao delimično slobodna bit. Tek kao bit koja egzistira, koja je vlastitu slobodnost potvrdila izlaganjem sebe, tj. tek *kao pojam*, bitak ima vlastitu zbiljsku istinu: „Tako je pojam *istina* supstancije, i pošto je *nužnost* određeni način odnosa supstancije, to se *sloboda* pokazuje kao *istina nužnosti* i kao *način odnosa pojma*“²⁴. Na taj način je postignuto jedinstvo objektivnog i subjektivnog, supstancije i subjekta (pojma), a – prema *Fenomenologiji duha* – „sve stoji do toga da se ono istinito shvati i izrazi ne kao *supstancija* nego isto tako kao *subjekt*“²⁵. Supstancija *jeste* istinita, ali ona *nije* sva istina, nije istina kao celina. Stoga Hegel navodi da je Spinozin sistem, kao stanovište supstancije, „savršeno istinit“, ali on nije najviše stanovište. Njegova neistinitost ogleda se u tome što pretenduje da bude najviše stanovište²⁶. Može se reći da to važi i za stanovište trebanja kao svojevrzne desupstancijalizovane supstancije: trebanje se postavlja kao bitak naspram bitka, ali takav bitak koji nikada ne može biti zbiljski. Otuda se zbiljska sloboda može tražiti samo u identitetu pojma. Sam pojam je ono slobodno i „u njemu se otvorilo carstvo slobode“.

Čisti pojam je ono apsolutno beskonačno, bezuslovno i slobodno. Moć pojma uopšte Hegel određuje kao razum (Verstand), prevazilazeći na taj način *kantovski* shvaćeno razdvajanje razuma i uma. U predgovoru *Fenomenologiji duha*, Hegel je razum odredio kao najčudnovatiju i najveću, „apsolutnu moć“²⁷. Razvoj pojma pokazuje da on prvo ima karakter *mehanizma*, osnovna odlika kojeg je „tuđost činilaca“. U onome što duh shvata ili čini nedostaju vlastito prožimanje i prisutnost duha:

²⁴ Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 10.

²⁵ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 13, Predgovor.

²⁶ „Ako Hegel referiše na Spinozu, to je zato što kod njega prepoznaje misao da je u apsolutu jedina prava sloboda, za razliku od iluzorne slobode ljudi koji veruju da su gospodari svojih dela jer nisu svesni stvarnih determinacija tih dela” (Nancy, J.-L., *Hegel. The Restlessness of the Negative*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2002, p. 67).

²⁷ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 23. Ta teza nije u sukobu s idejom da je razum kod Hegela uvek obeležje neke nedostatnosti i neuspeha (Up. Jameson, F., *Valences of Dialectic*, Verso, London-New York 2009.).

„Mada njegov teorijski ili praktički mehanizam ne može postojati bez njegove samodelatnosti, nekog nagona i svesti, to ipak u njemu nedostaje sloboda individualnosti, i pošto se ona u njemu ne pojavljuje, takvo delanje izgleda kao neko čisto spoljašnje“²⁸. Mehanizam pripada sferi pojma, on je *pojam* – a ne bitak ili bit – ali pojam koji nije individualizovan te nije svestan vlastite slobode. Mehanizam je zapravo *bitak pojma*. Duhu se njegova vlastita sloboda pojavljuje kao nužnost, kao nešto spoljašnje što određuje njegovo delanje. Iako je duh uvek samodelatan, on u mehanizmu svoju samodelatnost ne vidi kao sopstveni čin i delo, već kao posledicu nekog spoljašnjeg uticaja. Mehanički objekat je „totalitet koji je ravnodušan prema određenosti“. S druge strane, objekat koji ima određenost, a time i odnos sa drugim objektom pripada već *hemizmu*. Hemizam je drugi momenat objektivacije pojma, *pojam* kao *bit*. Viša istina mehanizma je hemizam, a viša istina hemizma (tj. obaju) jeste *svrhovitost*, teleologija. Pojam svrhe je „objektivni slobodni pojam“, pojam koji je prevazišao sve momente svog objektivnog postojanja i postavio ih u svoje jednostavno jedinstvo. Na taj način, pojam se potpuno oslobađa objektivne spoljašnjosti, on vlastitu samodelatnost shvata kao vlastitu i sebe kao sobom određenog. Svrhovitost pretpostavlja razumsku, odnosno, umsku delatnost: „Gde se opaža *svrhovitost* pretpostavlja se neki *razum* kao njen začetnik, dakle, za svrhu se zahteva osobena, slobodna egzistencija pojma“²⁹. Sam um uopšte može se odrediti kao svrhovito delanje³⁰.

Razlika između mehanizma i svrhe je razlika između nužnosti i slobode. Suprotnost delatnog i finalnog uzroka svodi se, po Hegelovom sudu, na pitanje da li je „apsolutna suština sveta“ prirodni mehanizam ili razum koji postavlja svrhe. Hegelovo rešenje te aporije je spekulativno. Kao i kod Kanta, svaki princip ima vlastito područje važenja. Međutim, teleološka regija nije tek još jedna regija zbiljnosti *pored* regije prirodnog kauzaliteta, već viša istina mehanizma, jer je ona sloboda koja sebe zna kao slobodnu. Mehanizam nije neki samosvojni princip koji stoji

²⁸ Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 131.

²⁹ Ibid., str. 150.

³⁰ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 15, Predgovor.

nasuprot teleološkom, nije nešto od njega odvojeno. Mehanizam je sloboda koja sebe *ne zna* kao slobodu te se utoliko pojavljuje kao nužnost prirode. Istinska egzistencija sveta meri se slobodom, a ne nužnošću³¹! Na taj način je omogućena transformacija prirodnog sveta u praktički: „Ključni misaoni prostor razumijevanja prijelaza s prirodnog na praktičko-povijesni svijet za Hegela predstavlja prostor napredovanja od kategorijalitet mehanizma i hemizma prema teleologiji“³². Pojmom svrhe se vraća logicitet kako u prirodu, tako i u delanje. Samo delanje više nije shvaćeno ni deterministički ni indeterministički, već kao umski determinizam koji sebi podređuje i za sebe priređuje determinizam prirode. Svrhom subjektivitet posreduje ono objektivno, odnosno, (raz)um podređuje sebi prirodu, ali ne kao ono od prirode različito, već kao njena viša istina, ono što priroda iz sebe proizvodi po nužnosti pojma. Imanentni logicitet prirode suštinski je logicitet slobode čija kategorijalna određenja obuhvataju i prirodna. Ipak, u konkrekciji života pojma, logicitet prirode i logicitet slobode imaju različite smerove: u prirodi uzrok prethodi posledici, u slobodi posledica prethodi vlastitom uzroku, tj. posledica jeste uzrok svog uzroka, što leži u pojmu svrhe: „Rezultat je samo zato isti kao i početak, jer *početak jeste svrha*“³³.

Teleologija svoj viši princip ima u samoj slobodi. Svrha uopšte je „ono umno u svojoj egzistenciji“³⁴, a konkretno se određuje kao *nagon* da se postavi spoljašnje. U pojmu svrhe se sjedinjuju subjektivno i objektivno: ono objektivno je njena pretpostavka, ali kretanje svrhe usmereno je ka tome da ukine tu pretpostavku – tj. neposrednost objekta – i da objekat postavi kao određen pojmom. Određujući sebe, subjekat svrhe je istovremeno doveden u odnos sa spoljašnjom objektivnošću koju sad treba da izjednači sa svojom unutrašnjom određenošću. Očito je da je u pojmu svrhe usidren pojam trebanja. Za razliku od transcendentalnog pojma trebanja kao rđave beskonačnosti, Hegelov pojam trebanja kao svrhe počiva na posredovanju subjektivnog i objektivnog koje je *ozbiljivo*

³¹ Hegel, *Nauka logike*, str. 151.

³² Perović, M. A., *Filozofske rasprave*, Filozofski fakultet, Zagreb 2011, str. 119.

³³ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 15, Predgovor (*Phänomenologie des Geistes*, S. 26).

³⁴ Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 157.

i ozbiljuje se. Trebanje više nije shvaćeno kao apstraktni zadatak prekoračivanja konačnosti koji je po sebi konačan, već upravo ukonačivanje beskonačnosti, zbiljsko posredovanje nužnosti slobodom³⁵.

Svrha je najčistiji izraz subjektivnosti koja se u objektivnosti povezuje sa samom sobom. Da bi se povezala sa onim objektivnim, njoj je potrebno sredstvo, koje je opet neki objekat. Hegel naziva *nasiljem* to što svrha jedan objekat pretvara u sredstvo i uređuje drugi objekat. S druge strane, samo „umetanje“ sredstva (tj. nekog objekta) između svrhe i konačnog objekta određeno je kao *lukavstvo uma*. Kad bi sama svrha stupila u neposredan odnos s objektom koji želi da preinači, ona bi istovremeno stupila u mehanizam ili hemizam i time poništila vlastitu odredbu³⁶. Lukavstvo uma se odražava u tome što um čuva svoju slobodu tako što između sebe kao slobodnog i objektivnog sveta kao nužnog unosi posredujući element, koji je delom nužan – jer pripada svetu objekata – a delom slobodan, jer ga um čini svrhom za svoje potrebe: „U svojim oruđima čovek poseduje moć nad spoljašnjom prirodom, mada joj je, prema svojim svrhama, upravo potčinjen“³⁷. U osnovi, svi objekti na kojima je izvedena neka spoljašnja svrha, svi objekti kojima se ona ozbiljuje, jesu samo sredstva³⁸. Spoljašnja svrhovitost uopšte ima samo *formu* teleologije, budući da nikada ne prevazilazi sredstvo, ne dospeva do objektivne svrhe. Tek kada subjektivnost zaista pređe u objektivnost, odnosno, pojam za sebe u pojam po sebi, nastaje ideja, kao jedinstvo pojma i egzistencije: „Ideja je adekvatni pojam, ono objektivno istinito ili

³⁵ „Um nije samo sloboda da se ukinu nagoni koji se pervertiraju, već je po sebi strukturni preduslov perverzije i stoga mora biti otvoren za ukidanje u celini“ (Lauer, C., *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling*, Continuum, London-NY 2010, p. 5).

³⁶ Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 162. U svetsko-povesnim okvirima se lukavstvo uma ogleda u tome što um koristi strasti za ostvarenje vlastite svrhe te „ideja ne plaća tribut bitka iz prolaznosti iz sebe, nego iz strasti individuuma“ (Hegel, *Filozofija povijesti*, Bardfin-Romanov, Beograd-Banja Luka 2006, str. 47).

³⁷ Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 162.

³⁸ Hegel navodi primer kuće kao svrhe za koju su potrebna određena sredstva, ali koja je po sebi opet samo sredstvo za neku drugu spoljašnju svrhu.

ono istinito kao takvo³⁹. Ideja se može odrediti kao unutrašnja, potpuna teleologija.

Ideja je jedinstvo pojma sa samim sobom. Duh koji nije ideja je samo mrtvi duh, „duh bez duha“. U svom potpunom određenju, duh je ideja, tj. jedinstvo pojma i realiteta pojma, ozbiljeni pojam. Tek kada je bitak vlastitim samorazvojem dostigao stupanj ideje, odnosno, tek kada se ono nužno razvilo kao ono slobodno što sebe zna i objektivira kao ono slobodno, bitak je postigao značenje istine. *Nužnost je istinita samo kao sloboda*. Konačnost uopšte počiva na nepotpunosti realiteta, tj. na tome što konačnim stvarima za vlastiti realitet *trebaju* neke druge stvari, sredstva. Otuda je spoljašnja svrhovitost najviši izraz konačnosti. Postavlja se pitanje kako je to uopšte moguće, odnosno, kako je moguće da ideja ne zahvati i ne izrazi vlastitu realnost u potpunosti. Hegelovo rešenje tog problema tiče se sadržine ideje koja je bitno ograničena⁴⁰. Ova ograničenost sadržine nije neki nedostatak ideje, naprotiv. Ona spada u njeno temeljno određenje: iako je ideja jedinstvo pojma i realnosti, ona je isto tako i njihova razlika⁴¹. Samo je objekat neposredno jedinstvo, što znači da bi sama ideja postala objektom ukoliko u sebi ne bi sadržala posredovanje, a time i razlikovanje pojma i realiteta.

Kao ono što u sebi u isto vreme ima jedinstvo i razliku, ideja je *proces*, tj. odnos subjektivnosti pojma za sebe i njegove objektivnosti. Ona nije ništa statično, u sebi završeno i zatvoreno, mrtvo. Ideja je nužno proces, jer je duh nužno proces. Hegel u bitnome prevazilazi pređašnji horizont mišljenja pojma ideje. Nije ideja Kantova stvar po sebi ni Šelingova neo-platonička bit. Ideja po prvi put u povesti dobija značenje zbiljskog bitka, onog koji u sebi sažima i inteligibilno i čulno. Ne treba to shvatiti na Hajdegerov način, kao da Hegel „stvari svog mišljenja daje

³⁹ Ibid., str. 171.

⁴⁰ Ibid., str. 173.

⁴¹ „Ideja je ona struktura u kojoj imamo harmonične odnose opšteg i pojedinačnog, ali *dva puta*. U prvoj instanci, harmonični odnos je pod vlašću onog opšteg, ili – što je isto – subjektivnog aspekta odluke. U drugoj instanci, harmonični odnos je pod vlašću onog partikularnog, objektivnog aspekta“ (Henrich, D., *Between Kant and Hegel*, p. 325).

ime bitka⁴². Naprotiv, bitku on daje određenje ideje: u ideji je istina bitka. Ona nije platonovski uzor pojavnog sveta, već sam pojavni svet jeste ideja. Ona nije ni subjektivni produkt ni objektivna paradigma, ideja je jedinstvo subjektivnog i objektivnog koje ima zbiljsku egzistenciju: „Ne samo da subjektivni i objektivni svet treba da kongruiraju s idejom, već su oni sama kongruencija pojma i realnosti“⁴³.

Ideja ima tri osnovna momenta, odnosno, ozbiljuje se u tri vida: kao ideja života, kao ideja spoznavanja i htenja i, najzad, kao apsolutna ideja. Nije reč o kantovskom svođenju umskog na tri ideje, već pre o aristotelovskom razlikovanju regija zbiljnosti. Sama provedba tog razlikovanja kod Hegela bitno je drugačija od Aristotelovog distingviranja teorije, praksisa i poiesisa, ali nit vodilja – razumevanje različitih regija zbiljnosti u punoći njihovih kompleksnosti s obzirom na zajednički princip – ostaje ista. Kod Aristotela je taj princip mišljen na spekulativni način, koji uključuje razlikovanje bića, načina života i životnih ciljeva, delova duše, načina spoznavanja i svrha znanja, tipova istine i heksisa⁴⁴. Međutim, njegovo temeljno stanovište je objektivističko i time metafizičko. U Hegelovoj filozofiji se, pak, dovršava idealistički slom tradicionalne metafizike započet Kantovim kritičkim projektom te je i njegovo stanovište – stanovište ideje kao subjekt-objekta!

Ideja života je *čista ideja* pa je valja razlikovati od života kao kategorije prirode i života kao elementa duha⁴⁵. Život je u logici neposredna ideja ili ideja kao *pojma* ideje koji još nije realizovan po sebi. Ona je subjektivna supstancija koja se objektivira, prvo, kao živi individuum, drugo, kao proces života, treće, kao proces roda⁴⁶. Ovi momenti stoje u spekulativnom odnosu posredovanja opšteg, posebnog i pojedinačnog te je individua rod *po sebi*, ali ne i *za sebe*. S druge strane,

⁴² Up. Hajdeger, M., „Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike“ u *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd 1982, str. 58.

⁴³ Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 172.

⁴⁴ O tome vidi: Perović, *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013, str. 121.

⁴⁵ Ideja života je „Hegelov način spašavanja sveta materije od mehaničkog materijalizma i označavanja organizacije objektivnog univerzuma (ili prirode u najširem smislu)“ (Jameson, F., *Valences of the Dialectic*, p. 77).

⁴⁶ Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 179.

rod je „individualnost samog života“, ali ona individualnost koja nije produkt samo pojma života, već zbiljske ideje. Utoliko je ideja roda prelaz ka ideji saznavanja uopšte. Ideja saznavanja je već *sud* ideje, za razliku od života kao njenog pojma. Hegel napušta kantovsku perspektivu razumevanja spoznaje, odnosno, napušta onu njenu dimenziju koja je uslovljena postuliranjem stvari po sebi. Na tragu Fihtea i Šelinga, on momenat razdvajanja vidi kao nužan. Suprotstavljanje onog Ja samom sebi u neodvojivosti formi mišljenja i mišljenog – tj. samosvesti – nije neka „nezgodnost“, već najsvojtvenija priroda samog pojma Ja i pojma uopšte. Ta priroda je, po Hegelovom sudu, „upravo ono što Kant želi da spreči, da bi pouzdano dobio samo predstavu koja se u sebi ne razlikuje, tj. samo *bespojmovnu predstavu*“⁴⁷. U tom duhu on argumentuje da se Kantova „pobeda nad metafizikom“ ogleda u tome što odstranjuje ne samo sva istraživanja koja imaju za svrhu „ono istinito“, već i samu tu svrhu. Drugim rečima, Hegel zamera Kantu da mu nije stalo do odsudnog pitanja o istinitosti saznanja! Kantova kritika „uopšte ne postavlja pitanje koje jedino ima značaj, da li jedan određeni subjekat, ovde *apstraktno Ja predstavljaja*, ima istine po sebi i za sebe“⁴⁸. Time što je „ostao kod pojave“, Kant je *de facto* odustao od pitanja o istinitosti, jer ostajanje kod pojave u isto vreme znači odricanje od pojma i filozofije. Stvar je u tome da sam pojam prekoračuje ono bespojmovno. Do tog uvida Kant nije mogao dospeti zbog početne pretpostavke o rigidnoj razdvojenosti dva „sveta“ i tvrdnje o nespoznatljivosti stvari po sebi. Sam pojam je taj koji sebe nagoni na prevazilaženje onog bespojmovnog. To je njegov viši zahtev, ali i posledica neistinitosti pojave i predstave. Hegelov zaključak je dalekosežan: u biti, on Kantovoj filozofiji odriče istinitost.

To odricanje delom počiva na Kantovom postuliranju stvari po sebi, a delom na hipostaziranju jedne strane konačnosti saznanja u apsolutni odnos saznanja. Saznavanje je u Kantovoj, ali i Fihtevoj filozofiji, još uvek konačno. To znači da pretpostavljena objektivnost za saznanje još nije samo pojam u samom sebi⁴⁹. Istinsko, spekulativno

⁴⁷ Ibid., str. 192.

⁴⁸ Ibid., str. 193-194.

⁴⁹ Ibid., str. 199. U tom smislu Hegel govori o strahu od zablude kao strahu od istine, jer taj strah „pretpostavlja *predstave o spoznavanju* kao nekom *oruđu* i

saznanje u onom objektivnom vidi pojam jednako kao i u onom subjektivnom. Princip sve filozofije može biti samo slobodni pojam. Manjkavost Kantovog destruiranja pređašnje metafizike ogleda se u tome što je ta metafizika napadnuta „više prema materiji“. Jakobi je, po Hegelovom sudu, uvideo da je metoda demonstracije metafizike „potpuno vezana za krug krute nužnosti konačnoga, te da *sloboda*, to jest *pojam* i sa njim *sve što je istinito*, leži s one strane te metode, kao nešto za nju nedostižno“⁵⁰. Za razliku od Šelinga, koji smatra da je Kantova „metoda praktičkih postulata“ utemeljujuća za sve moguće sisteme filozofije, Hegel drži da Kant ne uspeva u potpunosti da se oslobodi načina demonstracije pređašnje metafizike te tako ne dospeva ni do istine. Istina se može postići jedino spekulativnim stavom, odnosno, jedino spekulativni stav *jeste* istina.

Delanje se pokazuje kao viša istina spoznavanja. Taj uvid Hegel baštini od Kanta. Međutim, kao što ni pojam trebanja za Hegela nije potonja ili sva istina, tako to nije ni ideja delanja. Oba pojma imaju vlastitu regiju istinitosti, ali u prekoračenju te regije postaju naprosto neistiniti, slično kao što kod Kanta um zapada u zablude kad nastoji da ode iza pojave. Značajnu razliku čini to što je za Kanta *pojava* granica saznanja uopšte. Kod Hegela je, pak, granica trebanja sama sfera moralnog delanja kao ideja dobra, ali i spoznavanje i delanje imaju svoju višu istinu u apsolutnom znanju, kao što ideja života i ideje spoznavanja i delanja imaju svoju višu istinu u apsolutnoj ideji. Trijadička struktura Hegelovog spekulativnog izlaganja pojma ideje podrazumeva da se ideja spoznavanja i ideja delanja razmatraju kao jedinstven momenat samorazvoja ideje. Hegel pokazuje da su mišljenje i delanje momenti koji stoje u nerazdvojivom jedinstvu, pri čemu je delanje ipak viša istina mišljenja, što je opšte misaono dobro nemačke klasične filozofije. Primat trebanja nad bitkom, delanja nad mišljenjem, slobode nad nužnošću na taj se način pokazuje i u sferi ljudske individualne egzistencije. Predstava o napetosti ova dva načina egzistencije u Novovekovnoj filozofiji dobija

mediju, kao i *razliku nas samih od tog spoznavanja*“, ali iznad svega pretpostavlja da je ono apsolutno na jednoj strani, a spoznavanje na drugoj (Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 54-55).

⁵⁰ Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 227.

svoj pregnantni izraz u dekartovskom dualizmu supstancija. To je otvorilo put za mislioce Nemačkog idealizma i epohalnu ideju o prevratu tradiranog primata teorijskog nad praktičkim. Kod Hegela taj prevrat dobija još rigidniji smisao: ne samo što je ono praktičko iznad onog teorijskog, već njihov međusobni odnos ni u kom slučaju nije disjunktivan. Tek ujedinjeni oni daju zbiljsku apsolutnu ideju, odnosno, zbiljsku slobodu. Slobode nema bez oba momenta. Markuze ističe da način na koji Hegel dokazuje jedinstvo teorijske i praktičke ideje pokazuje „da je on izvršio konačnu preobrazbu povijesti u ontologiju“⁵¹. Čini se, ipak, da je obrnuto: ontologija je preobražena u povest⁵²!

U teorijskoj ideji, subjektivni pojam stoji nasuprot objektivnom svetu, iz koga uzima za sebe određeni sadržaj. U praktičkoj ideji, pojam kao nešto *stvarno* stoji nasuprot *stvarnome*, ali „njegova izvesnost o sebi je izvesnost o njegovoj stvarnosti i nestvarnosti sveta“⁵³. U praktičkoj ideji subjekat dodeljuje samom sebi objektivnost. Stoga se u ideji dobra nalazi određenost pojma koja u sebe obuhvata *zahtevanje* pojedinačne spoljašnje stvarnosti. Dobro ima dostojanstvo apsolutnosti: „Ideja dobra je viša od ideje saznavanja jer ima u sebi ne samo dostojanstvo opšteg, već i dostojanstvo zbiljskog“⁵⁴. Naspram ideje dobra, bitak uvek ostaje određen kao nebitak. Fihteovskom terminologijom: onom Ja uvek se suprotstavlja neko Ne-Ja. Otuda se ideja savršenog dobra postavlja kao apsolutni postulat, ono nedostižno. Ta postulatornost izraz je nedostatka „istinske svesti“ da je momenat stvarnosti u pojmu *dostigao* odredbu bitka. Praktičkoj ideji nedostaje momenat teorijske: „Stoga sama volja jedino ometa postizanje svoga cilja time što se odvaja od saznavanja i što spoljašnja stvarnost za nju ne dobija formu istinski bivstvjućega; zato ideja dobroga može naći svoju dopunu samo u ideji istinitoga“⁵⁵. Taj prelaz volja vrši *sama sobom*, postajući na taj način apsolutna ideja kao

⁵¹ Marcuse, H., *Um i revolucija*, str. 142.

⁵² Ono najvažnije što „pridolazi“ jedinstvu različitih regija zbiljnosti u modernom vremenu je dimenzija vremena „koja se sada pojavljuje kao *povijesno događanje*“ (Kangrga, M., *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd 1984, str. 21).

⁵³ Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 228.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 229.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 231.

jedinstvo teorijske i praktičke. Na taj način se stiže do odredišta koje predstavlja jedini predmet i sadržaj filozofije, do apsolutne ideje. Njen samorazvoj je u logici prikazan u čistoj formi, jednako kao što u sferi prirode i duha ona taj samorazvoj ozbiljuje u različitim medijumima. Ono što omogućuje jedinstvo filozofije – kao i jedinstvo zbiljnosti – sama je apsolutna ideja. Priroda i duh su samo različiti načini na koje ona ozbiljuje vlastitu egzistenciju. Hegelov stav da logika samokretanje ideje izlaže kao „iskonsku reč“ dovodi ga u blizinu Šelingovog koncepta stvaranja i izlaganja apsoluta. Međutim, Šelingova *reč* je reč hrišćanske objave, Hegelova reč je reč duha čija je *jedna* objektivacija hrišćanstvo⁵⁶. Ta temeljna distinkcija uslovljava da u Hegelovom sistemu religija ima vrlo visoki rang načina egzistencije apsolutnog duha, ali ipak niži od filozofije.

Logički put od čistog bitka do apsolutne ideje pređen je sa stanovišta samog apsolutnog znanja. Na tom putu je pokazano kako se ono apstraktno razvija u ono konkretno, a gola nužnost u bogatstvo slobode. Hegelova ontologika na taj način prikazuje identitet umnog i zbiljskog u medijumu čistog mišljenja. Apsolutna ideja je ideja slobode, zapravo: sama sloboda. Međutim, u logici je sloboda posmatrana ontologički, te se i njen put od nužnosti do svesti o sebi posmatra ontologički, tj. kao „izlaganje boga pre stvaranja sveta“. Razvoj slobode u stvorenom svetu pripada filozofiji duha. U sferi duha sloboda mora preći isti put od neposrednosti do onog konkretnog, kao i u logici. Likovi slobode potpuno su isti, razlikuje se samo način njihovog pojavljivanja.

CITIRANA LITERATURA

Cirulli, F., *Hegel's Critique of Essence. A Reading of the Wesenlogik*, Routledge, New York and London 2006.

⁵⁶ Otuda razlikovanje „sekularnog Hegela“ i „hrišćanskog Hegela“ (Up. Farr, A., "Fichte's Master/Slave Dialectic: The Untold Story" in: *Fichte, German Idealism and Early Romanticism* (ed. Breazeale, D., Rockmore, T.), Fichte Studien Supplementa, Rodopi, Amsterdam-NY 2010, p. 245) nema uporišta u Hegelovoj filozofiji.

-
- Dussel, A., Enrique, D, "Hegel, Schelling and Surplus Value" in *International Studies in Philosophy*, 38/2006.
- Farr, A., "Fichte's Master/Slave Dialectic: The Untold Story" in: *Fichte, German Idealism and Early Romanticism* (ed. Breazeale, D., Rockmore, T.), Fichte Studien Supplementa, Rodopi, Amsterdam-NY 2010.
- Hajdeger, M., „Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike“ u *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd 1982.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, Ljevak, Zagreb 2000.
- Hegel, G. V. F., *Filozofija povijesti*, Bardfin-Romanov, Beograd-Banjaluca 2006.
- Hegel, G. V. F., *Nauka logike I, II, III*, BIGZ, Beograd 1987.
- Henrich, D., *Between Kant and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 2003.
- Henrich, D., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971.
- Jameson, F., *Valences of the Dialectic*, Verso, London-New York 2009.
- Janke, W., *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, Fichte Studien Supplementa, Bd. 22, Rodopi, Amsterdam-NY 2009.
- Kangrga, M., *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd 1984.
- Lauer, C., *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling*, Continuum, London-NY 2010.
- Marcuse, H., *Um i revolucija*, Veselin Masleša, Sarajevo 1987.
- Marx, K., *Temelji slobode. Osnovi kritike političke ekonomije*, Naprijed, Zagreb 1977.
- Nancy, J.-L., *Hegel. The Restlessness of the Negative*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2002.
- Perović, M.A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013.
- Perović, M.A., *Filozofske rasprave*, Filozofski fakultet, Zagreb 2011.
- Perović, M.A., *Početak u filozofiji. Uvođenje u Hegelovu filozofiju*, IK Vrkić, Novi Sad 1994.
- Pinkard, T., *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, New York 2002.
- Uchida, H., *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, Routledge, London and New York 1988.

MINA ĐIKANOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

LOGIC PRINCIPLE OF FREEDOM
HEGEL'S FOUNDATION OF LOGIC

Abstract: The paper analyses Hegel's foundation of logic as an ontologic. Displaying the key stations of self-development of spirit in the science of logic, Hegel at the same time outlines the course which spirit will follow in every of his manifestations. Thus the relation between necessity and freedom in logic is constitutive for the relation between necessity and freedom – abstract and concrete, being and ought to – in whole philosophical system.

Keywords: Hegel, logic, freedom, necessity, being, essence, notion, idea

Primljeno: 27.8.2020.
Prihvaćeno: 11.11.2020.

UNA POPOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

SEMANTIČKA TEORIJA ISTINE ALFREDA TARSKOG

Sažetak: U ovom radu predstavimo semantičku teoriju istine Alfreda Tarskog, kao odgovor na pitanje odnosa formalno-sintaksičkog karaktera savremene logike i mogućnosti njene primene na prirodne jezike, odnosno kao odgovor na problem logičkog karaktera prirodnih jezika. Semantičku teoriju istine Tarskog razmotrićemo na pozadini preosmišljanja smisla i uloge pojma istine u okvirima razvoja savremene logike, što u drugoj fazi tog razvoja vodi sve većem primatu pojma dokazivosti, na uštrb pojma istine. Sa druge strane, analizom stavova Tarskog pokazaćemo i da je semantička teorija istine bila izgrađena u dosluhu sa problemima paradoksa koji su obeležili razvoj savremene logike.

Gljučne reči: Alfred Tarski, semantička teorija istine, objekt-jezik, meta-jezik, paradoksi

Semantička teorija istine Alfreda Tarskog (Alfred Tarski) predstavlja jednu od ključnih tačaka razvoja savremene logike. U pitanju je osoben zaokret kako u pogledu razmatranja za logiku tradicionalno ključnog pojma istine, tako i u pogledu opšteg smisla i dometa savremene logike. U tom smislu, ova teorija nezaobilazni je aspekt njenog daljeg razvoja, te je veoma uticala i na savremenu transformaciju modalne i temporalne logike, to jest, neklasičnih logika uopšte. Istovremeno, ona predstavlja razrađeni i promišljeni odgovor na pitanje usklađivanja dve naizgled suprotstavljene tendencije savremene logike: sa jedne strane, njen strogo formalni i simbolički karakter, a sa druge, tezu da se ona

¹ E-mail adresa autorke: unapopovic@ff.uns.ac.rs

može upotrebiti za analizu iskaza prirodnog jezika, a posebno iskaza nauka, iskovanih upravo u tom jeziku.

Kao predstavnik druge faze razvoja savremene logike, Tarski nam obezbeđuje da, polazeći od njegovih doprinosa, iste sagledamo i spram onog što im je prethodilo, i spram onoga što su provocirali i što je usledilo nakon njih. Ta mogućnost biće rukovodeća i za nas u ovom radu: naš cilj je da semantičku teoriju istine Tarskog predstavimo na pozadini razvoja savremene logike, pre svega s obzirom na pomenuti zaokret u pogledu statusa i uloge pojma istine koji je ona u datim okvirima ostvarila.

PROBLEM ISTINE U OKVIRIMA SAVREMENE LOGIKE

Kao što je već pomenuto, problem istine predstavlja klasični i centralni problem logike još od njenih antičkih početaka. U izvesnoj meri, isto bi se moglo reći i za savremenu logiku, za čijeg se osnivača obično uzima Gotlob Frege (Gottlob Frege). Ipak, savremena logika, koja se zbog svoje neraskidive veze sa matematikom često naziva i *matematičkom* ili *matematizovanom*, izgrađena je na osnovama sasvim različitim od one tradicionalne, te se stoga može očekivati da će i uloga pojma istine u njenim okvirima biti izmenjena.

Naime, osnovni poligon tradicionalne logike predstavlja horizont jezika, koji bitno obeležava njene početke u antici, kao i njen dalji razvoj u srednjem veku. U doba novovekovlja, primat jezika smenjuje primat mišljenja (ideja i njihovih odnosa), koji potom sve do savremenosti predstavlja pozadinu razumevanja smisla logike kao nauke o opštim formama valjanog rezonovanja i zaključivanja. U datim okvirima istina je tipično vezana za pitanje iskaza (odnosno suda i suđenja), a sekundarno i za pitanje zaključivanja, ukoliko se radi o njegovoj primeni u naukama, odnosno ne o njegovoj formalnoj strukturi. Istina je, dakle, osobina iskaza/sudova, budući da tek oni imaju asertorički karakter – nešto tvrde ili poriču u pogledu stvarnosti. Za razliku od iskaza/sudova, osnovni elementi logičkog mišljenja – termini (pojmovi) – ne mogu biti ni istiniti ni neistiniti: kako to tvrdi još Aristotel, logička funkcija termina je da označavaju bića u stvarnosti, te se utoliko povodom njih ne može

postaviti pitanje istinitosti.² Drugačije rečeno, postaviti pitanje da li je reč „kuća” istinita ili ne naprosto nema smisla, ali je smisleno razmotriti da li je tvrđenje „Kuća je bela” istinito ili ne.

Kao što se može videti iz navedenog, ovakva logička pozicija problema istine je u tradiciji podrazumevala i različite varijante teorije istine kao korespondencije (sa stvarnošću); verovatno najpoznatija od njih je koncepcija istine kao *adequatio rei et intellectus*. Naime, pošto istinu vezujemo za iskaze/sudove, koji podrazumevaju da duh izvršava radnju spajanja ili razdvajanja dva termina, tipično postavljenih na pozicije subjekta i predikata, te da se takvim spajanjem ili razdvajanjem termina nešto tvrdi ili poriče o stvarnosti, sasvim je prirodno zaključiti da konačna odluka o tome da li je neki iskaz/sud istinit ili ne zavisi od toga da li ono što se njim tvrdi ili poriče na delu zaista jeste ili nije slučaj. Shodno tome, Aristotel kaže: „Tvrđiti da nije ono što jest ili da jeste ono što nije jest lažno, a tvrditi da jest ono što jest ili da nije ono što nije istinito je, tako da onaj koji tvrdi da /nešto/ jest ili da nije mora ili govoriti istinu ili lagati. Ali, niti se za ono što jest kaže da nije ili da jest, niti se to kaže za ono što nije”.³

Opisana perspektiva razumevanja logičkog statusa istine, međutim, nije primenljiva u okvirima savremene logike. Naime, savremena logika započinje jasnim otklonom od bar dve tradicionalne pretpostavke. Prva od njih je pretpostavka da je osnovni element logičkog mišljenja termin/pojam, koju u savremenoj logici smenjuje teza o logičkom primatu iskaza, pri čemu se termini sagledavaju kao sastavni i istinosno-funkcionalni deo iskaza. Potom je u pitanje dovedena i pretpostavka da se logika tiče opisa načina na koji se *de facto* misli ili opisa načina na koji bi trebalo (ispravno) misliti. Već osnivač logike, Frege, napušta ove tradicionalne pozicije i, pod zastavom borbe protiv psihologizma, izgradnju logike vezuje za matematiku, te je u konačnom razume kao najapstraktniju formalnu nauku, koja stoji u osnovi svih drugih (formalnih i neformalnih nauka).

² Up. Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd, 1965, str. 53.

³ Metafizika (1011b25); vidi u: Aristotel, *Metafizika*, Paideia, Beograd, 2007, str. 141-142.

Fregeov logicizam brzo je doveden u pitanje od strane Rasela (Bertrand Russel), koji je savremenu logiku još jednom radikalno transformisao na samim njenim počecima, ostavljajući svim tadašnjim logičarima i matematičarima u amanet problem svog čuvenog paradoksa. I sam zastupnik logicizma, Rasel je ipak ovu radikalnu transformaciju izveo na fregeanskim osnovama, zadržavajući osnovni smisao Fregeovog logičkog poduhvata, uprkos neprihvatanju pojedinih Fregeovih postavki. Isto bi se moglo reći i za Hilberta (David Hilbert), kao i za druge značajne logičare savremenosti, uprkos tome što je dalji razvoj savremene logike doneo skoro bezbrojne njene transformacije i preobličavanja.

Fregeanska osnova savremene logike, nasuprot novovekovnim tezama, u centar logike vratila je primat jezika – sada, međutim, *veštačkog* (logičkog), a ne prirodnog jezika.⁴ U tom smislu savremena logika postavljena je u okvirima izgradnje *formalnih sistema*, čiji su konstitutivni delovi *formalni jezik* (simboli i pravila formacije) i *pravila transformacije* (pravila koja određuju dopuštene oblike povezivanja iskaza). Rezultat su logičke formacije čiji elementi, kao ni njihove kombinacije, nemaju nikakve neposredne veze sa značenjima karakterističnim za reči prirodnih jezika ili sa mentalnim sadržajima empirijskog karaktera. Navedeno, međutim, znači i to da formalni sistem, kao osnova bilo kog logičkog istraživanja, nema nikakve neposredne veze sa opisivanjem stanja stvari u realnom svetu, pa, shodno tome, iskazi formalnih sistema nisu nikakva tvrđenja ili poricanja u tradicionalnom smislu reči. Ovi iskazi potpuno su simbolički, formalni i lišeni sadržaja: ukoliko, na primer, razmatramo iskaz poput $p \implies \neg (q \wedge r)$ i pitamo o njegovoj istinitosti, na osnovu datog teško je uvideti kako bi se on mogao uporediti sa nekim stanjem stvari u realnosti i spram njega sameriti – odnosno, sa kojim stanjem stvari bi ga uopšte trebalo dovesti u vezu.

⁴ Ур. Дошен, К., *Основна логика*, 2013, стр. 11. Електронско издање, слободно на интернету: <http://www.mi.sanu.ac.rs/~kosta/Osnovna%20logika.pdf> (datum pristupa: 29.06.2020.)

Očigledno je, dakle, da tradicionalne teze o istini kao korespondenciji u ovim okvirima ne mogu da važe, te da se stoga može očekivati i da pojam istine, ukoliko ga uopšte u ovom kontekstu zadržavamo, mora promeniti svoj smisao i funkciju. To i jeste slučaj: u formalnom sistemu pitanje istine nekog iskaza/formule zapravo je pitanje logičke vrednosti datog iskaza/formule, a ona se određuje na osnovu niza parametara zadatih postavkom formalnog sistema. U tim okvirima „istinито” (T, 1) i „neistinито” (\perp , 0) jedine su logičke vrednosti (ukoliko se ne radi o polivalentnim logikama); kao takvi, ovi izrazi svoj smisao zadobijaju samo unutar okvira datog formalnog sistema, te ne referiraju van njih.⁵

Ovako formalno postavljena logička obrada problema istine u savremenosti imala je, naravno, i svoje više sadržinske dopune. Tako je sam Frege, u skladu sa osnovnim tezama svog logicizma i postavkom prema kojoj logika predstavlja poslednji temelj svih ostalih nauka, smatrao da je formalni sistem zapravo *otvoreni jezik* – okvir otvoren za interpretaciju sadržajima bilo koje od nauka, koje bi takvom interpretacijom zadržale svoj pojmovnik empirijskog sadržaja, a zadobile strogu naučnu formu.⁶ Međutim, uprkos tome, uže logički smisao pojma istine ostao je rezervisan za prethodno opisani njen formalni karakter, a posledica toga bilo je i postepeno, ali sve više naglašeno pomeranje fokusa sa pojma istine ka više formalnom pojmu dokazivanja (dokazivosti). Navedeno je očigledno upravo u periodu prelaza sa perioda zasnivanja savremene logike na njenu drugu fazu, kako smo je prethodno označili: iako vidljiv i u okvirima intuicionizma, kao i kod Gencena

⁵ Navedeno važi i za Tarskog, iako se on protivi Fregeovom stanovištu da su istinosne vrednosti individue; štaviše, čini se da Tarski smatra da je dodeljivanje istinosnih vrednosti nešto sasvim različito od bilo kakvog denotiranja. Up. Simons, P., ‘Bolzano, Tarski and the Limits of Logic’, in: *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski. Selected Essays*, Springer, Dordrecht, 1992, str. 25.

⁶ Štaviše, Frege je komentarisao da je pojam istine izlišan, jer nam tvrđenje da je neki iskaz istinit ne govori ništa više od samog tog iskaza; navedeno se, naravno, odnosi na nov kontekst u kom se zatiče logički pojam istine. Up. McGee, V., *Truth, Vagueness, and Paradox: An Essay on the Logic of Truth*, Hackett Publishing, Indianapolis, 1990, str. 80.

(Gerhard Gentzen), možda su najznačajniji primer takvog pomeranja Gedelove (Kurt Gödel) teoreme o nepotpunosti (nekompletnosti) i njima imanentno razdvajanje pojmova istinitosti i dokazivosti, u korist ove druge.

Semantička teorija istine Tarskog pojavljuje se upravo u ovom kontekstu, i to kao teorija koja, bar na prvi pogled, ima za cilj da u fokus savremene logike vrati kako sam pojam istine, tako i njegovu vezu sa iskazima prirodnih jezika. Taj zadatak, međutim, Tarski neće sprovesti odbacivanjem tekovina dotadašnjeg razvoja savremene logike, već, upravo suprotno, unutar njenih okvira. Na taj način, kako ćemo videti, Tarski je savremenu logiku imanentno otvorio ka do tada zatvorenim horizontima njenog daljeg razvoja.

OSNOVNE CRTE SEMANTIČKE TEORIJE ISTINE

Predstavljanje semantičke teorije istine Tarskog moramo započeti preciznijim pojašnjenjem pojma semantike u datom kontekstu. Ovaj pojam, poreklom vezan za filologiju, zadobija svoju logičku upotrebu kod Karnapa (Rudolf Carnap), čiji rad smatramo za predudar radu Tarskog.⁷ Naime, formalnu i pravilima konstituisanu prirodu savremene logike, o kojoj smo prethodno govorili, Karnap označava pojmom *logičke sintakse*, koju sam naglašeno razvija u duhu teze o logičkoj strukturi svih iskaza – pa i iskaza prirodnih jezika, te u njima formiranih iskaza nauka i filozofije. U pitanju je ideja koju, kako smo videli, možemo pratiti sve do Fregeove ideje o otvorenom jeziku, a otuda i do Raselovog logičkog atomizma i njegovog preobražaja kod ranog Vitgenštajna (Ludwig Wittgenstein). Veza formalne logike i prirodnog jezika sa njegovim semantičkim sadržajima, dakle, nije bila van vidokruga savremene logike. Razlika u pristupu ovom pitanju u odnosu na tradiciju oličena je u odbijanju da se ta logička struktura iskaza prirodnog jezika izvodi na

⁷ Karnapova sintaksa je zapravo ono što bi se danas zvalo semantikom, a Karnap je razvija nezavisno od Tarskog. Up. Creath, R., 'Carnap's Move to Semantics: Gains and Losses', in: J. Wolenski, E. Köhler, (eds.), *Alfred Tarski and the Vienna Circle. Austro-Polish Connections in Logical Empiricism*, Springer, Dordrecht, 1999, str. 66, 70.

osnovu prirodnog jezika i njegovih gramatičkih pravila. Otuda je, kako smo i naglasili, veza formalnog sistema i prirodnog jezika postavljena tako da logički primat ide u korist ovog prvog; navedeno će biti slučaj i kod Tarskog, ali uz zaokret koji ćemo uskoro detaljnije predstaviti.

Pojam semantike se, dakle, u okvirima savremene logike tiče značenja koja zatičemo u formalnim jezicima, vezano za njihove izraze. Budući da sada govorimo o logičkom, a ne o filološkom pojmu semantike, isti, dakle, ne možemo prosto redukovati na značenja reči i izraza, kakva, na primer, zatičemo u rečnicima. Naprotiv, logički pojam semantike neposredno je vezan za pojam istine, koja se i sama shvata u logičkom smislu.⁸

Jednostavnije rečeno, vezu logičkih pojmova istine i semantike bi trebalo razumeti u svetlu postavljanja pitanja o smislenosti određenog iskaza. Naime, ukoliko neki iskaz za nas ima smisla, ukoliko nam je smislen, to znači da je moguće – bar načelno i u nekom predvidivom konačnom broju koraka – utvrditi njegovu istinosnu vrednost, odnosno da je moguće utvrditi da li je on istinit ili ne. Ili, drugačije rečeno, ukoliko za neki iskaz možemo utvrditi da li je istinit ili ne, to znači da je taj iskaz za nas smislen. Važi i obrnuto: ukoliko nismo sigurni kako bismo utvrdili da li je neki iskaz istinit ili ne, ne možemo ga smatrati smislenim. Razmotrimo, na primer, slučaj iskaza *Taketa i maluma su isto što i špend vrcele sa štafet-mufticama*: pošto nismo sigurni šta ovaj iskaz zapravo znači i tvrdi, odnosno pošto on za nas nema smisla, nemoguće je utvrditi da li je on istinit ili ne; navedeno jasno pokazuje vezu smislenosti i istinitosti. Shodno tome, semantička teorija istine bi podrazumevala tematsko ispitivanje uslova pod kojima se iskazi pojavljuju kao smisleni, odnosno uslova pod kojima iskazi imaju istinosnu vrednost.⁹

Kako vidimo, ovakav pojam semantike u vezi sa istinom ima svoje poreklo u tezama ranog Vitgenštajna, ali možda i više u onima

⁸ Up. Дошен, К., *Основна логика*, 2013, str. 38. Vidi: <http://www.mi.sanu.ac.rs/~kosta/Osnovna%20logika.pdf> (datum pristupa: 29.06.2020.)

⁹ Up. Kempson, R. M., *Semantic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, str. 23.

Bečkog kruga.¹⁰ U oba slučaja pitanje smislenosti i besmislenosti iskaza bilo je jedno od odlučujućih, te su tako pripadnici Bečkog kruga, inspirisani Vitgenštajnom, tvrdili da smisleni mogu biti samo a) iskazi formalnih nauka (matematike i logike), čija se istinitost utvrđuje spram formalnih pravila sistema kojima pripadaju (logička istinitost, o kojoj smo prethodno govorili), te 2) iskazi empirijskog sadržaja, čija se istinitost određuje verifikacijom na osnovu čulnog opažanja; kao što je poznato, Vitgenštajn je odrekao smislenost iskazima formalnih nauka. U oba slučaja, iskazi tradicionalne metafizike, (normativne) etike i estetike pokazuju se besmislenima, usled nemogućnosti da se verifikuju na bilo koji od pomenutih načina. Isto tako, u oba slučaja, kako možemo primetiti, smislenost i besmislenost iskaza neposredno je vezana za mogućnost utvrđivanja njihove istinitosti.

Doprinos Tarskog ovoj liniji mišljenja sastoji se u tematskom reflektovanju navedenog postupka u užem kontekstu logike, odnosno u tematskom logičkom ispitivanju uslova pod kojima bi iskazi mogli da budu smisleni, to jest, istiniti.¹¹ Zanimljivo je da se, pri tome, Tarski odlučuje na jedan sasvim nepretenciozan postupak, na analizu tradicionalne koncepcije logičke istine – one Aristotelove, na osnovu koje dalje izvodi i svoje teze.¹² Izbor Tarskog pada na Aristotela iz dva razloga: najpre, zbog toga što je Aristotel osnivač logike, te time i onaj čiji su stavovi odredili njen dalji razvoj, a potom i zbog toga što je, prema Tarskom, Aristotelova definicija istine oslobođena kasnijih učitavanja poreklom iz vanlogičkih okvira.

Tarski, dakle, započinje analizom Aristotelove definicije istine: „Tvrditi da nije ono što jest ili da jeste ono što nije jest lažno, a tvrditi da

¹⁰ Up. Schurz, G., 'Tarski and Carnap on Logical Truth – or: What Is Genuine Logic?', in: J. Wolenski, E. Köhler, (eds.), *Alfred Tarski and the Vienna Circle. Austro-Polish Connections in Logical Empiricism*, Springer, Dordrecht, 1999, str. 78.

¹¹ Pri tome, Tarski, izgleda, jednako cilja i na logički i na vanlogički pojam istine. Up. Simons, P., 'Bolzano, Tarski and the Limits of Logic', str. 17.

¹² Up. Tarski, A., 'The Concept of Truth in Formalized Languages', in: *Logic, Semantics, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938*, Clarendon Press, Oxford, 1956, str. 155.

jest ono što jest ili da nije ono što nije istinito je”.¹³ Tarski, potom, pokušava da dati kriterijum primeni na neki konkretni slučaj. Tako on bira iskaz *Sneg je beo*, te pita pod kojim uslovima bismo smatrali da je taj iskaz tačan; naravno, bez mnogo komplikacija on zaključuje da bi to bio slučaj ukoliko bi sneg zaista bio beo.¹⁴ U ovom delu argumentacije Tarski ne odstupa bitno od Aristotela, kao ni od tradicije, ali ni od naših prirodnih intuicija, na koje on delom i računa. Sledeći korak, na prvi pogled, deluje jednako jednostavno i intuitivno, ali upravo on je odlučujući za pomeranje koje će u ovom pogledu Tarski načiniti.

Naime, na osnovu prethodnog, Tarski zaokružuje svoju analizu, te tvrdi: *Iskaz „Sneg je beo” istinit je ako i samo ako je sneg beo*. Ovo tvrđenje, u svom prvom sloju, predstavlja samo sumiranje rezultata primene Aristotelove definicije istine na slučaj iskaza *Sneg je beo*. Međutim, u svom drugom i odlučujućem sloju, ovaj iskaz zapravo je i primer iskaza o uslovima istinosti nekog (datog) iskaza, i – kao takav – on postaje poligon daljeg teorijskog razmatranja o uslovima istinosti iskaza načelno.

Kako vidimo, iskaz *Iskaz „Sneg je beo” istinit je ako i samo ako je sneg beo* zapravo govori o tome pod kojim uslovima je istinit iskaz *Sneg je beo*. Pošto ga smatramo istinitim, onda se on može uzeti kao primer čijom ćemo analizom utvrditi uslove istinosti iskaza načelno, a ne samo u datom slučaju. Po pretpostavci, razlog zbog kog ovaj iskaz smatramo istinitim je u tome što on ispravno detektuje uslove istinosti iskaza *Sneg je beo*, a oni, opet, nisu ograničeni na taj konkretni sneg ili njegovu belinu. Jednostavnije rečeno, naš ogledni iskaz mogli bismo poopštiti tako da važi za sve slučajeve, i onda bi on mogao da glasi ovako: *Iskaz „x” istinit je ako i samo ako x*.¹⁵

Dalju analizu ovog odlikovanog i oglednog primera Tarski provodi naglašavanjem dva njegova posve očigledna i samorazumljiva aspekta. Prvo, oslanjajući se na to da ovaj iskaz smatramo istinitim, Tarski se posvećuje preciznijoj analizi njegovog sadržaja. Šta, zapravo,

¹³ Aristotel, *Metafizika* (1011b25), str. 141-142.

¹⁴ Up. Tarski, A., ‘The Concept of Truth in Formalized Languages’, str. 156.

¹⁵ Up. *Ibid.*, str. 155-156; Kempson, R. M., *Semantic Theory*, str. 24.

tvrdi iskaz *Iskaz „Sneg je beo” istinit je ako i samo ako je sneg beo?* Na prvi pogled, on tvrdi da će iskaz *Sneg je beo* biti istinit ako i samo ako je realni sneg u realnom svetu zaista beo. Međutim, Tarski nam skreće pažnju na to da su u datom slučaju u vezu dovedena dva dela istog iskaza, a ne iskaz *Sneg je beo* i materijalna stvar sneg sa njegovom belinom. Ukoliko pažljivije analiziramo naš iskaz, uvidećemo sledeće: on povezuje deo «„Sneg je beo”» i deo «sneg je beo» – *Iskaz „Sneg je beo” istinit je ako i samo ako sneg je beo.*¹⁶ Kriterijum istinitosti iskaza koji smo prethodno usvojili, dakle, ne povezuje dva međusobno različita elementa, iskaz i sneg, već dva elementa istog (jezičkog) karaktera.

Tako se ispostavlja da se naš kriterijum istine i sam nalazi izložen u jeziku i zatvoren unutar njegovih okvira. Usvojene interpretacije Aristotela i teze tradicionalne logike nam, nesumnjivo, sugerišu suprotno, ali podrobnija *logička* analiza Aristotelove definicije istine i njene primene na konkretan slučaj, smatra Tarski, pokazuje njihovu manjkavost. Aristotelova definicija, tvrdi on, samom svojom formulacijom izbegava konotacije koje uključuju neke njene kasnije reformulacije, poput *adequatio rei et intellectus*, a koje impliciraju da je istina situirana u odnos jezika/mišljenja i stvarnosti. Nasuprot tome, prethodna analiza pokazuje da je definicija istine ograničena na okvire jezika i da ne smerava van njih.

Konačno, Tarski ovo smatra veoma važnim, jer tek zbog toga mi uopšte možemo govoriti o mogućnosti da se ponudi *logička definicija* istine iskaza: pošto je kriterijum istine zatvoren na okvire jezika, a jezik je domen logičkih analiza i važenja logičkih pravila, onda je moguće logički analizirati jezik i logički ustanoviti kriterijum istine koji unutar njega važi. U suprotnom, to ne bi bilo moguće, pošto bi uslov istine prevazilazio okvire u kojima se kreće logika i prešao na stranu metafizike: istina bi, tako, zavisila od realnosti (u datom slučaju od snega), te se ne bi ni mogla *logički* ustanoviti (jer sneg ne pokazuje interes za logiku).

¹⁶ Ovde smo izmenili prirodnu strukturu rečenice radi jasnijeg uviđanja poente Tarskog.

Jednostavnije rečeno, Tarski pokazuje da je u tradicionalnim okvirima načinjena greška. Naime, čini se da tvrđenjem da istinitost iskaza zavisi od stanja stvari u realnosti impliciramo da je upravo ono – stanje stvari u realnosti – uslov istinitosti iskaza. Na delu je, međutim, nešto sasvim drugačije: ovim tvrđenjem mi zapravo tvrdimo da istinitost iskaza zavisi od onoga *što mi mislimo* da jeste stanje stvari u realnosti, to jest, da mi dati iskaz sameravamo spram sopstvenog viđenja i razumevanja stvarnosti, datih nam putem opažanja, razumske obrade opažaja i slično. U neku ruku, tradicija je pomešala naš sud o stvarnosti i stvarnost samu, usled čega je i tvrdila ovaj objektivni kriterijum istine; primer koji bi mogao da ilustruje poentu Tarskog je Lokova (John Locke) definicija znanja kao *slaganja ideja*.

Ovako postavljeno razumevanje kriterijuma i definicije istine dalje povlači i drugi krak analize kod Tarskog, koji se odnosi na drugu samorazumljivu pretpostavku o našem oglednom iskazu, a rezultira pozitivnim tezama semantičke teorije istine Tarskog. Naime, kako smo videli, unutar jednog iskaza – *Iskaz „Sneg je beo” istinit je ako i samo ako je sneg beo* – detektovali smo dva njegova ključna dela «„Sneg je beo”» i «sneg je beo». Na prvi pogled, pošto su ovo dva dela istog iskaza, deluje da se oni jedan od drugog ne razlikuju bitno, odnosno da su oni isti po svom karakteru. To, međutim, nije slučaj: Tarski utvrđuje da ovde na delu imamo dva različita nivoa jezika, *objekt-jezik – jezik o kome se govori* («„Sneg je beo”») i *meta-jezik – jezik kojim se govori o objekt-jeziku* («sneg je beo»). Zapravo, ako bismo bili iscrpni, morali bismo zaključiti da u meta-jezik spadaju svi sledeći delovi našeg oglednog iskaza: «Iskaz», «istinit je», «ako i samo ako» i «sneg je beo», dok je samo deo «„Sneg je beo”» objekt-jezik, jezik *o kome se govori*.

Jezik, dakle, nije bez svoje unutrašnje strukture, o čemu nam svedoči i činjenica da smo mi u stanju da jezik koristimo kako bismo govorili o jeziku samom, kako bismo govorili o jeziku kojim govorimo. Na toj mogućnosti, očigledno, počiva filologija, kao i bilo koje istraživanje jezika, pa samim tim i logika. Ipak, ako je tako, mi onda moramo razlikovati ove dve ravni jezika, objekt-jezik i meta-jezik, te se moramo upitati kome od njih zapravo pripada pitanje o uslovima istinosti naših iskaza. Iz svega prethodno rečenog jasno je da ono pripada ravni

meta-jezika, odnosno da se prilikom utvrđivanja kriterijuma istinosti iskaza krećemo u domenu *govora o iskazima*, koji su i sami određene jezičke formacije. Pošto ovde (jezikom) govorimo o jeziku (iskazima), onda je naše pitanje vezano za meta-jezik.

Štaviše, moglo bi se reći da za Tarskog celokupna logika pripada meta-jezičkoj ravni, iako se jedna na drugu ne mogu svesti. Tarski, naime, razlikuje nekoliko elemenata meta-jezika: kako smo videli, on nužno sadrži uže logičke izraze, poput «ako i samo ako», kao i izraze strukturno-deskriptivnog karaktera, poput «iskaz», «istinito je» i slično.¹⁷ Naročito je zanimljivo da meta-jezik sadrži i imena izraza objekt-jezika; u našem primeru to je «„Sneg je beo”». ¹⁸ Dakle, sada možemo ispraviti naše prethodno tvrđenje: svi izrazi iskaza *Iskaz „Sneg je beo” istinit je ako i samo ako je sneg beo* su meta-jezičkog karaktera, odnosno ovo je (u celini) jedan meta-jezički iskaz. Izraz «„Sneg je beo”» predstavlja meta-jezički indeks za iskaz objekt-jezika o kome se govori: on sam nije objekt-jezik, jer ne stoji samostalno u odnosu na meta-jezički kontekst u kom se zatiče, ali on ima specifičnu funkciju zastupanja iskaza objekt-jezika u tom meta-jezičkom kontekstu, te direktno i upućuje na objekt-jezik.

Primer će ovo pojasniti. Razmotrimo dva iskaza: 1) *Sneg je beo* i 2) *Iskaz „Sneg je beo” istinit je ako i samo ako je sneg beo*. Prvi od njih je iskaz objekt-jezika, dok je drugi iskaz meta-jezika, i to takav da govori o prethodnom primeru iskaza objekt-jezika. U drugom iskazu – dakle, iskazu meta-jezika – prvi se ne pojavljuje direktno, već putem svog zastupnika, koji je jasno naglašen znakovima navoda: ne pišemo *Iskaz Sneg je beo istinit je ako i samo ako je sneg beo*, već *Iskaz „Sneg je beo” istinit je ako i samo ako je sneg beo*. Znakovi navoda, tako, ukazuju da ovde nemamo iskaz objekt-jezika, već njegov meta-jezički indeks, njegovog meta-jezičkog zastupnika.

Kako vidimo, semantička teorija istine Tarskog zasnovana je na mogućnosti da se jezik koristi za istraživanje i opisivanje samog jezika, za razlikovanje objekt-jezika i meta-jezika. Odrednice objekt-jezika i

¹⁷ Up. Tarski, A., ‘The Concept of Truth in Formalized Languages’, str. 171-173.

¹⁸ Up. *Ibid.*, str. 157, 159.

meta-jezika ovde ne treba shvatiti apsolutno, već relativno: svaki iskaz koji se razmatra ima status objekt-iskaza, te svaki iskaz kojim se on komentariše zadobija status meta-iskaza. Shodno tome, meta-iskaz koji smo mi prethodno razmatrali može, ukoliko želimo da ga preispitamo u pogledu njegovih uslova istinitosti, postati objekt-iskaz tog novog istraživanja, te bi se za njega, onda, dalje morao konstruisati novi meta-iskaz. U tom smislu teorija Tarskog ne podrazumeva umnožavanje ovih meta-jezičkih instanci, već sugerije samo navedena dva nivoa jezika, koje razlikujemo na svakom od slučajeva analize; Tarski, dakle, ne predviđa beskonačno umnožavanje hijerarhijske strukture jezika po principu meta-meta-meta-meta... Navedeno je vezano i za njegov otpor prema apsolutnom pojmu istine, koji Tarski, izgleda, razume spram Bolcanovih (Bernard Bolzano) pozicija.¹⁹

Činjenica da utvrđivanje kriterijuma istinosti iskaza pripada meta-jeziku, te da se logika sada situira u meta-jezičku ravan, bitno menja i način na koji možemo razumeti kako logiku, tako i za nju ključni pojam istine. Uprkos našim prethodnim primerima, teorija Tarskog prevashodno je usmerena na formalne jezike, odnosno na logički kontekst, iako se ona sada već uobičajeno, prema Dejvidsonovoj (Donald Davidson) sugestiji, uzima i kao osnov teorije značenja prirodnih jezika.²⁰ Na ovom mestu nismo u prilici da ponudimo pregled kritika poduhvata Tarskog, uključujući i onu Dejvidsonovu, kao ni detaljniju analizu primene teorije Tarskog istine u formalnim kontekstima.²¹ Ipak, naša razmatranja zaključićemo komentarom nekih od centralnih ideja ove teorije.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Naša prethodna razmatranja semantičke teorije istine Tarskog zaključujemo komentarom smisla projekta Tarskog i namere koja stoji iza njega. Tarski je, naime, semantičku teoriju istine razvio kao odgovor na

¹⁹ Up. Simons, P., 'Bolzano, Tarski and the Limits of Logic', str. 14-15.

²⁰ Up. Kempson, R. M., *Semantic Theory*, str. 23.

²¹ Up. Davidson, D., *Truth and Predication*, Harvard University Press, Cambridge, 2005, str. 15-28; Putnam, H., 'A Comparison of Something with Something Else', *New Literary History*, Vol. 17, No. 1, 1985, str. 61-79.

probleme koji su se s obzirom na pojam istine javljali u savremenoj logici, istovremeno ubeđen u značaj ovog pojma za logiku i nauke načelno. Gedelove teoreme nepotpunosti, možda više nego Raselov paradoks, pokazuju ovu problemsku situaciju: pomenuti primat pojma dokazivosti u odnosu na pojam istinitosti kod Gedela izveden je upravo stoga što je Gedela upotreba pojma istine vodila u paradokse. Tarski, dakle, želi da izgradi takvu teoriju istine koja bi opravdala njen značajan status u okvirima logike, a koja ne bi vodila u paradokse, smatrajući da je to prihvatljivija opcija nego napuštanje pojma istine usled problema kojima on vodi.

Kako smo videli, Tarski svoj cilj ostvaruje uz uvažavanje pouka stečenih u logici putem Raselovog paradoksa, odnosno on zaobilazi autoreferencijalnost jezika koja bi vodila u paradokse uvodeći strukturnu razliku objekt-jezika i meta-jezika. Navedeno, zapravo, znači da se kriterijum istinitosti iskaza uvek mora iznova ustanovljavati od slučaja do slučaja, kao i da meta-jezik mora biti ekspresivniji, odnosno bogatiji u pogledu ekspresivnosti od objekt-jezika.²² Ukoliko bismo, kao što je ranije pomenuto, želeli da postavimo pitanje kriterijuma istinitosti za naš meta-jezički iskaz *Iskaz „Sneg je beo” istinit je ako i samo ako je sneg beo*, morali bismo da ga tretiramo kao objekt-iskaz i da za njega konstruišemo novi meta-iskaz, recimo: *Iskaz 'Iskaz „Sneg je beo” istinit je ako i samo ako je sneg beo' istinit je ako i samo ako (važi) iskaz „Sneg je beo” istinit je ako i samo ako je sneg beo.*²³

Takav meta-iskaz očigledno je kompleksniji od onoga koji smo mi analizirali, te bi zahtevao i posebnu obradu. Ipak, ono što je za nas ovde važno je da se u navedenim slučajevima, ali i u svim slučajevima ovog tipa načelno, primenjuje ista ideja: uslovi istinitosti određenog iskaza moraju se ustanoviti njegovom logičkom analizom, koja će se kretati u meta-jeziku (koji za tu potrebu konstruišemo), te koja će, samim tim, uvek izbegavati paradoks autoreferencije raselovskog tipa.²⁴ Drugim

²² Up. McGee, V., *Truth, Vagueness, and Paradox*, str. 67-68.

²³ Up. Tarski, A., 'The Concept of Truth in Formalized Languages', str. 195.

²⁴ Up. Levison, A. B., 'Logic, Language, and Consistency in Tarski's Theory of Truth', *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 25, No. 3, 1965, str. 390-391.

rečima, kada je reč o uslovima istinosti iskaza, logika ne barata i ne može da barata sa nekim unapred datim, jednoznačnim i nepromenljivim kriterijumom ili definicijom istine.²⁵ Naprotiv, ona barata samo logičkim postupcima analize, koji će, ukoliko se adekvatno primenjuju, ponuditi takav kriterijum s obzirom na dati slučaj, odnosno kontekstualno-osetljivo.²⁶ Kontekstualna osetljivost, međutim, ovde ne znači i proizvoljnost ili relativnost istinitosti i njenog kriterijuma, jer se ovde radi isključivo o *logičkim* kontekstima, a ne o subjektivnim preferencijama. Upravo stoga je semantička teorija istine mogla biti toliko značajna za razvoj logike mogućih svetova, odnosno za razvoj savremene modalne logike.

Pitanje odnosa sintaksičkog, odnosno formalno-simboličkog karaktera savremene logike i njene veze sa prirodnim jezicima se, kako vidimo, ovim takođe značajno menja. Zadržavajući svoj karakter, logička analiza sada se intimnije povezuje sa prirodnim jezicima i njima pripadnom semantikom (koja se razlikuje od ove logičke), postajući tako fleksibilnija i više usmerena na operacije nego na strukturne opise logičkih osnova prirodnog jezika. Umesto da, prema Fregeovom modelu, logika samo nudi formu koju dalje treba popuniti vanlogičkim sadržajima, ili da, po Raselovoj sugestiji, ona treba da zađe u strukturu prirodnog jezika, izvlačeći iz nje logički značajne elemente i odnose, nakon Tarskog logika je u prilici da ponudi logički koherentan opis veze logičkih i vanlogičkih elemenata jezičke prakse, a time i da uvaži specifičnosti prirodnih jezika.

Ovakva mogućnost, smatra Tarski, bila je zaprečena mnogobrojnim problemima u dotadašnjim pokušajima povezivanja uže logičke i semantičke prirode jezika, kakvi su, na primer, očigledni i u neformalnim paradoksima, poput *paradoksa lažova*, koji pominje i sam Tarski. Tarski, naime, kao ključne u tom pogledu izdvaja dve pretpostavke kojima su se rukovodili dotadašnji pristupi logičkoj analizi prirodnih jezika.²⁷ Prva od njih je pretpostavka *da osnovni zakoni logike*

²⁵ Up. *Ibid.*, str. 386.

²⁶ Up. Tarski, A., 'The Concept of Truth in Formalized Languages', str. 159.

²⁷ Up. *Ibid.*, str. 164-165.

važne i u prirodnim jezicima; pretpostavka koja je, kako smo videli, karakteristična i za Aristotela (i tradiciju), i za očeve osnivače savremene logike. Druga od njih je, međutim, pretpostavka *semantičke univerzalnosti*, odnosno *semantičke zatvorenosti* jezika: teza prema kojoj jezik sadrži i izraze za sopstvene izraze, uključujući tu i semantičke termine kojima se jednako povratno referira na izraze samog tog jezika (*poput istinito*).²⁸ Jednostavnije rečeno, teza semantičke univerzalnosti tvrdi da se jezikom mogu izraziti i pravila koja određuju upotrebu samog tog jezika, te je u tom smislu jezik *semantički zatvoren*.

Tarski, dakle, smatra da ove dve pretpostavke o jeziku ne mogu biti istovremeno prihvaćene, a da to ne vodi u paradokse; u tom smislu, jedna od njih morala bi se odbaciti, ukoliko paradokse želimo da izbegnemo. Razmotrimo primer paradoksa lažova: ukoliko ja kažem *Ja lažem*, taj iskaz, kojim ja očigledno govorim o sopstvenom govorenju, uzet sam po sebi, nije formalni paradoks. On je potpuno razumljiv i ne tvrdi eksplicitno dve međusobno isključive teze; naprotiv, ovim iskazom tvrdi se samo jedna teza, odnosno ta da ja lažem. Ipak, kada razmotrimo *logičke posledice* datog iskaza, on se pokazuje kao paradoksalan: 1) ako govorim istinu kada ga tvrdim, to znači da lažem, odnosno da ne govorim istinu, a 2) ako lažem kada ga tvrdim, to znači da nije tačno da ja lažem, što znači da govorim istinu, što znači da ne lažem kada tvrdim dati iskaz. Ukratko, paradoks se pojavljuje tek kada od iskaza koji je semantički univerzalan (iskaz unutar jezika o samom tom jeziku) zahtevam da bude u skladu sa zakonima logike.

U tom smislu, kako je već navedeno, moramo napustiti jednu od pretpostavki – ili jezik nije semantički univerzalan, ili unutar njega ne važne pravila logike. Tarski, kako smo videli, odlučuje da napusti pretpostavku semantičke univerzalnosti, ili – bolje rečeno – odlučuje da napusti *jaku tezu* o semantičkoj univerzalnosti. Naime, on je nesumnjivo stava da prirodni jezici *jesu* semantički univerzalni, u smislu da se unutar tih jezika mogu formulirati iskazi o samom tom jeziku i njegovom funkcionisanju, što i sami možemo potvrditi. Sa druge strane, pošto ne želi da isključi tezu o važanju logičkih zakona unutar prirodnih jezika,

²⁸ Up. *Ibid.*, str. 164.

Tarski zapravo tvrdi sledeće: prirodni jezici imaju mogućnost da formulišu iskaze o samom tom jeziku (*slaba* semantička univerzalnost), ali ukoliko formulišu takve iskaze koji se tiču semantike tog jezika, odnosno logičkih pravila pod kojima on funkcioniše (*jaka* semantička univerzalnost), to će neminovno voditi paradoksima. Shodno tome, Tarski odbacuje jaku tezu semantičke univerzalnosti i uvodi hijerarhiju meta-jezika i objekt-jezika: kako smo videli, semantička pravila – poput definicije istine – formulišu se u okvirima meta-jezika, a važe za objekt-jezik.

Semantičku teoriju istine Tarskog, tako, možemo razumeti kao odlikovani primer za njega karakterističnog stava, koji najjednostavnije možemo predstaviti rečima Pitera Simonsa (Peter Simons), koji tvrdi da Tarski prosto nije bio siguran šta je zapravo logika.²⁹ Iako ovo tvrđenje na prvi pogled može da iznenadi, mi ga smatramo ključnim ne samo za Tarskog, već za savremenu logiku uopšte: za razliku od tradicionalne, savremenu logiku odlikuje izvanredna fleksibilnost, kao i kontinuirana otvorenost svih za nju centralnih mislilaca – otvorenost koja se posebno očituje u spremnosti da se već usvojeni fundamenti logike iznova i iznova preispituju, te da se, samim tim, pitanje njenog smisla i karaktera iznova postavlja. Čini se da je Tarski, sa svojom metalogikom i metamatematikom, autor u čijem se delu navedene odlike savremene logike naročito dobro mogu videti.

LITERATURA

- Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd, 1965.
Aristotel, *Metafizika*, Paideia, Beograd, 2007.
Creath, R., 'Carnap's Move to Semantics: Gains and Losses', in: J. Wolenski, E. Köhler, (eds.), *Alfred Tarski and the Vienna Circle. Austro-Polish Connections in Logical Empiricism*, Springer, Dordrecht, 1999.
Davidson, D., *Truth and Predication*, Harvard University Press, Cambridge, 2005.

²⁹ Up. Simons, P., 'Bolzano, Tarski and the Limits of Logic', str. 13.

- Дошен, К., *Основна логика*, 2013. Elektronsko izdanje, slobodno na internetu: <http://www.mi.sanu.ac.rs/~kosta/Osnovna%20logika.pdf> (datum pristupa: 29.06.2020.)
- Kempson, R. M., *Semantic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Levison, A. B., 'Logic, Language, and Consistency in Tarski's Theory of Truth', *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 25, No. 3, 1965.
- McGee, V., *Truth, Vagueness, and Paradox: An Essay on the Logic of Truth*, Hackett Publishing, Indianapolis, 1991.
- Putnam, H., 'A Comparison of Something with Something Else', *New Literary History*, Vol. 17, No. 1, 1985.
- Schurz, G., 'Tarski and Carnap on Logical Truth – or: What Is Genuine Logic?', in: J. Wolenski, E. Köhler, (eds.), *Alfred Tarski and the Vienna Circle. Austro-Polish Connections in Logical Empiricism*, Springer, Dordrecht, 1999.
- Simons, P., 'Bolzano, Tarski and the Limits of Logic', in: *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski. Selected Essays*, Springer, Dordrecht, 1992.
- Tarski, A., 'The Concept of Truth in Formalized Languages', in: *Logic, Semantics, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938*, Clarendon Press, Oxford, 1956.

UNA POPOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

TARSKI'S SEMANTIC THEORY OF TRUTH

Abstract: This paper is about Tarski's semantic theory of truth, which is presented as a response to the issue of the relationship between formal and syntactic character of contemporary logic and its application to natural languages, that is, as a comment on the question of the logical character of natural language. I will analyze Tarski's semantic theory of truth against the background of the transformation of meaning and function of the concept of truth that took place in the course of the development of contemporary logic; namely, during its second phase, the concept of truth was gradually given up in

the favour of the concept of provability. On the other hand, I will use the analysis of Tarski's ideas to show that his semantic theory of truth was developed with regard to paradoxes which marked the development of contemporary logic.

Keywords: Alfred Tarski, semantic theory of truth, object language, metalanguage, paradoxes

Primljeno: 30.6.2020.

Prihvaćeno: 10.9.2020.

Arhe XVII, 34/2020

UDK 16 Gardner M.

165.412

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.34.47-60>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

GORAN RUJEVIĆ¹

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

GARDNER'S PARADOX AND THEORY OF DESCRIPTIONS

Abstract: Martin Gardner's two-children paradox posits two scenarios, in one we know that of two children one is a girl, and in the other we know that of two children the older one is a girl. The chances of the other child being a girl is not the same in these two scenarios, in the first being 1 in 3 while in the second they are 1 in 2. Gardner himself believed that the problem of this paradox lies in the ambiguous way the scenarios are articulated. However, it is possible to show that the original version of the paradox provides sufficient content for a meaningful explanation of these unexpected results. Inspired by comments by Leonard Mlodinow, we attempt to provide a comprehensible explanation for this counterintuitive change with help of Bertrand Russell's theory of descriptions. The difference between the two scenarios then boils down to the difference between indefinite and definite descriptions.

Keywords: definite description, indefinite description, naming, probability, two-child paradox

Few things are as difficult for our brains to intuitively grasp than the various aspects of probability. Even a mundane occurrence such as rain may seem confusing when the weather forecast announces that tomorrow's chance of precipitation is, say, 25%. If we are to spend the majority of the following day out of doors, is it recommended to definitely bring an umbrella for the expected six hours of rainfall, or does this mean that we have 3 in 4 chances of avoiding a downpour altogether,

¹ Author's e-mail address: goran.rujevic@ff.uns.ac.rs

making the prospect of leaving without an umbrella a reasonable risk to take?

Nowhere is the difficulty of comprehending probability more evident than in games of chance. Entire chains of casinos are built on people's tendency to overestimate the chances of winning and underestimate the likelihood of losing. There is a vast array of psychological traps used to ensnare players with the near-miss effect and sunk cost fallacy. Of course, we would be remiss not to mention the well-known gambler's fallacy, which so often reminds us that a coin doesn't remember: even after ten consecutive heads, when a tails would seem long overdue, the probability is still 50:50.

These issues are not exclusive to gambling, for in any case where there is an uncertain outcome, chances are people will find a way to argue over probabilities. A rather amusing example can be found in *Magic: the Gathering* card game, where some players of mono-coloured decks sometimes include fetchlands in their mana base solely for the purposes of deck thinning. While the fetchlands undoubtedly thin the deck, is the miniscule effect worth the cost of a single life point (to say nothing of the cost on one's wallet)?

However, all of the pitfalls we have mentioned so far are psychological problems of intuitively grasping probability. It should really come as no surprise that the way we "feel" probability should work isn't necessarily the way the world functions. Drawing that fourth land from the library in a row may feel unfair and we may be tempted to cut some lands from the deck, but it might also just be par for the deck's variance. Surely, the best remedy for that is an unbiased and rigorous mathematical analysis of the situation in question, as no person of sound mind would dare argue against cold and definitive numbers.

And yet, challenges with understanding probability are not just false first impressions that are easily sorted out with rigorous methods. Sometimes the very formal mathematical treatment of probability seems questionable or counter-intuitive. These situations are sometimes called "paradoxes", even though they are not paradoxes in the strict sense of the word, but more often than not they are ambiguously worded problems that can have diverging interpretations. Arguably the most interesting of

these and perhaps the one which best demonstrates the shortcomings of our probabilistic intuitions is Martin Gardner's "The Two Children Problem", also known as "Boy or Girl Paradox".

This is a two-part problem that can be found in Gardner's *The Second Book of Mathematical Puzzles and Diversions*. The first part goes as follows: "Mr. Smith had two children. At least one of them is a boy. What is the probability that both children are boys?"² Assuming the equal likelihood of two outcomes (a boy and a girl), the intuitive answer would be 50:50, or 1 in 2 chances, as the genders of the two children are independent events of equal probability. This, however, is not the correct answer, which becomes evident after we consider the sample space of all possible cases: 1) a boy and a boy; 2) a boy and a girl; 3) a girl and a boy; 4) a girl and a girl. Given that one child is a boy, this eliminates the fourth case and we are left with three possibilities, of which only one (the first one) corresponds to the question posed, thereby making the chances for there being two boys only 1 in 3.

So far, so good, it would seem that this is just another case where our intuitions have led us astray. But the real conundrum appears with the second part of the problem, which goes: "Mr. Jones has two children. The older child is a girl. What is the probability that both children are girls?"³ All the same assumptions still apply. As a matter of fact, other than the gender in question being reversed (asking about girls instead of boys) and the added information about the older child, this question seems identical to the previous one. It is inconceivable that the age of one child would have any bearing on the gender of the other, thus the answer would surely have to be the same as before, namely, 1 in 3 chances. Yet, it is not. Again, considering the same sample space and positing that the sequence of entities corresponds to the order of their birth, of the four possibilities, numbers one and two are eliminated (as the older child in them is a boy), leaving us with only two cases where the older child is a girl, of which only one contains two girls, thereby making the probability 1 in 2.

² Martin Gardner, *The Second Scientific American Book of Mathematical Puzzles & Diversions*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 152.

³ *Ibidem*, p. 153.

The "paradox" here isn't so much that our intuitions deceived us over and over, but rather that the two seemingly identical questions have such diverging answers. We can even go so far as to amend the varying genders in the questions so that this discrepancy becomes even more evident:

P1.1: Of two children, one is a girl. What are the chances that the other is a girl? (1 in 3)

P1.2: Of two children, *the older* one is a girl. What are the chances that the other is a girl? (1 in 2)

How can the addition of the seemingly inconsequential information in italics so drastically affect the answers?

Gardner claimed that the issue is due to "ambiguity arising from a failure to specify the randomizing procedure."⁴ In other words, the issue would disappear if the problems were posed in a different manner, perhaps by not talking about a couple of families in a vacuum, but rather by specifying that we are randomly sampling from a pool of families with two children of specified characteristics. However, even this forced frequentist interpretation only helps with quelling the disputes about calculation methods. It still fails to explain how a simple stipulation of relative age causes the change.

A clue towards the answer can be gleaned from the variation of the problem put forth by mathematician Leonard Mlodinow in his book *The Drunkard's Walk*. This version sets out in a familiar way, but deviates from the original soon enough:

P2.1: In a family with two children, if one of the children is a girl, what are the chances that the other one is a girl, too? (1 in 3)

P2.2: In a family with two children, *if we learn that one of the children is a girl with an unusual name (for instance, Florida)*, what are the chances that the other child is a girl, too? (1 in 2)⁵

Mlodinow's take on the problem is markedly different from Gardner's. The second question now doesn't restrict the sample space by

⁴ *Ibidem*, p. 226.

⁵ Slightly adapted from Leonard Mlodinow, *The Drunkard's Walk*, Pantheon Books, New York, 2008.

putting children into ordered pairs. Yet the curious transformation of probability between questions persists. Mlodinow claims that the change from P2.1 to P2.2 demonstrates that the knowledge of a name is *de facto* added information that ought to change how we understand the entire setup. Effectively, Mlodinow implies a Bayesian interpretation of the problem, where the posterior is different from the prior after evidence is introduced. This is parallel to the well-known Monty Hall problem, where opening a door with a goat imparts new information about the system and prompts the contestant to switch doors in hopes of winning an automobile over the other goat.

However, this "new information" explanation still fails to address the issue why an information about the name (or relative age, for that matter) would have any bearing on the probability of gender. One way of dealing with this is to note that any additional information that doesn't provide evidence *against* the case of two girls inherently raises the probability of that case.⁶ But this merely takes Gardner's paradox and turns it into Hempel's paradox. Furthermore, there are serious disputes whether Mlodinow actually uses a Bayesian approach, or if his version of the problem is just a different way of restricting the sample space as in Gardner's version.⁷

Perhaps there is a less contentious way to resolve this problem, perhaps we can use the fact that Gardner's and Mlodinow's versions of the problem are different, while still ending up with the same solutions. In both cases the first question refers to a nondescript child, while the second question singles out one child, Gardner by age and Mlodinow by name. Is there a frame of reference where an attribute and a name intertwine? Or, in the words of the infatuated Juliet – what's in a name, anyway?

Mlodinow's inkling that the difference stems from having a named versus unnamed child is reminiscent of how first-order logic differentiates between individual constants and variables. Perhaps first-

⁶ Keith Parramore and Joan Stephens, "Two girls – the value of information" in: *The Mathematical Gazette*, Vol. 98, No. 542, 2014, p. 244.

⁷ Stephen Marks and Gary Smith, "The Two-Child Paradox Reborn?" in: *Chance*, Vol. 24, No. 1, 2011, p. 58.

order logic might just help us disentangle this conundrum. If we can find a way to express the various versions of the paradox in the language of first-order logic and then find a suitable model for each version, we just might shed some light on the underlying mechanism that effects the change in probability calculations between the two questions. We need to be careful, however, as not every phrase that constitutes Gardner's paradox should be considered a part of the formal theory; some supply the information needed to create a model for that theory. Therefore, our analysis of each variation must always begin with sorting these elements apart.

Since this undertaking was inspired by Mlodinow's version of the problem, let us begin by taking a look at P2.1 and P2.2. For starters, the common initial assumption that there are two children in question can be considered a declaration of the universe of discourse: we can even give appropriate names to these children, say Addison and Billie. Individual constants associated with them can be a and b , respectively. The only predicate that is used is "is a girl", which can be formalised as G . Even though we assume the possibility that a child can be a girl or a boy, we do not require a separate predicate for "is a boy"; due to the simplistic assumption that a child can be either a girl or a boy, "is a boy" is the same as "is not a girl", so $\neg G$ will suffice. We now possess the basic elements for interpretation according to which we will seek models for the theory we are yet to establish. The phrase that asks about the chances of two girls is merely a stipulation that instructs us to count the number of models that contain no $\neg G$ (no non-girls, that is two girls) against the total number of models.

All that remains from the initial questions are now phrases that talk about which child is a girl. We will now adapt these phrases into what we shall call *core propositions* of the problem, and these will then be translated into first-order logic. These are:

P3.1: There exists at least one girl.

P3.2: Addison is a girl.

The P3.1 proposition is a simple existential statement that does not refer to any entity in particular, and is thus best translated into a formula that uses a variable bound by an existential quantifier:

$$\exists xGx \quad (F1)$$

Interpreting this proposition in the given universe, the following combinations are consistent with it: $Ga \wedge Gb$, $Ga \wedge \neg Gb$, $\neg Ga \wedge Gb$. The only interpretation that would contradict the proposition F1 is $\neg Ga \wedge \neg Gb$, as there would be no entity left that could satisfy the existential statement. Of the three models, only one of them contains no negations (no non-girls, i.e. boys). Assuming that all possible combinations are equally likely, this gives us the expected probability of two girls as 1 in 3.

The P3.2 proposition refers to a specific entity, Addison, so the formula must use an individual constant as its argument, and no quantifier will be necessary:

$$Ga \quad (F2)$$

The only two combinations that are consistent with this proposition are $Ga \wedge Gb$ and $Ga \wedge \neg Gb$, as any combination that includes $\neg Ga$ directly contradicts it. Of the two models, only one contains no non-girls. Ergo, the expected probability of two girls is in this case 1 in 2.

Let us now turn to Gardner's version of the problem as given in P1.1 and P1.2. Again, we have the declaration of the universe of discourse, and we can again use Addison and Billie here. The "is a girl" predicate G makes another appearance, with all the specifics regarding $\neg G$ and boys. However, we also find a new predicate, "is older", which is a contraction of "is older than". This is a binary asymmetric relation that can be represented with O such that Oxy means " x is older than y ". Stipulations for counting models are the same. We are now left with Gardner's core propositions, which are:

P4.1: There exists at least one girl.

P4.2: There exists at least one entity that is older than the other and is a girl.

The P4.1 proposition is identical to P3.1, so the formula F1 will perfectly apply to it, along with the conclusion of the 1 in 3 probability of both entities being girls.

The issue now arises with proposition P4.2, and there are two ways we can deal with it. We can take it at face value, in which case the corresponding formal expression is:

$$\exists x \exists y (Oxy \wedge Gx) \quad (F3)$$

We can now examine how individual children can slot into this statement. Consistent interpretations include $Oab \wedge Ga \wedge Gb$, $Oab \wedge Ga \wedge \neg Gb$, $Oba \wedge Gb \wedge Ga$ and $Oba \wedge Gb \wedge \neg Ga$, two of which contain no non-girls, giving us the chances of 1 in 2.

The second way we can address the P4.2 proposition is to force an absolute meaning of the words "is older than" so that we can avoid the use of O relation. This is feasible, for instance, by tacitly assuming that Addison's and Billie's parents name their children in alphabetical order. With this assumption, the age attribute becomes an inherent characteristic of a child's name, effectively turning that property into an equivalent of a name. The older entity is, by this assumption, Addison, and singling out the older entity is the same as singling out Addison. In this case, the P4.2 proposition is equivalent to the P3.2 version, therefore, the F2 formula would apply, along with the 1 in 2 chances of both entities being girls.

So far, our results seem to be mixed. On the one hand, the use of variables versus the use of individual constants perfectly mimic the results of Mlodinow's version of the problem. On the other hand, Gardner's version is not as clean-cut. When dealing with the P4.2 core proposition, we had to use either a binary predicate or the assumption of alphabetical naming, both of which are elements that do not exist in Mlodinow's version. These novel elements interfere with our conclusions insofar as we cannot be sure if the probabilistic change arises due to the use of individual names versus general descriptions, or due to these

confounding novel elements. It would seem that we need to add another layer to our investigation that will account for the relationship between names and individual properties. Fortunately for us, this has long been a point of interest for philosophy of language, and we have ample theories to choose from.

Bertrand Russell's theory of descriptions is arguably most fitting for the circumstances of the problem we are facing. This theory attempts to provide a reliable framework for understanding how various kinds of descriptive expressions of language refer to objects of reality, especially regarding issues such as expressions that do not refer to anything or multiple expressions that refer to one and the same object. The most significant point of interest for us is the fact that this theory includes a comparison of how names and descriptions function. At the very beginning of Russell's seminal text *On Denoting*, we can find a list of three kinds of denoting phrases:

"(1) A phrase may be denoting, and yet not denote anything; *e. g.* 'the present King of France'.

(2) A phrase may denote one definite object; *e. g.* 'the present King of England'.

(3) A phrase may denote ambiguously; *e. g.* 'a man' denotes not many men, but an ambiguous man."⁸

The second kind is what Russell called *definite descriptions*, and he believed that it encompasses not only phrases that refer to a singular entity, but also proper names, which can be seen as shorthands for some more complicated phrases. The third kind of denoting phrases are called *indefinite descriptions*. When analysed in first-order logic, definite and indefinite descriptions show syntactic differences.

If we look back at the core propositions of Gardner's paradox, we can see that they neatly fall into these two categories: P1.1 contains an

⁸ Bertrand Russell, "On Denoting" in: *Mind*, Vol. 14, No. 56, 1905, p. 479. It should be noted that Russell wrote this text during the reign of Edward VII, when England indeed had a King.

indefinite description ("one [child]", which is, effectively, the same as "a child"), while P1.2 contains a definite description ("the older child"). This remains stable for all the different versions of these core propositions that we used so far ("one child" and "one entity" are indefinite, while "Florida", "Addison" and "the older entity" are definite descriptions).

Russell posits that indefinite and definite descriptions have different symbolic forms. For instance, the phrase "I met a man" effectively means "there is an x such that I met x and x is human." Therefore, indefinite descriptions have the form $\exists x(Px \wedge Rx)$. On the other hand, the phrase "The father of Charles II was executed" effectively means "There is an x such that x begat Charles II, and for every y if y begat Charles then y is x , and x was executed." Therefore, definite descriptions have the form $\exists x(Px \wedge \forall y(Py \rightarrow y=x) \wedge Rx)$. Let us now try to apply these forms to statements of Gardner's paradox.

We begin with all the same assumptions as before. The universe of discourse encompasses Addison and Billie, a and b , we will use G for "is a girl" and add C for "is a child". This time, however, instead of using the binary relation O for "is older than", we will regard the P1.2 proposition as if it contains a simple description "is the older child". To that end, we will represent it with the unary predicate S which carries a simple caveat: in a universe of only two entities, only one may carry the "is older" description, therefore $\forall x \forall y (Sx \rightarrow \neg Sy)$. Per Russell's suggestion, the remaining core propositions are paraphrased as follows:

P5.1: There is an x such that x is a child and x is a girl.

P5.2: There is an x such that x is the older child, and for every y if y is the older child then y is x , and x is a girl.

The P5.1 proposition then has the form:

$$\exists x(Cx \wedge Gx) \tag{F4}$$

Since the other child (y) can either be a girl or not be a girl, we can conjoin each of these possibilities with the previous proposition, like so:

$$\exists x(Cx \wedge Gx) \wedge \exists y(Cy \wedge Gy) \tag{F5}$$

$$\exists x(Cx \wedge Gx) \wedge \exists y(Cy \wedge \neg Gy) \tag{F6}$$

Since the two variables x and y can either be Addison (a) or Billie (b) in this universe, we need to examine every combination of constants. The formula F5 can be interpreted either as $(Ca \wedge Ga) \wedge (Cb \wedge Gb)$ or as $(Cb \wedge Gb) \wedge (Ca \wedge Ga)$, but these two options are completely equivalent, so formula F5 has only one model. Formula F6 is slightly different, as it can be interpreted either as $(Ca \wedge Ga) \wedge (Cb \wedge \neg Gb)$ or as $(Cb \wedge Gb) \wedge (Ca \wedge \neg Ga)$, which are two different models. Therefore, we have three distinct models, only one of which contains no $\neg G$ (that is, two girls), so the probability of two girls is again confirmed as 1 in 3 chances.

The P5.2 proposition is slightly more complex. It begins with the form:

$$\exists x(Sx \wedge \forall y(Sy \rightarrow y=x) \wedge Gx) \tag{F7}$$

If we now wish to expand it with the account of the other child (y), we must remember that predicate "is the older child" cannot be true for both entities, that is $\forall x \forall y(Sx \rightarrow \neg Sy)$. Therefore, the expanded conjunction can only have these forms:

$$\exists x(Sx \wedge \forall y(Sy \rightarrow y=x) \wedge Gx) \wedge \exists y(\neg Sy \wedge \forall x(\neg Sx \rightarrow x=y) \wedge Gy) \tag{F8}$$

$$\exists x(Sx \wedge \forall y(Sy \rightarrow y=x) \wedge Gx) \wedge \exists y(\neg Sy \wedge \forall x(\neg Sx \rightarrow x=y) \wedge \neg Gy) \tag{F9}$$

Furthermore, since Sy and $\neg Sx$ are necessarily false, both expressions $\forall y(Sy \rightarrow y=x)$ and $\forall x(\neg Sx \rightarrow x=y)$ are necessarily true, so we can eliminate them in order to simplify the formulas into:

$$\exists x(Sx \wedge Gx) \wedge \exists y(\neg Sy \wedge Gy) \tag{F10}$$

$$\exists x(Sx \wedge Gx) \wedge \exists y(\neg Sy \wedge \neg Gy) \tag{F11}$$

These can now have the following interpretations. Formula F10 can lead either to $(Sa \wedge Ga) \wedge (\neg Sb \wedge Gb)$ or to $(Sb \wedge Gb) \wedge (\neg Sa \wedge Ga)$, while formula F11 can lead either to $(Sa \wedge Ga) \wedge (\neg Sb \wedge \neg Gb)$ or to $(Sb \wedge Gb) \wedge (\neg Sa \wedge \neg Ga)$. Of these four models, only the two that interpret the F10 formula do not contain $\neg G$ (that is, they contain two girls), so the probability of two girls is again confirmed as 1 in 2 chances.

We can now finally pinpoint the origin of the probabilistic difference between the two questions of Gardner's paradox. The question that stipulates that *a child* is of a specific gender contains an indefinite description, but the question that stipulates that *the older child* is of a specific gender contains a definite description. Syntax of the definite description gives four possible interpretations, two of which satisfy the conditions of the question. However, syntax of an indefinite description results in two of the four interpretations being equivalent, and these just so happen to be the two that satisfy the condition of the question, thereby changing the way probability is calculated.

An astute reader may reprimand us for not addressing the role of the $\forall x\forall y(Sx\rightarrow\neg Sy)$ assumption. Is this assumption not a novel element in the analysis and thus another possible culprit of the change of probability? To that we would answer that this is indeed true, however, this assumption does nothing else but establish the uniqueness of the "is the older child" description in a two-entity universe of discourse. In other words, the definite description found in P5.2 is facilitated by this very assumption. Therefore, pointing at this assumption as a possible culprit is just a roundabout way of pointing again at the distinction between indefinite and definite descriptions.

Even though Russell's theory of descriptions was created with more profound philosophical issues in mind, it is still pleasing to see how it can be used to shed light on the unusual case of Gardner's paradox. If anything, we can now say that we have conclusive proof that this issue of probability is not a paradox, but a curious case that challenges our superficial intuitions. The possibility of establishing a clear separation of the two questions on the account of indefinite and definite descriptions used in them effectively shows that Gardner's own remark on the ambiguous nature of the problem was in a sense dispensable, as the problem can be made transparent as is. Of course, it is almost trivially true that every problem can be made more accessible if articulated in a more exhaustive manner.

Ultimately, there are two additional benefits to uncovering the mechanism underlying the Gardner's paradox. Firstly, it offers a clear rebuttal to any claim that Gardner's paradox is fallacious or that Gardner

made a mistake while reasoning about it.⁹ Secondly, providing a reason for an otherwise counterintuitive situation is fundamentally satisfying. It is why paradoxes, puzzles and enigmas are so interesting in the first place. When facing a situation that defies our expectations, instead of passively hoping that we will simply get used to it as some kind of "new normal", it is always far better to put in the effort to see what the case really is in order to better manage our expectations in the future. The former approach is complacency, the latter is curiosity.

REFERENCES

- Gardner, Martin, *The Second Scientific American Book of Mathematical Puzzles & Diversions*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- Khovanova, Tanya, "Martin Gardner's Mistake" in: *The College Mathematics Journal*, Vol. 43, No. 1, 2012.
- Marks, Stephen and Smith, Gary, "The Two-Child Paradox Reborn?" in: *Chance*, Vol. 24, No. 1, 2011.
- Mlodinow, Leonard, *The Drunkard's Walk*, Pantheon Books, New York, 2008.
- Parramore, Keith and Stephens, Joan, "Two girls - the value of information" in: *The Mathematical Gazette*, Vol. 98, No. 542, 2014.
- Russell, Bertrand, "On Denoting" in: *Mind*, Vol. 14, No. 56, 1905.

⁹ For instance, Tanya Khovanova, "Martin Gardner's Mistake" in: *The College Mathematics Journal*, Vol. 43, No. 1, 2012.

GORAN RUJEVIĆ

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

GARDNEROV PARADOKS I TEORIJA
DESKRIPCIJA

Sažetak: Paradoks dvoje dece Martina Gardnera postavlja dva scenarija, jedan u kom znamo da je jedno od dvoje dece devojčica i drugi u kom znamo da je starije od dvoje dece devojčica. Šanse da je i drugo dete devojčica nisu iste u ova dva scenarija, u prvom iznose 1 od 3, a u drugom 1 od 2. Sam Gardner je smatrao da je problem ovog paradoksa u nejasnoj artikulaciji same postavke, međutim, moguće je pokazati da i prvobitna verzija paradoksa pruža dovoljno sadržaja za smisljeno objašnjenje porekla ovih neočekivanih rezultata. Inspirisani zapažanjima Leonarda Mlodinova [*Leonard Mlodinow*], pokušavamo da pronađemo suvislo objašnjenje ove kontraintuitivne promene pomoću teorije deskripcija Bertranda Rasela. U tom pogledu, razlika između ova dva scenarija se svodi na razliku između neodređenih i određenih deskripcija.

Ključne reči: imenovanje, neodređena deskripcija, određena deskripcija, paradoks dvoje dece, verovatnoća

*Primljeno: 18.8.2020.
Prihvaćeno: 11.11.2020.*

KATARINA MAKSIMOVIĆ¹

University of Belgrade, Faculty of Philosophy

FACETS OF INTENSIONALITY

Abstract: The goal of this paper is to introduce the reader to the distinction between intensional and extensional as a distinction between different approaches to meaning. We will argue that despite the common belief, intensional aspects of mathematical notions can be, and in fact have been successfully described in mathematics. One that is for us particularly interesting is the notion of deduction as depicted in general proof theory. Our considerations result in defending a) the importance of a rule-based semantical approach and b) the position according to which non-reductive and somewhat circular explanations play an essential role in describing intensionality in mathematics.

Keywords: intensional logic, intensional definition, proof-theoretic semantics, proof theory, implicit definitions

INTRODUCTION

The demarcation between intensional and extensional is closely related to a distinction rooted in Frege's philosophy of language. According to Frege, the meaning of a word or a linguistic segment has two components. When one is interested in questions such as *What does P stand for*, *Which objects does P designate*, *Which objects does P refer to*, one is asking about the *reference* (*Bedeutung*) of a linguistic expression P. But, when inquiring about the content that P expresses, about the rules or properties in virtue of which P picks out an object, one

¹ Author's e-mail address: katamax21@gmail.com

is asking about the *sense* (*Sinn*) of P. In Frege's philosophy of language sense and reference represent the two aspects of meaning.

Given these two different aspects, one can accordingly distinguish two approaches in conceptual analysis or in any kind of semantical considerations. The first approach is centered on the reference of linguistic expressions, and it has long been dominant in logic, and in mathematics in general. Such an approach will be called *extensional*. According to the extensional approach, words behave like labels. Their meaning consists exclusively in signifying objects.² On the other hand, an intensional approach takes into consideration the *sense* of linguistic expressions. Such an approach was mostly neglected in logic, modern mathematics and even, to a certain extent, in the philosophy of language. However, we will argue that despite the common belief, intensional aspects of mathematical notions can be, and in fact have been successfully described in mathematics. One of these notions is the notion of *deduction* depicted in general proof theory. The more general goal of this paper is to introduce the reader to the distinction between intensional and extensional as a distinction between different approaches to meaning especially in regards to notions in logic and mathematics.

THE EXTENSIONAL REVOLUTION

As already mentioned, in Frege's philosophy meaning has two components: sense and reference. Distinguishing between sense and reference becomes significant when one realizes that the two do not always correlate. Some expressions have the same reference, but differ in sense, such as for instance, *the morning star* and *the evening star*. Even though both point to the same celestial object (the planet Venus), the criteria for something to be a morning star (the star that appears in the east before sunrise) are not the same as the criteria for something to be an evening star (the star that appears in the west after sunset).

² In his *Philosophical investigations* (Wittgenstein 1958, 2) ascribes this view to Saint Augustine based on (Augustine, *Confessions I*, ch. 8).

According to the account depicted by Frege, the identity of reference does not imply the identity of meaning. However, in the passages that follow we wish to present a different semantical perspective, one that has stood behind some of the main ideas in logic, mathematics, and set theory. This perspective is called *the extensional approach*.

According to the extensional approach, all linguistic expressions possess a label-like behavior. Their meaning is reduced to the objects, or classes of objects they denote. In the semantics for classical logic not just individual constants, but predicates, propositions, as well as connectives are all understood as labels for different set-theoretic objects (individuals, sets, functions, etc.). Of course, these expressions differ syntactically, as they have different functions in building propositions. But from the perspective of semantics, their *meaning* is understood by the same model: a model of a label being attached to the labeled object.

In the semantics of classical propositional logic the proposition is viewed as a label for a truth value. It can mean only two things – true or false. (The truth values are also understood in a set theoretic manner. The truth value *false* is an empty set while the value *true* is a singleton.) Accordingly, propositional connectives are, from the semantical standpoint, regarded as labels for truth functions. In the semantics of classical first-order calculus, n-ary predicates are interpreted by n-ary relations, and unary predicates are interpreted by subsets of a domain of discourse.

While it can be argued that for some predicates the extensional approach is not so remote from our intuitive understanding (take for example the words for colors)³, for a vast majority of them this is evidently not the case. It is doubtful that one would so easily accept that the meaning of the predicate *smart* can be reduced to the set of people (or objects) that possess this property. When inquiring about the meaning of P one is usually not only interested in which concrete objects are P but

³ According to the extensional picture, the predicate *blue* is interpreted as a set of blue things (on a specified domain). Even though the meaning of *blue* is intuitively associated with the specific impression, this impression can hardly be verbalized or explained without reference to the class of blue things.

also in the rules or criteria by which we pick out P things from the ones which are not.

The reason why the interpretation of predicates, and model-theoretic semantics in general is extensional is primarily because the notion of set in mathematics is understood extensionally. The extensionality arises from the identity criteria for sets. In set theory, two sets are equal if and only if they have the same members. In other words, the equality of members is the necessary and the sufficient condition for the equality of sets. These identity criteria are postulated in ZF set theory by the *axiom of extensionality*. This axiom abstracts from a rule or a property in virtue of which one determines the membership in a set. Consider for instance the following two sets: the set of geometric images with three corners and the set of geometric images with three sides. Intuitively, the two sets are considered to be different based on set membership criteria. The expressions “having three corners” and “having three sides” represent distinct notions, they express different senses. However, under the extensional approach, one abstracts away from the intensional aspects of meaning. Since, every image with three sides will also have three corners, and vice versa, the two sets are regarded identical.

Although Frege puts it somewhat differently⁴, using his terminology, one can specify the reference of a unary predicate to be a set, and its sense be a *concept*. To avoid paradoxes, one can instead speak of classes or specify in advance the domain of discourse, as it is done in the predicate calculus. In the classical model-theoretic semantic one forgets about concepts and considers only extensions – subsets of a domain. This is not to say that by taking such an approach one necessarily believes that there are no such things as concepts, and that there is nothing more (semantically) to a unary predicate than a set. It is just that concepts as well as the rest of the intensional baggage are seen as irrelevant for the analysis in question.

⁴ For Frege, the extension of a predicate is a value range of the function that that predicate represents. See: (Frege 1891)

Just as the notion of set is extensionally defined, so is the notion of relation. According to our intuitive understanding, if a and b stand in a relation, then there should be a connection between a and b determined by a set of rules. But in mathematics, a binary relation between the sets A, B is defined as a subset of the Cartesian product of A and B – a set of ordered pairs (a, b) , such that a is a member of A and b a member of B . Consequently, two relations between sets A and B are considered equal if they comprise the same set. The rules according to which ordered pairs are connected are considered insignificant.

Extensionalizing is a way of abstracting – we abstract from the intensional components of meaning and focus on the ones that are related to naming – reference. Abstracting is a kind of rational forgetting. This rational forgetting has enabled precision, simplicity, rigor, and led to numerous desirable properties such as the completeness of classical propositional and predicate logic, truth-functionality of the connectives and functional completeness of some of them.

An outstanding example of a successful extensional analysis in logic is the discovery of the material implication. Indeed, all the diversity and the richness of meaning tied to “if then” of ordinary language are not even remotely exhausted by the truth-functional account. They are abstracted from, forgotten. Simplicity and scarcity of this analysis, however, which stand opposed to opulence of natural language should not be considered as signs of failure, in contrast to what is generally believed in philosophy, but rather a sign of a very successful linguistic and philosophical analysis (Došen 2013, 26-27). Giving up the task of literally imitating natural language and taking a modest approach has in return resulted in numerous fruitful consequences, above all including simplicity and precision characteristic to logical rigor. Although the material implication does not capture the full meaning of *if then* of natural language, it captures nevertheless an essential one.

The extensional approach to mathematics has not always been the dominant view. Until the second half of the 19th century, the aim of mathematics was understood as having to do with calculation and problem solving. A great turn in a way of thinking about mathematics was caused by what Keith Devlin called *the Göttingen Revolution*.

(Devlin 2003) The revolution took place in Göttingen in the 1850s. One of the turning-points of the revolution was the transition to the extensional understanding of mathematical notions. Among these notions one is especially important and well known – the notion of function. Previously, a function was viewed as something closely connected to formulas of a specific kind, namely equations, such as: $y = 2 + 3x - 5$. A function was also conceived as a sort of a rule or a procedure for solving such an equation, a procedure that was supposed to take us from the numbers signified by a variable ‘x’ called ‘arguments’ to the numbers signified by ‘y’ called ‘values’. By extensionalizing the notion of function, the procedure itself became less important and all that mattered was the outcome of applying the rules – which values are assigned to which arguments. A function was thus reduced to a set of ordered pairs, the first projections of which were arguments, and the second projections were values, (arguments and values, of course, being from a specified domain and codomain respectively). That simplification turned out to be quite a convenient one. The concept of a function thus became a precisely defined, abstract mathematical concept – a set, whose properties (such as, for instance, the property of always giving different values for different arguments, that is, the property of *being an injection*) were objects of mathematical investigation.

Extensionalizing the notion of function implied extensionalizing the identity criteria for functions. Two functions on the same domain and codomain are considered equal if they represented the same sets of ordered pairs. Even though, one may utilize different procedures, different rules in order to obtain the results of applying these functions.

In (Frege 1891) Frege defines the notion of a *value-range* which is very similar to the extensional notion of a function as a set of ordered pairs. However, Frege does not identify the function with its value-range. For Frege a function is an unsaturated entity that is defined primarily by its behavior – mapping arguments to values. The reference of functional expressions such as $2 + (0 \times x)$, is not the function itself, according to Frege, but its value-range. So, the propositions such as “ $2 + (0 \times x) = 2 + (x-x)$ ” expresses the identity of value-ranges of the two functions, but not the identity of the functions themselves. Frege’s account appears not so

remote from the idea that the senses of these functional expressions could in fact be procedures or sequences of rules for calculating the values for the given arguments, though it is very doubtful that these were his own views. Regarding calculable functions, it is clear that the procedures ought to be effective. But in the case of the ones that are not, it is hard to imagine what these non-effective procedures would look like. Infinite procedures as the ones described by the infinite lambda terms (Berarducci & Dezani-Ciancaglini 1999) and infinite Turing machines (Hamkins & Lewis 1998) might be a good candidate though.

According to the post-revolutionary conception of mathematics, mathematics is an investigation of conceptual reality – the reality of abstract mathematical objects (such as sets, functions, etc). The main aim of mathematical study is discovering truths about this conceptual world and the abstract objects existing therein. The post-revolutionary picture of mathematics is very much in the spirit of platonism and the extensional view is, if not inseparable of, than at least very closely related to it. However, in spite of the fact that many working mathematicians and philosophers of the 20th century argued vigorously against platonism, and yet more still do, the extensional approach has been the dominant view in mathematics and logic due to its tremendous success, especially the success of set theory.

Inspired by this success, one has turned more and more to extensional explanations not just in logic but also in the philosophy of language. An example is the theory of meaning proposed by Donald Davidson (Davidson 1967) which, inspired by classical model-theoretic semantics reduces the meaning of a proposition to its truth conditions.

It seems that the extensionally oriented theories in the philosophy of language, were also motivated by a need to get around the issues of analyzing the intensional components of meaning. The biggest obstacle for an account of sense is to define clear and precise identity criteria for senses. (By *identity criteria for senses* we understand the necessary and sufficient conditions under which two expressions have the same sense.)

There are in general three kinds of criteria for the sameness of sense of mathematical expressions. A) One can be a deflationist, and reduce the sense to reference (in the manner of set theory). This is what

the extensional approach does. B) On the other hand, one can define the equality of sense in terms of the identity of syntax. This view is not deflationary, but it is not particularly interesting either. The equality of senses is then rather trivialized and leaves very little to the investigation.⁵ In addition, one can stipulate certain terms s, t as synonymous (as for instance, I and $S(0)$), and define synonymy in a standard inductive manner. Depending on the synonymy relation, the criteria for the sameness of sense can also end up to be rather trivial.⁶

C) The third kind of sense identity criteria are such that the sameness of sense is defined through a *non-trivial* equivalence relation on the set of particular expressions, such that two expressions would stand in this relation if they have the same sense. In other words, one would define or characterize the sense of this class of expressions as an equivalence class. The non-triviality condition presumes non-reducibility to syntactical equality on one hand, and to reference, on the other. It also presumes that the equivalence relation thereby defined has some mathematical significance. The last condition is admittedly somewhat vague, but it should become clearer as we advance to the examples of such identity criteria for senses in the chapters that follow.

Each of these options, A, B or C, is perfectly fine on its own. It is only appropriate however to call the third one intensional. In the following chapter as well as in the rest of this paper, we will direct our attention to analyzing the approach C and inspecting particular instances of it.

⁵ A footnote in (Gödel 1944, 130) indicates that Gödel disregards the conception of sense identity criteria based on B above. He says that one needs *weaker* criteria than the ones based on pure syntax, thus suggesting that the sense should be beyond syntax, or differently put, that two mathematical expressions that are differently built in terms of syntax can express one and the same sense.

⁶ This is the case, for example, if all the atomic clauses for synonymy are of the form $s=t$, where s is an atomic term, not having a prior meaning and introduced and defined on the basis of t for economic reasons (as for instance, I and $S(0)$).

INTENSIONALITY IN LOGIC

Opposed to the dominant view in logic and mathematic in general, Gödel argued that the notion of sense can be precisely formulated and that the intensional approach in logic would bring considerable advantages.⁷ Although his ideas were only but scarcely developed, it is clear that his conception of intensional logic would be something close to set theory. In this logic, instead of sets, the main object of study would be concepts. According to Gödel, this theory should be type-free and the application of concepts to objects should differ from the set membership relation because it should be possible to apply a concept to itself in a manner that cannot be done with sets due to paradoxes.

While Gödel's work on intensionality consisted more in general guidelines, Church actively worked on developing a formal apparatus for talking about denotations of terms (references) and intensions which he calls *concepts* (senses) (Church 1951). His primary object of consideration was the relation between a thing and the concept of which that thing is an instance. Whereas Gödel believed that the intensional logic should remain type-free, Church centered his work on the simply typed lambda calculus. Church's theory faced problems regarding consistency which lead to it being reformulated multiple times (Church, 1973; 1974; 1993), never really providing a definite, finished formal system of an intensional logic.

In this paper we do not intend to write about Church's theory or Gödel's ideas on intensionality in further detail nor about similar approaches. Because our objective here is not to investigate logic that makes senses in general the object of its study. The role of Gödel's and Church's endeavor for this work is mostly inspirational and heuristic. In what follows, our objective is to analyze the particular instances of the intensional approach in logic and mathematics and see how the

⁷ Gödel's comments on intensionality are reconstructed from his published works, (Wang 1996, 247-287) and his *Nachlass* published in (Crocco 2017). For a more detailed exposition, the reader is referred to (Kostić, in prep.)

intensional aspects of meaning of some particular notions, such as the notion of deduction can be captured mathematically.

Moreover, one could make a distinction between our approach and the ones taken by Gödel and Church by saying that while our approach is intensional, their approach is meta-intensional. Common to the meta-intensional approaches of Church and Gödel is their goal to represent sense and the relation between sense and reference as central. However, an intensional approach we will argue for here does not necessarily presuppose the traditional definition of sense which rests on the distinction between sense and reference. The Fregean distinction is descriptivist. It is grounded in the supposition that the main language function is to describe the world around us. There the notion of reference is central, and the notion of sense is defined in terms of reference, as a set of rules or conditions for determining reference etc. In such a world imperatives, questions and other prescriptive functions of language are somewhat forgotten. (See: Maksimović 2016)

Following the later Wittgenstein (Wittgenstein 1958) such an account can be challenged. According to this new broader view, a different notion of sense can be defined: a sense of a word (linguistic segment) P is grounded in the *rules that determine the use of P* . Notice that we are no more talking about the reference of P but just about the way it is used in a particular language setting. (Two expressions would then have the same sense if the same rules determine their use.)

Such an approach to meaning is taken in *proof theoretic semantics* (PTS). (For an introduction on PTS see: Schroeder-Heister 2012) In PTS logical connectives are not understood as labels for set-theoretic entities but they are defined functionally – by the rules they obey in deduction. PTS is based upon natural deduction systems as the one in (Gentzen 1935), mainly for intuitionistic logic. In these systems, every logical connective comes with a pair of introduction and elimination rules. The introduction rules for an n -ary connective $*$ express conditions in which one is allowed to infer the proposition $*A_1 \dots A_n$. For instance, the rule for introducing conjunction states that from the two premises A, B one infers $A \wedge B$. The rule for introducing disjunction states that one can infer the disjunction $A \vee B$ from either the

premise A alone or the premise B alone. Elimination rules for a connective $*$, on the other hand, prescribe what can be deduced from the proposition $*A_1 \dots A_n$. So, for instance, from $A \wedge B$ one can infer A or alternatively, B. The disjunction case is somewhat more complicated but still rather intuitive. To eliminate $A \vee B$ one supposes A and B as independent hypotheses. If a common conclusion C is reached, from both A and B independently, the elimination can be finished and C inferred, while A and B are no longer considered as relevant and may be *discharged*.

In PTS the connective is defined by the introduction and elimination rules for that connective. There is a tradition, stemming from Gentzen, of commonly regarding the introduction rules as so to say definitions of the connectives, whereas the elimination rules are seen as consequences of the introduction rules. A research suggest, however, that the psychological order of acquiring these rules is inverted (Kostić, Maksimović, Milošević, in prep.). This arguably favors the proposals that the elimination rules should be taken as primary. The idea of such an interpretation is first found in (Dummet 1991, ch.13) and developed in more detail in (Prawitz 1971) (see also: Schroeder-Heister 2015).

Regardless, the relation between introduction and elimination rules is for PTS of great importance. In Gentzen's sequent calculus it is mirrored in the symmetry between left and right introduction rules and the principle that governs it is in PTS called *the principle of harmony* (Schroeder-Heister 2012). An explanation of such a phenomenon is related to the fact that the (intuitionistic) logical connectives are characterized by adjunctions (See: Došen 2001). Consequently, their deductive behavior and their meaning can be described in terms of double-line rules in the framework of sequent calculus (Došen 1989) (Schroeder-Heister 2013). The expression "double-line" comes from the fact that these rules can be read in both ways, from top to bottom and from bottom to top.

Interestingly, there is even some empirical evidence suggesting that a rule based interpretation of the logical connectives, as the one offered by PTS, is maybe more suited to how the meaning of these

connectives is acquired in real life (Kostić, Maksimović, Milošević, in prep.). But none of our considerations here depend on it.

Before proof theoretic semantics, the first intensional breakthrough in logic was made by the intuitionists. The intuitionistic logic is most well-known for rejecting the law of the excluded middle (in this logic $A \vee \neg A$ is not a theorem). This is commonly interpreted as the consequence of accepting *constructivism*. Constructivism is a position in the philosophy of mathematics according to which mathematical objects do not exist independently of the human mind (in the way physical objects do, for example).⁸ They are just human constructions.⁹ If constructivism is to be accepted, the notion of truth in mathematics must be reformulated accordingly. The validity of the propositions about mathematical objects cannot consist in the correspondence with the platonic world of mathematics, since this world does not exist. Hence, it must consist in something that is related to how we come to accept these propositions and that is directly accessible to the human mind. The answer is – *provability*. According to this interpretation of intuitionism, asserting A should not be understood as A is true, but as A is provable.¹⁰

By taking this point of view, one is bound to reject the law of the excluded middle. It cannot just be supposed a priori that every mathematical conjecture is either provable or that its negation is. Especially if negation is not taken as primitive but as defined by: A implies absurdity, which should be very natural for the intuitionist, since truth is reduced to provability. So, under the intuitionistic reading the law of the excluded middle should be understood as: *either A is provable or from A one can deduce absurdity*. And this is not something that can be a

⁸ See more about constructivism and how it is connected to intuitionism in (Dummett 1978), especially: 50-66, 215-248.

⁹ This does not mean, however, that these constructions should be understood as subjective. Even though their metaphysical status is not entirely clear, it seems reasonable to suppose that their reality is on par with what Kant calls the *intersubjective*.

¹⁰ See more about different interpretations of intuitionistic logic in (Maksimović 2016).

priori accepted for an arbitrary A . The axiom of choice AC^{11} , for instance, is consistent with ZF (*Zermelo-Fraenkel* axiomatization of set theory), but its negation is also. Under the assumption that ZF is consistent, ZF does not prove AC or its negation.

However, we will offer a different account of intuitionistic logic, one that is not necessarily connected to constructivism. Following (Došen 1989), the difference between intuitionistic and classical logic can be based upon a different understanding of the logical implication. In classical logic, implication is *material*. It is defined truth-functionally by using negation and disjunction. Hence, the proposition *if A, then B* can simply be read as *not A or B*. As one might observe, offering the material conditional as an analysis of the *if then* of ordinary language represents quite a simplification. Evidently, through this simplification, we have lost some of the meaning including the connection between an antecedent and a consequent. It appears that in natural language this connection is mostly causal, like in *If you drop a glass, it will break*. In (Frege 1879, 13) Frege conjectured that such connections are not a part of the meaning of *if then*, but should be rather thought of as *grounds* for asserting the implication, which is a view close to Grice (Grice 1989).

Admittedly, in logic and mathematics in general one is not at all concerned about causal connections between events. Deductive connections between propositions are, however, fundamental. In mathematics, the questions concerning *if A then B* cannot always be settled by simply finding out the truth values of A and B . More often, one is interested in *how* B can be *deduced* from the assumption A . In fact, deduction can be considered as an integral aspect of the meaning of *if then* in mathematics. This aspect of meaning, Došen argues, is the one intuitionistic implication is centered on. According to his account, the main difference between an intuitionist and a classical logician is that while in classical logic the implication is understood truth-functionally, the intuitionistic implication is based on deduction. For the intuitionist, *if A then B* literally means *from the assumption A one can deduce B*.

¹¹ The axiom of choice states that for every collection of non-empty sets, there is a set containing exactly one element from each of the sets from the collection.

Understanding implication intuitionistically results in the law of the excluded middle being rejected. In the natural deduction system for intuitionistic logic NJ (Gentzen 1935), the implication is characterized, just like all the other connectives, by a pair of rules: the introduction rule and the elimination rule. The introduction rule states that $A \rightarrow B$ can be inferred if from n occurrences of the assumption A ($n \geq 0$), one can deduce B . If such a conclusion is achieved, A is no longer considered to be relevant and can be discharged. The elimination rule is just the *modus ponens*. These rules describe the deductive behavior of the intuitionistic implication. To obtain the classical conditional, and to progress from NJ to NK (the natural deduction system for classical propositional logic defined in: (Gentzen 1935)) one has to stipulate in addition the law of the excluded middle as an axiom, which cannot be derived in NJ. Equivalently, to NJ one can add the *Pierce's rule* from which, together with NJ, the law of the excluded middle follows. Pierce's rule allows one to infer A from the assumption $A \rightarrow B$, and discharge the assumption, if one has deduced A from $A \rightarrow B$. This rule cannot be justified on the basis of the introduction and elimination rules for the implication alone, and bears an additional assumption that the implication is material or truth-functional.

Why is intuitionistic understanding of the implication intensional? For two reasons. In classical logic, the meaning of the implication is reduced to a *truth function*. In intuitionistic logic, the meaning of the implication is given by the *rules* of deduction (*modus ponens* and the rule of implication introduction). According to this account, logical words do not obtain their meaning by labeling objects but their meaning is built upon the rules of their use. As we have already remarked, this is a semantical standpoint inspired by Wittgenstein and fully developed later in proof-theoretic semantics.

There is yet another aspect in which intuitionistic implication made an intensional breakthrough. While classical (material) implication is related to the (semantic) *consequence relation*, intuitionistic implication is related to *deduction*. This distinction is very often ignored. A proposition A is a consequence of a collection of propositions in Γ if A is true when each of the propositions in Γ is true and this is written as $\Gamma \vDash$

A. In other words, $\Gamma \vDash A$ holds iff for every valuation of the propositional letters in A and Γ , A is true or there is a proposition in Γ that is false. When Γ is a singleton containing only a proposition B , the consequence relation then amounts to the material implication, that is $\Gamma \vDash A$ iff for every valuation v , $v(B \rightarrow A) = 1$. In a more general case, when there is a finite number n of propositions in Γ , these propositions can be combined into an n -ary conjunction. But, the consequence relation again amounts to the relation between an antecedent and a consequence of the material implication; it is just that the antecedent is now a conjunction. (Došen 1997, 291)

The main difference between deduction and consequence relation is that there is only one way in which a proposition A is a (semantic) consequence of Γ , either $\Gamma \vDash A$ holds or it does not hold (Since the relation is understood extensionally, as a set of ordered pairs.) On the other hand, there can be multiple different ways in which A can be deduced from Γ . Consider the following example. Let Γ be a collection of propositions: $C \rightarrow A$, $B \wedge A$, D , C . By using these propositions as hypothesis we can deduce A in two different ways. We can obtain A from $B \wedge A$, by using the second rule for conjunction elimination which gives us the second conjunct. On the other hand, A can also be obtained by using $C \rightarrow A$ and C as hypothesis and applying *modus ponens*. Obviously, two deductions are different because they have different premises. However, one can even differentiate between deductions with the same premises and the same conclusion. For instance, A can be deduced from $((C \rightarrow A) \wedge C) \wedge A$ in two ways. The second rule for conjunction elimination directly obtains the result. But A can also be obtained by inferring the first conjunct $C \rightarrow A \wedge C$, and then, after eliminating the conjunction twice, applying *modus ponens*. Thus, we have two ways of deriving A which represent two distinct deductions correspondingly.

Deductions are not ordered pairs (of sets of premises and conclusions), they are *ways* of deriving a conclusion from the premises. When one realizes that, one understands deduction *intensionally*. This has not been the default approach to deductions, however. This is the approach taken in general proof theory. Proof theory is a branch of logic whose object of study are proofs. (In the rest of the text we will use the

terms *proof* and *deduction* interchangeably.) The main concern of general proof theory is to investigate proofs through proof identity criteria. Essentially, two kinds of identity criteria have been developed. The first one, which is far more well-known, stems from Prawitz and it is based on the notion of *normal form*. Intuitively, a proof in normal form is a proof without redundant steps. Inspired by (Gentzen 1935) who defined the notion of a normal proof in the sequent calculus, in (Prawitz 1965) Prawitz defines the procedure for reducing a natural deduction proof to its normal form. The idea is that by applying the procedure one does not change the proof essentially. So, the proposal is that two deductions are equal if and only if they normalize in the same manner, that is – their formal representations can be reduced to the same normal form. The second kind of identity criteria, first formulated by Lambek, are based on the notion of *proof generality* (see: Lambek 1972,65). Simply put, generalizing a proof amounts to understanding it in terms of instances of rule applications. According to this criteria, two proofs are said to be equal if and only if they are of the same generality – that is – if the generalization of the first one leads to the generalization of the second (for more details see: Došen & Petrić 2004).

The idea common to both approaches to proof identity is to find mathematical representations of proofs and to define an equivalence relation on the representations such that a proof can be seen as an equivalence class of its representations (inside a given framework). All the representations that belong to the same equivalence class as a representation d are representations of the same proof as d . An inspiration for such an approach one owes to (Frege 1884, §64) where Frege defines the notion of a direction as an equivalence class of parallel lines.

How are proof representations constructed? In general proof theory one uses the categorical framework.¹² Proof representations are seen as arrows inside a category and proofs are understood as equivalence classes of their arrow representations. Two representations are considered equivalent – they represent the same proof if the appropriate arrows are

¹² For an introductory into category theory, the reader is recommended to consult (Mac Lane 1998)

equal in a suitable category. The categories suited for intuitionistic logic are *bicartesian closed categories*. Prawitz's normalization criteria for the identity of proofs of intuitionistic logic exactly correspond to the equality of arrows in bicartesian closed categories.

The proof identity criteria studied in general proof theory are intensional. They do not reduce proofs to consequence relations; they also do not reduce them to syntax, since these criteria yield equalities between distinct syntactical objects. And in addition, both kinds of criteria turn out to be mathematically interesting on their own. For instance, the normalization criteria form the mathematical structure of the bicartesian closed categories. All of the aforesaid points to the fact that the sense of the notion of proof is captured in general proof theory. It is not reducible to mere syntax, or to the consequence relation. It is something over and above it.

So far, we have only discussed the identity criteria that are based on normal form, and haven't said much about the ones that are based on generalization. Due to the aim and the volume of this exposition, we have to leave the discussion on generalization for elsewhere. It is noteworthy though, to mention that while the normalization criteria work quite well for intuitionistic proofs, the generalization criteria are more suited for classical proofs (See: Došen & Petrić 2004).

Unlike set theory, category theory is more suitable to intensional characterizations, because arrows are not reduced to ordered pairs of *sources* and *targets*. For an arrow $f: A \rightarrow B$, the source of f is the object A and the target is the object B . Different arrows represent different ways for getting from the source to the target. In a category, the operations on arrows are defined not in a standard set – theoretic manner, *from the inside*, but by the laws that govern the behavior of these operations, that is, *from the outside*. Let us try to explain this a little bit. Consider the notion of the *Cartesian product*. In set theory the Cartesian product is defined as a two-place operation on sets. The result of applying this operation, $A \times B$ is again a set whose members are ordered pairs (a, b) , such that a is a member of A and b a member of B . We have thus characterized the Cartesian product from the inside, by enlisting its members.

In category theory, the notion of the Cartesian product is characterized from the outside, using the notion of categories with finite products or *Cartesian categories*. The chief idea of this kind of analysis is that one does not care what is inside $A \times B$, we do not even know if A and B are sets. In general, they can be anything, they are just specified as *objects*. We characterize $A \times B$ so to speak, in terms of its behavior. (An idea of an outside characterization we owe to: Došen 2017).

A Cartesian category is a category with binary products and a terminal object T (which stands for an empty product). Now, if a category has a (binary) product $A \times B$, it comes equipped with special arrows: $p^1_{A,B}: A \times B \rightarrow A$, which represents the first projection, $p^2_{A,B}: A \times B \rightarrow B$ which represents the second projection, and the operation on arrows called *pairing*, which from arrows $f: C \rightarrow A$ and $g: C \rightarrow B$ constructs an arrow $\langle f, g \rangle: C \rightarrow A \times B$. The meaning of the (binary) product is characterized by the equalities that govern the behavior of the projections and the pairing. An example is $p^1_{A,B} \ast \langle f, g \rangle = f$ (where \ast stands for the *composition* of arrows, which is defined as a partial associative binary operation on arrows)¹³. This equality states that applying the projection after the pairing is somewhat superficial, since it results in an arrow that is identical to f .

Interestingly, the equality exactly corresponds to a proof equality of Prawitz, that is the result of a normalization. Imagine objects being propositions, the product being a conjunction, arrows being deductions, the first projection standing for the first rule of conjunction elimination, and the pairing as conjunction introduction. This equality states that every conjunction introduction followed by an elimination can be removed as a redundant proof step.

The difference between inside and outside characterization is maybe easier to understand if compared to a distinction between direct and implicit definitions. The notion of *implicit definition* dates to Hilbert and Poincare. They realized that the axioms of Euclidean geometry can

¹³ Every two arrows f, g can be composed into $g \ast f$, provided that the source of g is the same as the target of f . In other words, if one has $f: A \rightarrow B$ and $g: B \rightarrow C$, then one obtains $g \ast f: A \rightarrow C$.

be understood as definitions of notions appearing in them (Poincare 1902) (Hilbert 1899). The idea of this kind of definition is to describe the meaning of a concept by stipulating some axioms that hold true of it, or to put it differently, that determine its use in deductions. An implicit definition deviates from the traditional, Aristotelian one in various respects. Firstly, it does not have a standard form of a definition $s=t$, where s is the *definiens* and t the *definiendum*. Secondly it is non-reductive, because a term is defined with regard to axioms that again must contain this term.

Unlike set theoretical characterizations of notions, which are reductive, categorial characterizations may appear circular, just like implicit definitions. Category theory is sometimes held to represent alternative foundations for mathematics, but the truth is that category theory does not replace set theory. Category theory provides a good characterization or clarification of important mathematical notions, such as for instance the notion of the Cartesian product, the notion of function and many more. However, one cannot say that in the traditional sense of the word category theory *defines* the notion of function, since the very definition of a category presupposes the notion of function as given. (see: Došen 2017) In that manner categorial characterizations are more like implicit definitions. They are sometimes circular and not necessarily reductive. Yet, this shouldn't be regarded as a bad thing. On the contrary. Just like the abstraction of the intensional (components) in set theory should not be thought of as a defect of an analysis, but as a useful tool, non-reductiveness should be looked upon as a purposeful feature of the framework that enables us to comprehend and describe intensionality. At the end of the day, maybe intensional explanations are just not meant to be reductive.

CONCLUSION

Characterizing notions from the outside, by studying the rules that govern their behavior, is a common feature of the intensional approaches we have here presented. Is maybe to some extent even a feature of this exposition (thereby making it slightly self-referential). In

proof theoretic semantics we do not define the meanings of the connectives by seeing them as labels for set-theoretic entities but we understand them functionally – by the rules they obey in deduction. We can call this approach a *functional approach to meaning*. A functional approach to meaning is what is common to general (categorical) proof theory, proof theoretic semantic, intuitionistic logic and we believe it is a very important aspect of the intensional approach in general.

Granting rules a special connection to meaning is what is common to both the Wittgensteinian account of sense we have here proposed and Frege's. By taking the extensional approach we conform to focus only on *the results* of applying these rules and to forget about the rules themselves. While there is nothing generally wrong with this position, why should one be prohibited to also investigate the rules in themselves and the structures formed by their application? We have tried to depict the intensional approaches presented here as successfully fulfilling this aim.

REFERENCES

- Augustine, of Hippo, Saint, (354-430) *The Confessions of Saint Augustine*, Pusey, E. B., Valenti, A. (eds.), Mount Vernon: Peter Pauper Press.
- Berarducci, A. & Dezani-Ciancaglini, M. (1999) "Infinite A-calculus and types", *Theoretical Computer Science*, Vol. 212, pp. 29-75.
- Church, A. (1951) "A Formulation of the Logic of Sense and Denotation", in *Structure, Method, and Meaning: Essays in honor of Henry M. Sheffer*, Henle, P., Kallen, H. (eds.), Liberal Arts Press, NY., USA, pp. 3-24.
- Church, A. (1973) "Outline of a Revised Formulation of the Logic of Sense and Denotation (Part I)", *Noûs*, Vol. 7, No. 1, pp. 24-33.
- Church, A. (1974) "Outline of a Revised Formulation of the Logic of Sense and Denotation (Part II)", *Noûs*, Vol. 8, No. 2, pp. 135-156.
- Church, A. (1993) "A Revised Formulation of the Logic of Sense and Denotation. Alternative (1)", *Noûs*, Vol. 27, No. 2, pp. 141-157.
- Crocco, G., Van Atten, M., Cantu, P., Engelen, E. M. (eds.) (2017) Kurt Gödel *Maxims and Philosophical Remarks* Volume X.
- Davidson, D. (1967) "Truth and Meaning", *Synthese* Vol. 17, pp. 304-323.

- Devlin, K. (2003) "The forgotten revolution", available online: (https://www.maa.org/external_archive/devlin/devlin_03_03.html) (accessed on September 1st, 2020).
- Došen, K. (1989) "Logical constants as punctuation marks", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Vol. 30, pp. 362-381.
- Došen, K. (1997) "Logical consequence: A turn in style", *Logic and Scientific Methods*, Chiara, M. et al. (eds.), pp. 289-311.
- Došen, K. and Petrić, Z. (2004) "Identity of proofs based on Normalization and Generality", available online: (<https://arxiv.org/pdf/math/0208094.pdf>) (accessed on September 1st, 2020).
- Došen, K. (2001) "Abstraction and application in adjunction" available online: (arXiv:math/0111061) (accessed on September 1st, 2020).
- Došen, K. (2013) *Основна логика*, available online: (<http://www.mi.sanu.ac.rs/~kosta/Osnovna%20logika.pdf>) (accessed on September 1st, 2020).
- Došen, K. (2017) "Should the *explicans* be simpler than the *explicandum*?", Proof Theory as Mathesis Universalis, Loveno di Menaggio (Como), abstract available online: http://www.mi.sanu.ac.rs/~kosta/K%20Dosen_Como.pdf (accessed on September 1st, 2020).
- Dummett, M. (1978) *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dummett, M. (1991) *The Logical Basis of Metaphysics*, London: Duckworth.
- Frege, G. (1879) *Begriffsschrift, a Formula Language, Modeled upon that of Arithmetic, for Pure Thought*. In *From Frege to Gödel*, edited by Jean van Heijenoort. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. Originally published as *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* (Halle: L. Nebert).
- Frege, G. (1884) *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* (English translation: *The basic laws of arithmetic: The exposition of the system*, Furth, M. (ed.), Berkeley, CA: University of California Press, 1982).
- Frege, G. (1891) "Funktion und Begriff", in: *Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien*, Patzig, G. (ed.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- Frege, G. (1948) "Sense and reference", *The Philosophical Review* Vol. 57, No. 3, pp. 209-230.
- Gentzen, G. (1935) "Untersuchungen über das logische Schliessen", *Mathematische Zeitschrift* Vol. 39, pp. 176-210, (English translation: "Investigations into logical deduction", *The Collected Papers of*

- Gerhard Gentzen*, Scabo, M. (ed.), Amsterdam: North-Holland Publishing Company, pp. 68-132, 1969).
- Gödel, K. (1944), "Russell's Mathematical Logic", in *Collected Works, II: Publications 1938–1974*, S. Feferman, J. W. Dawson, S. C. Kleene, G. H. Moore, R. M. Solovay, Jean van Heijenoort (eds.), Oxford:Oxford University Press, pp. 119-141
- Grice, H. P. (1989) *Studies in the way of words*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hamkins, J. D. & Lewis, A. (1998) "Infinite time Turing machines", available online: (arXiv:math/9808093v1) (accessed on September 1st, 2020).
- Hilbert, D. (1899) *Grundlagen der Geometrie*. Tuebner, (English translation: *The Foundations of Geometry*, Chicago, IL: The Open Court Publishing Company, La Salle, 1950).
- Kostić, J. "Gödel on the theory of concepts", (manuscript in preparation).
- Kostić, J. & Maksimović, K. (2020) "Growing into deduction", *Theoria*, Vol. 63, pp. 87-106.
- Kostić, J., Maksimović, K., Milošević, S. "Is natural deduction natural", (manuscript in preparation).
- Lambek, J. (1972) "Deductive systems and categories III: Cartesian closed categories, intuitionist propositional calculus, and combinatory logic", in: *Toposes, Algebraic Geometry and Logic (Lecture Notes in Mathematic 274)*, Lawvere F.W. (ed.), Berlin: Springer, pp. 57-82.
- Mac Lane, S. (1998) *Categories for the Working Mathematician*, second edition, Berlin: Springer.
- Maksimović, K. (2016) "Uses of the Language of Mathematics", *Theoria*, Vol. 59, No. 1, pp. 26-41.
- Poincare, H. (1902) *La Science et L'Hypothèse*, Paris: Flammarion, English translation: *Science and Hypothesis, The Value of Science, Science and Method.*, Halstead, G. B. (ed.), Lanham, MD: University Press of America, 1982.
- Prawitz, D. (1965) *Natural Deduction: A Proof-Theoretical Study*, Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Prawitz, D. (1971). "Ideas and Results in Proof Theory", *Proceedings of the Second Scandinavian Logic Symposium (Oslo 1970)*, Jens E. Fenstad (ed.), Amsterdam: North-Holland, pp. 235–308.
- Schroeder-Heister, P. (2012) "Proof-theoretic semantics", Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available online: <https://plato.stanford.edu/entries/proof-theoretic-semantics/> (accessed on September 1st, 2020).

-
- Schroeder-Heister, P. (2013) "Definitional Reflection and Basic Logic", *Annals of Pure and Applied Logic*, Vol. 164, No. 4, pp. 491–501.
- Schroeder-Heister, P. (2015) "Proof-theoretic validity based on elimination rules". In: Haeusler, E. H., de Campos Sanz, W. and Lopes B., (eds.), *Why is this a Proof? Festschrift for Luiz Carlos Pereira*. London: College Publications, pp. 159–176.
- Wang, H. (1996) *A Logical Journey: from Gödel to Philosophy*, Cambridge: MIT Press.
- Wittgenstein, L. (1958) *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell.

KATARINA MAKSIMOVIĆ

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

ASPEKTI INTENZIONALNOSTI

Sažetak: Cilj rada je da čitaoca uvede u razliku između onoga intenzionalnog i onoga ekstenzionalnog kao distinkciju između različitih pristupa značenju. Tvrdićemo da, uprkos opštem uverenju, intenzionalni aspekt matematičkih pojmova može biti, pa i da zapravo jeste uspešno opisan u matematici. Jedan od onih koji su za nas naročito interesantni jeste pojam dedukcije onako kako je prikazan u opštoj teoriji dokaza. Naša razmatranja za rezultat imaju odbranu a) važnosti semantičkog pristupa zasnovanog na pravilima i b) pozicija prema kojima neredukcionistička i donekle cirkularna objašnjenja igraju suštinsku ulogu u opisivanju intenzionalnosti u matematici.

Ključne reči: intenzionalna logika, intenzionalna definicija, dokazno-teorijska semantika, teorija dokaza, implicitna definicija

Primljeno: 1.9.2020.

Prihvaćeno: 11.11.2020.

Arhe XVII, 34/2020

UDK 164

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.34.85-102>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

JOVANA KOSTIĆ¹

University of Belgrade, Faculty of Philosophy

LOGIC FOR THE THEORY OF CONCEPTS²

Abstract: In this paper, we follow Gödel's remarks on an envisioned theory of concepts to determine which properties should a logical basis of such a theory have. The discussion is organized around the question of suitability of the classical predicate calculus for this role. Some reasons to think that classical logic is not an appropriate basis for the theory of concepts, will be presented. We consider, based on these reasons, which alternative logical system could fare better as a logical foundation of, in Gödel's opinion, the most important theory in logic yet to be developed. This paper should, in particular, motivate the study of partial predicates in a certain system of three-valued logic, as a promising starting point for the foundation of the theory of concepts.

Keywords: intension, concept, meaningful applicability, three-valued logic, partial predicate, connective

INTRODUCTION

The theory of concepts, or concept theory, stands in this paper for a theory envisioned by Kurt Gödel that deals with the formal properties of concepts and with the relation of concept application (Gödel, 1944; Wang, 1996³, ch. 8). Under concepts, the properties and the relations

¹ Author's e-mail address: kostic.jovana345@gmail.com

² Work on this paper was supported by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia through the project *Dynamic Systems in Nature and Society: Philosophical and Empirical Aspects* (No. 179041)

³ This book contains Hao Wang's records of the views Gödel held during their conversations. Gödel's remarks documented in this book will be referred to by

between entities are understood that form the intensional meaning of predicates. Gödel regarded concepts as the entities on a par with sets, which are independent of our mental activities and of the language in which they can be characterized (Gödel, 1944, p. 128). They should, like the sets, have some objective, formal properties that can be studied in a logical theory. These properties of concepts are, presumably, grounded in their intensional nature. What is the nature of concepts, and which formal properties do they have, is something we have an intuitive understanding of, but do not yet fully grasp. By developing this rudimentary understanding of concepts and making it more precise, the theory of concepts is supposed to shed light on these matters. Gödel has made quite a few remarks on this theory, mostly emphasizing the importance of establishing it and the special place among the logical theories it should eventually acquire. But he has also made a few notes on how he imagined such a theory could look like and on the questions it should deal with. Following these notes, we try to distinguish some key features of a logical basis for such a theory, and consider which logical system is best suited to this role.

What crucially distinguishes the theory of concepts from other mathematical and logical theories, is that it deals with the fundamental *intensional* entities and relations, that is, with the *notion of intension* itself. Gödel imagined the theory of concepts as an intensional analogue of set theory, a theory dealing with the thoroughly extensional entities – sets and with the relation of set membership. Sets are taken to be the collections of entities that lack any internal structure. The entities belonging to the same set can share some properties, or stand in particular relations to one another, in other words, they can fall under the same concepts. However, their membership in a set should not be taken to depend on these properties and relations, or to indicate them. According to the Zermelo-Fraenkel set theory, sets are completely determined by their members. They are made bottom-up, by gathering some previously existing, simpler, entities and making a unity out of them, and not by specifying some property and picking out, from the entire universe of

the numbers they are given there.

entities, those that have this property (even though the properties of its members can be used to characterize an already formed set and pick it out from the universe of sets). The properties and the relations between the elements of a set are not the subject matter of set theory, but should rather be studied in the theory of concepts. The relation of falling under a concept (i.e., of concept application), which should present a formal rendition of the phenomena of having some property and standing in a particular relation, can be seen as an intensional counterpart of the relation of set membership. The differences in the nature of these two relations, that are supposed to show in their formal properties, should be brought to light by the theory of concepts.

Gödel suggests that in establishing the theory of concepts, the example of set theory is to be followed (Wang, 1996, 8.6.18). Set theory is built as an extension of the *classical predicate calculus* with the relation of set membership and the axioms describing it, from which the formal properties of sets can be inferred. The theory of concepts could, in Gödel's opinion, be founded in a similar way, if instead of the relation of set membership, the relation of concept application is added to the underlying predicate calculus and described by some new axioms. He thought that the search for the axioms describing the relation of concept application is what the search for the theory of concepts consists in, since to understand what the concepts are is to understand what an application of a concept to an entity involves, and how it differs from the membership of this entity in a set (cf. Crocco & Bernard, 2016, p. 154). Gödel seems to have been confident that the classical predicate calculus is equally suitable as a logical basis for the theory of concepts. There may be different reasons in favor of this view, but Gödel's main reason most probably was that there is no alternative logical system that could compare in strength to the classical predicate calculus. Any other logical system seems to make some important mathematical principles and modes of reasoning unavailable in a theory built on it. Given the Gödel's view that the theory of concepts is to become the central theory in logic, and that it might even contain set theory (at least if it turns out that every set is the extension of some concept), his reluctance towards the change of logic seems reasonable. However, if we set aside the discussion of the

potential role and status of the theory of concepts among other logical or mathematical theories, and focus only on its subject matter, then we can find several reasons to question the adequacy of the classical logic as its logical foundation.

In what follows, we consider some important logic-related questions and topics which should be dealt with in the theory of concepts, and which might suggest the properties that an appropriate logical foundation of this theory should have. Some reasons for understanding logical words in a more intensional way, will be indicated throughout, and a possible explanation of what this more intensional way of understanding is, will be proposed. The logical systems that seem best to conform to the derived requirements, are considered in parallel.

THE THEORY OF CONCEPTS AS AN INTENSIONAL THEORY

The most general reason for believing that the theory of concepts is in need of some nonclassical logical foundation is that it is supposed to be an intensional theory, a theory dealing with the notion of intension itself. Classical logic is, on the other hand, thoroughly extensional. It disregards any aspect of the meaning of its expressions other than their extension. Formulas (i.e., sentences) of classical logic are thus interpreted as being either true or false, and logical connectives are understood as the truth functions, that is, as the functions that map the set of the two truth values to itself. The meanings of predicates are identified with the sets of entities to which they can be truthfully ascribed, and predication is taken to express the membership in a set corresponding to the predicate in question.

As thoroughly extensional, classical logic forms an appropriate basis for mathematical theories that deal with extensional objects, such as sets. On the other hand, since the theory of concepts deals with the objects that are supposed to provide the expressions with their intensional meaning, it seems reasonable to inquire whether it necessitates some logical foundation that does not neglect this aspect of meaning of its expressions. But which other, more intensional, feature of formulas and other expressions should be taken into account in a logic that is supposed

to form a more appropriate basis of an intensional theory? Which of these features can influence the logically relevant behaviour of formulas?

Classical logic deals only with the formulas that have an extensional meaning, that is, that are either true or false. However, if we are interested in the intensional meaning of formulas and their constituents, then we might also want to consider the formulas that, in virtue of that meaning, lack a truth value. Logic that answers this requirement could be some three-valued logic in which the third value, besides truth and falsity, is interpreted as the lack of classical truth value. The intensional meaning of formulas, and the expressions constituting them, would be acknowledged in a theory built on this logic by its acceptance and a study of the formulas whose lack of the extensional meaning can only be explained by the intensional meaning of the formulas and their constituents. This study could reveal some properties of the intensional meaning of expressions and its relation to their extensional meaning as, for example, what does it take, in terms of the intensional meaning of its constituents, for a formula to have a truth value. How is all this related to the study of concepts and the relation of concept application, is explained in the next section.

Predicates interpreted as concepts

The simplest, atomic, formulas of predicate logic are made by the application of a predicate constant to one or several names. There are no restrictions in the formation of these formulas, except that the number of names to which a predicate is applied has to correspond to its arity. If every formula built in this way should receive a truth value, then every predicate has to be taken to be either correctly or incorrectly ascribable to an adequate number of names, yielding a true, or a false sentence, respectively. While this fits well with some interpretations of predicates and predication, others seem to require some additional possibilities.

There are two ways in which predicates can be understood – either extensionally, as standing for sets, or intensionally, as expressing the concepts. The predication is accordingly interpreted either by the set membership relation, so that it is used to express that some entity, or

several of them, belongs to a particular set, or by the relation of concept application, so that it ascribes a particular property or a relation to some entities. It seems safe to suppose that every entity either does, or does not, belong to a particular set. So, if the predication is understood as the statement about the membership in a set, then every sentence it results in should be regarded as true or false. The situation is not that clear when it comes to the intensional interpretation of predication. Stating that some entity falls under a concept or denying that it does, seems to have more significant implications for this entity. In particular, both options seem to imply that the concept in question can be *meaningfully* (although not necessarily truthfully) *applied* to this entity, that is, that the statement of this application yields a meaningful proposition. However, there may be some cases in which this does not hold. Consider, for example, the statement that a particular building is numerous. Understanding and evaluating the meaning of this statement according to the extensional interpretation of predication, seems to be unproblematic – it expresses a false proposition about the membership of this building in a set picked out by the specification of the property its members have. On the other hand, if this statement is interpreted as an attribution of some properties to an entity, in virtue of which it can be described as numerous, then it seems more difficult to ascribe any coherent meaning to it, that is, to understand a proposition expressed and the conditions for it being true. There seems to be something wrong with this statement besides it not being true, since saying that a building is numerous and saying that it is not numerous, if interpreted intensionally, seem to be defective in the same way. It is not only that a concept of being numerous happens not to apply to a building, but it might not even be meaningfully applicable to it. If this is the case, then we should consider both the sentence expressing this application and its negation as being neither true nor false, but meaningless. This might hold as well for the statement that a set is red, or that an average taxpayer lives in New York, that a concept of a horse is alive, and other so-called category mistakes.⁴

⁴ Incidentally, these possibly meaningless applications of concepts bear similarities to the applications of the algorithm to the entities for which they are

Whether or not the given examples really contain meaningless applications of concepts, they do seem to suggest that much more is implied by a statement that some entity falls under a concept, than by a statement that it belongs to a set. It is, hence, possible that there are some conditions which the statements of the first kind have to satisfy to be meaningful, that do not apply to those of the second kind. This may provide a part of an explanation of the way in which the relation of set membership and the extensional interpretation of predication differ from the relation of concept application and the intensional interpretation of predication: stating that something is or is not an element of a set is either true or false, while stating that it falls under a concept can be neither true nor false, but meaningless. Interpreting a predication as a statement that an entity falls under a particular concept thus means allowing for this predication to be meaningless. An intensional interpretation of predication would then imply that the predicates in question are understood as *partial predicates*, that is, as the predicates that can yield a truth-valueless sentence when applied to particular names.

The idea that the meaningful applicability of concepts could be problematized is mentioned in Gödel's comments on the possible solution to the intensional paradoxes (Gödel, 1944, p. 137). It accords well with his view on concepts according to which, contrary to sets, concepts do not presuppose for their existence the entities to which they apply, and the results of these applications. They can, as such, exist and be well-understood even if the question to which entities they (meaningfully) apply is still open.

One important theory that deals with the meaningful applicability of concepts, is the theory of types. The concepts are in this theory divided into disjoint types according to the entities they are meaningfully applicable to, so that a concept belonging to a particular type can be meaningfully applied only to the concepts or entities of some lower type. This theory is too restrictive according to Gödel, since it takes concepts to

not defined, which result in non-terminating procedures. The study of such procedures can be revealing in regard to the algorithms and the way they differ from functions, which can always be made total by an arbitrary ascription of the values to the arguments for which the corresponding algorithm is undefined.

be meaningfully applicable only to the entities belonging to some predetermined class of entities and precludes any self-applicability of concepts (Gödel, 1944, p. 137). The theory that would take the above-mentioned sentences to be meaningless, would maybe put even more stricter restrictions on the meaningful applicability (since it would suggest dividing the entities into distinct categories and limiting the meaningful applicability of concepts to the entities from a particular category). As such it might, in Gödel's eyes, fail to be a promising candidate for the theory of concepts. Gödel thought that instead of overly restricting their meaningful applicability, we can take concepts to be meaningfully applicable "everywhere except for certain 'singular points' or 'limiting points'..." (Gödel, 1944, p. 138). How should we judge if some application is a limiting case, is not that clear. One option is to take into account the consequences of these applications, and pronounce meaningless those whose consequences are unacceptable. For example, some instances of these limiting points of meaningful applications can be taken to lead to the intensional paradoxes. The unacceptable consequences of the applications in this case would be the outright inconsistencies.

Self-applicability of concepts and intensional paradoxes

A characteristic of the applications that are in the basis of intensional paradoxes is that they are *self-referential*, that is, those are the applications of particular concepts to themselves. The paradox to which Gödel pays most attention is the paradox of the concept of concepts not applying to themselves, which is an intensional variant of the Russell's paradox of the set of sets that are not members of themselves. If the concept of concepts not applying to themselves applies to itself, then it has the property contained in this concept, and this is to not apply to itself. On the other hand, if it does not apply to itself, then, in virtue of this property, it does apply to itself. Either way we end up in a contradiction. The assumption of the self-reference in the basis of intensional paradoxes makes them similar to the extensional paradoxes pertaining to sets that are based on the assumption that there are sets that

can be members of themselves. According to the accepted set theory, no such set actually exists. This is explained by the fact that sets are inductively built from some previously existing entities that in turn become their elements. No set built in this way can contain itself, since it does not exist prior to its own formation. So, the extensional paradoxes are resolved in set theory which has shown that they are the consequences of the wrong assumptions about the nature of sets. When it comes to the intensional paradoxes, the solution that would consist in denying the possibility of a meaningful self-referential application, seems to be unmotivated (Wang, 1996, 8.6.20; 8.6.21). As Wang reports, Gödel has thought that there is nothing in the nature of concepts that would make impossible for them to apply to themselves. Concepts are not inductively built from the entities to which they apply, and their meaning does not depend on these entities. The possibility of self-application can thus be a property by which the nonextensional and noninductive nature of concepts comes to light, and which, as such, should not be neglected in the theory that attempts to elucidate the nature of concepts. Besides that, there are also numerous examples of concepts that seem to apply to themselves: “the concept of *concept*, the concept of being applicable to only one thing (or one object), the concept of being distinct from the set of all finite mathematical sets, the concept of being a concept with an infinite range, and so on” (Wang, 1996, 8.6.3). Taking all this into account, it seems that the only way to answer Gödel’s request that the solution to intensional paradoxes reflects the nature of concepts, is to find a solution that allows self-applicability of concepts, but restricts it in some other way so that the intensional paradoxes are avoided.

Instead of showing that no concept can be meaningfully applied to itself, the contradictions to which the self-referential applications in the basis of paradoxes lead, can be taken to show meaninglessness only of these particular applications. The idea that the paradoxes are the consequence of regarding meaningless sentences as true or false, is well-known (see, for example, (Bochvar, 1981) for such a solution to the extensional and semantic paradoxes). However, this solution seems to be particularly well suited to the intensional paradoxes, since they are most directly concerned with the meaning that some expressions may lack. The

study of meaningful applicability could thus, by proposing the solution to these paradoxes and with it overcoming the major difficulty in the development of the theory of concepts, potentially set the foundation for the future theory, which is something Gödel seems to have expected from an appropriate solution to the intensional paradoxes (Wang, 1996, p. 273).

The problem of meaningful applicability could be dealt with inside a classical theory (see: Reinhardt, 1986; Feferman, 1984). However, its study in a three-valued logic with the partial predicates could make a more appropriate starting point for the foundation of the theory of concepts, since a theory whose predicates are partial can be taken to reflect the properties of concepts and their possibly meaningless applications. Besides that, there are some other questions, to which we now turn, to be dealt with in the theory of concepts, that could also make a three-valued logic more appropriate as its logical foundation.

The intensional meaning of connectives

The lack of truth value is not a distinctive mark of the meaningless sentences. Sentences of some other kinds, we would regard as meaningful, also seem to be without classical truth value, such as the sentences ascribing vague concepts to some entities, the sentences referring to future events, and similar. The meaninglessness of the sentences should, in addition to their lack of truth value, also be shown in the effect it has on the complex sentences made from them by the connectives. A three-valued logic proposes a nonclassical interpretation of the logical connectives that takes into account the possible lack of meaning of the sentences they apply to. Owing to its interpretation of connectives, this logic might come to form a basis for a theory of concepts that could assumably better accommodate additional requirements for such a theory, such as giving an account of the way the complex concepts are formed, and describing the relations between them.

Formation of concepts

The characteristic of concepts, that they can be combined so as to form some complex entity – another concept or a proposition, is according to Gödel, essential for their understanding (Crocco et al., 2017, p. 1). So, in addition to describing the application of concepts, and the conditions under which it is meaningful and thus results in a proposition, another central task for the theory of concepts would be to describe the way complex concepts are built from some simpler ones. This task would resemble the one pertaining to sets, which is accomplished in set theory with its description of the way some sets are formed from others by the application of different operations. Logical connectives have an important role in this description. An intersection is described with the use of conjunction: something belongs to the intersection of two sets if and only if it belongs to both of them; a union of sets is similarly described with the use of disjunction; and a complement of a set with the use of negation. The logical relations between these connectives determine the relations between the sets made by these operations. Namely, in the basis of some set identities lie the logical truths in the form of equivalences containing the mentioned connectives.

Logical connectives seem to have an important role in the formation of complex concepts as well: “A concept is a whole composed of primitive concepts such as negation, conjunction, existence, universality, object, the concept of *concept*, the relation of something falling under some concept (or of some concept applying to something), and so on” (Wang, 1996, 8.6.17). The role of the connectives in the formation of concepts seems to be even more pronounced – they have an important role to provide a concept with the structure (cf. Crocco et al., 2017, p. 1, fn). It is thus to be expected that the logical connectives figure prominently in the description of the concept formation. It seems easy to find the examples of the concepts in whose formation connectives clearly participate. For instance, the concept of being non-physical seems to be composed by negation from the concept of being physical; the concept of being a flightless bird seems to be composed by conjunction and negation from the concepts of being a bird and having the ability to fly; the

concept of having a (classical) truth value is arguably composed by disjunction from the concepts of being true and that of being false, etc. Should these connectives that have a role in the formation of concepts be understood in the same way as in set theory? Or should their meaning differ in a way that makes them more suitable to be used in the formation of concepts, instead of sets?

It is clear that a concept made by conjunction from two other concepts should apply to the entities to which both of these concepts apply and fail to apply to those to which any of them does not apply. Similarly, a concept made by negation from another concept should apply to the entities to which this concept does not apply, and fail to apply to those to which it applies. But, if we accept that some applications of concepts are meaningless, then we also have to consider which consequences this has for the applicability of concepts made from them. This can be where the difference in the role connectives have in the formation of concepts and in the formation of sets, appears. To understand the process of forming the concepts by connectives, we would have to consider how do these connectives behave when applied to the sentences expressing the meaningless applications of concepts.

There is a strong intuition that a complex sentence made from some meaningless one should be meaningless as well. An interpretation of the connectives that conforms to this intuition is given by the Kleene's weak three-valued logic (Kleene, 1971, p. 329 and p. 334). The formulas of this system can be either true, false, or they can be without a truth value. Those formulas that lack a truth value can be interpreted as meaningless or nonsense (see Bochvar, 1981). The connectives of the system, when restricted to the formulas that are true or false, resemble the classical connectives. But, in their new interpretation, the classical truth tables are extended to include the cases when the connectives apply to the formulas without a truth value, and in each such case the resulting formula is taken to lack a truth value as well. This interpretation of the connectives seems to accord well with the role they should have in the formation of concepts. A complex concept made from some simpler ones should supposedly have some coherent meaning constructed from the meanings of these concepts. If any of these concepts fails to be

meaningfully applicable to an entity, then it is not clear which meaning could be given to the ascription of a complex concept made from it to the same entity. For example, which complex property can be taken to be ascribed to the number five by the sentence *The number five is either blue or prime*, or to the sets by the sentence *All sets are smelly*?

One additional problem concerning the formation of complex concepts, that apparently cannot be tackled or solved by the introduction of a three-valued logic, is still worth mentioning. It seems that not every combination of concepts meaningfully applicable to an entity results in a concept that is meaningfully applicable to the same entity. Take the sentence *The room is spacious and not spacious*, for an example. Which property is ascribed to the room in this sentence? Is it some contradictory property? Should the concepts including these properties be taken to exist at all? If we are not willing to accept such concepts, and the possibility of their meaningful application to some entities, then we can take this example to point out the need for restricting the application of the general principles for the formation of complex concepts by the connectives. As Gödel remarked: “What is wrong is not the particular ways of formation, but the idea that we can form concepts arbitrarily by correct principles” (Wang, 1996, 8.5.20). It is, in Gödel’s opinion, an arbitrary formation of concepts that has led us to the intensional paradoxes. If this is so, then what should lead to their solution is an introduction of the correct principles restricting the formation of concepts.

In addition to the connectives mentioned in this section – negation, conjunction and disjunction, there are other important logical connectives – implication and equivalence. These connectives might have a role in a description of the relations between the concepts, rather than in their formation. Which meaning should these connectives assume to fit this role?

Relations between concepts

Aside from the principles according to which complex concepts are formed and their restrictions, the theory of concepts should also deal with the relations between concepts. Some relations in which concepts

stand are assumably grounded in their meaning, and could be crucial for its understanding. This external perspective could actually turn out to be indispensable when the meaning of concepts is in question, since, given that concepts are not inductively built, their meaning does not depend on the entities to which they apply, but is rather determined by the relations in which they stand to other concepts. Such are, for example, the relations between a complex concept and the concepts from which it is built. These relations can supposedly be expressed by the implications and equivalences, stating what follows from the fact that some concept applies, or is meaningfully applicable to an entity, about the concepts that participate in its formation, or that are in some other way related to it. For these relations to be expressible with the use of implication and equivalence, these connectives would have to take on some nonclassical meaning.

In classical logic, an implication is true if and only if its antecedent is false, or its consequent is true. So, its truth value does not depend on the intensional meaning of its antecedent and consequent, and the existence of any conceptual connection between them. The same is the case with classical equivalences – they are true if and only if their two subsentences have the same truth value. Such sentences cannot be taken to express the connections and the relations grounded in the meaning of concepts. For example, even though the sentence *If something is a unicorn, then it is a set* is true when implication is classically understood (since its antecedent is false for every entity), we would not want to admit that there is some conceptual connection between the two sentences, even less that it describes some connection in meaning between the concept of unicorn and the concept of set. If we took classical implications and equivalences to describe the connections between concepts, then we would have to accept that there are some necessary connections between concepts stated by the classical logical truths concerning the two connectives. For example, the reasoning that establishes the truth of the above sentence can be formalized by a logical truth of the form $B \rightarrow (A \rightarrow B)$. Logical truths would also be all the sentences of the form $B \rightarrow (A \rightarrow B)$, $(A \rightarrow B) \vee (B \rightarrow A)$, etc., which, if taken to express the connections between the concepts whose application to an arbitrary entity is expressed

by A and B , would all have some unacceptable consequences. Understanding equivalence as a function of the two truth values leads to similar difficulties – meanings of too many concepts would have to be taken to be related, as, for example, the fact that any sentence of the form $(A \leftrightarrow B) \vee (A \leftrightarrow \neg B)$ is a logical truth, implies. To avoid these unwelcome consequences, in describing the connections between concepts, we should rather use some connectives whose interpretation takes into account the intensional meaning of the sentences they connect.

In Kleene's weak three-valued logic, an interpretation of these connectives is proposed that seems to be at least a step in the right direction, since it takes into account the possible lack of meaning of the sentences to which these connectives apply. For an implication to be true, it is not enough that its antecedent is false, or that its consequent is true. Besides that, the other constituent of the implication has to be meaningful as well. Some of the problems mentioned in the previous paragraph would be escaped, if the connectives are understood in this way. Namely, no classical logical truth would be a logical truth in this interpretation (since every such formula would be meaningless whenever some of its subformulas is meaningless), so the so-called paradoxes of material implication, and similar unwanted consequences of the classical interpretation of equivalence, would be avoided.

On the other hand, it is not clear that Kleene's weak implication and equivalence would be the most suitable for expressing the connections between concepts. Given that we might like to state a connection in meaning of some concepts that are not everywhere meaningfully applicable, and that it is plausible that these concepts are meaningless for the same entities, we might want that some implications and equivalences containing the sentences expressing the meaningless applications of these concepts, turn out true. Such implication and equivalence would have to differ in this from their weak versions.

To sum up, the interpretation that the connectives receive in classical logic does not seem to fit the role they are supposed to have in the theory of concepts. For that, they would have to be understood in a more intensional way, that is, as the connectives that somehow relate the meanings of the sentences to which they apply. It is assumed that some

kind of a three-valued logic can be more successful than classical logic in answering this request, since it recognizes the possible lack of meaning of the sentences to which the connectives apply, and its consequences. Due to this, it could make a basis for a study of the consequences which the meaningless application of concepts has for other concepts and their mutual relations – the study that could be very significant for the future theory of concepts.

CONCLUSION

The discussion in this paper seems to suggest that an appropriate logical basis for the theory of concept, given its subject matter and the problems it should deal with, might be a three-valued logic in which the third, nonclassical, value is assumed by the meaningless formulas. An example of such a system is Kleene's weak three-valued logic. The predicates of this logic would be partial, which means that their application can result in a meaningless sentence. If it is assumed that an important feature of the concepts is that they are not meaningfully applicable to an arbitrary entity, then their representation by the partial predicates seems to be the most appropriate. The relation between the partial predicates and the concepts could be expressible in the theory of concepts by an axiom saying that a concept C is meaningfully applicable to some x if and only if a partial predicate expressing this concept yields a meaningful sentence when applied to the name of x ; and the one saying that the concept C applies to x if and only if the sentence resulting from the ascription of the corresponding predicate to the name of x , is true. A variant of comprehension principle might also hold in this theory stating, for every predicate, that there is a concept applicable to exactly those entities to whose names this predicate is truthfully ascribable (cf. Reinhardt, 1986, p. 223). A theory with partial predicates could thus create the foundation for the study of meaningful applicability of concepts, in which Gödel saw the possibility of resolving the intensional paradoxes and thus overcoming the main difficulty in the development of the theory of concepts. The theory of concepts could in this way be achievable as a consistent type-free theory, in which the meaningful self-

referential application of concepts is allowed.

An attempt to found the theory of concepts, which might have such an importance as Gödel thought it would, on a nonclassical logical basis, might seem unfortunate from the start. Even if this is the case, the previous discussion could turn out to be helpful in pointing out the ways in which the classical predicate calculus could be altered, so as to resemble some aspects of a three-valued logic with partial predicates, that make it a more suitable basis for the study of the important questions concerning the nature of concepts.

REFERENCES

- Bochvar, D. A. & Bergmann, M., (1981) "On a Three-Valued Logical Calculus and its Application to the Analysis of the Paradoxes of the Classical Extended Functional Calculus", *History and Philosophy of Logic* Vol. 2, No. 1-2, pp. 87-112.
- Crocco, G. & Bernard, J., (2016) "Gödel and the Paradox in Max Phil X" in *Kurt Gödel: Philosopher-scientist*, 978-2-85399-976-2, hal-01473451.
- Feferman, S., (1984) "Toward Useful Type-Free Theories I", *The Journal of Symbolic Logic* Vol. 49, No. 1, pp. 75-111.
- Grocco, G., van Atten, M., Cantu, P., Engelen, E. M., (2017) "Kurt Gödel Maxims and Philosophical Remarks Volume X", hal-01459188.
- Gödel, K., (1944) "Russell's Mathematical Logic", in: *Collected Works, II: Publications 1938-1974*, Oxford University Press, Oxford (1990), pp. 119-141.
- Kleene, S. C., (1971) *Introduction to Metamathematics*, Wolters-Noordhoff, Groningen.
- Reinhardt, W. N., (1986) "Some Remarks on Extending and Interpreting Theories with a Partial Predicate for Truth", *Journal of Philosophical Logic* Vol. 15, pp. 219-251.
- Wang, H., (1996) *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy*, MIT Press, Cambridge, MA.

JOVANA KOSTIĆ

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

LOGIKA ZA TEORIJU POJMOVA

Sažetak: U ovom radu sledimo Gedelove napomene povodom predviđane teorije pojmova kako bismo odredili koja svojstva bi trebalo da ima logička osnova takve teorije. Diskusija se formira u krugu pitanja o prikladnosti klasičnog predikatskog računa za tu ulogu. Biće prikazani neki razlozi koji navode na mišljenje da klasična logika nije prikladna osnova za teoriju pojmova. Na osnovu tih razloga, razmatramo koji bi alternativni logički sistem bio pogodniji za logičko zasnivanje onoga što bi, po Gedelovom mišljenju, bila najznačajnija teorija u logici koju bi tek trebalo razviti. Ovaj rad za cilj bi naročito imao da podstakne proučavanje parcijalnih predikata u jednom sistemu trovalentne logike, kao obećavajuće početne tačke za zasnivanje teorije pojmova.

Ključne reči: intenzija, pojam, smisaona primenljivost, trovalentna logika, parcijalni predikat, veznik

Primljeno: 1.9.2020.

Prihvaćeno: 11.11.2020.

STANKO VLAŠKI¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

APSOLUT KAO SUBJEKAT? KA HEGELOVOJ TEORIJI SPEKULATIVNOG STAVA

Sažetak: Dok je tradicionalna logika strukturu stava, odnosno suda mislila pretpostavljajući odvojenost i postojanost pojmova subjekta i predikata, Hegel je svojom koncepcijom spekulativnog stava do filozofskog pojma izveo dijalektičku prirodu njihovog odnosa. Radikalnu promenu koja se u logičkom promišljanju suštine stava dešava u Hegelovoj misli autor propituje u svetlu ključnog zahteva čitave Hegelove filozofije da se ono apsolutno shvati i izrazi kao subjekat. Nakon uvodnog osvrta na prelomne etape u povesti filozofskog mišljenja usled kojih je logički problem suda/stava postao jednim od centralnih ontoloških problema filozofije nemačkog idealizma, mesto rađanja Hegelove teorije spekulativnog stava pronalazi se u njegovoj ranoj kritici tzv. filozofija osnovnog stava poput one koju je razvijao Fihte. U središnjem delu izlaganja, teorija spekulativnog stava sagledana je s obzirom na ono po čemu se, prema Hegelu, stav u filozofiji i filozofsko znanje uopšte ima razlikovati u odnosu na stavove i znanja u drugim oblastima duhovnosti, da bi potom i sâm stav kojim se o onome apsolutnom misli kao o subjektu iz predgovora *Fenomenologiji duha* bio tumačen kao manifestacija spekulativne prirode filozofskog stava. S druge strane, spekulativno mišljen stav s hegelovskih pozicija i sâm može biti shvaćen kao izraz i način na koji ono apsolutno jeste. Kao spekulativni stav, međutim, stav o apsolutu kao subjektu obelodanjuje razloge zbog kojih je sistem filozofije, a ne bilo koji izolovani stav, morao kod Hegela biti shvaćen kao istinski element egzistencije istine.

Ključne reči: Hegel, logika, spekulativni stav, apsolut, subjekat

¹ E-mail adresa autora: stanko.vlaski@ff.uns.ac.rs

LOGOS: SUPSTANCIJALNOST I(LI) SUBJEKTIVNOST

Šta jeste sud i kako misliti njegovu strukturu? – jedno je od pitanja koja se rađaju na mestu ukrštanja svih bitnih misaonih stremljenja filozofske epohe koju se obično naziva nemačkim idealizmom. U tradiciji aristotelovske logike, sud je poiman kao iskaz kojim se nešto o nečem drugom tvrdi ili poriče² [logos apophantikos] – da to drugo nešto *jeste* ili da *nije* – i koji kao takav može biti istinit ili lažan. Premda je vekovnim procesom formalizacije njegove strukture glavnu reč vodila namera da se smisao suda kao oblika misli svede na naknadno uspostavljanje smisaone veze između osamostaljenih i postojećih pojmova subjekta i predikata, helenska filozofija pružala je oslonac da se suština logosa koji sjedinjuje ono razlikovano shvati u svom dubljem ontološkom utemeljenju. Već s misaonim pogledom na učenje drevnog Efežanina Heraklita i na zapis kojim on upozorava da je mudro poslušati *ne njega*, već njegov *logos* „i priznati da su sve stvari jedno“, ti temelji izlaze na svetlo.³ S-jedinjavanje razlučenih stvari, odnosno misli o njima, nije samo jedna od funkcija heraklitovskog logosa koja bi mu se mogla pridodati pored drugih takvih funkcija. Logos, naprotiv, *sjedinjujući jeste*, zbiranje onoga razabranog jeste način njegovog postojanja. Sa stanovišta heraklitovskog logosa, naše logičko mišljenje i kazivanje pak – time što sjedinjuje pojmove o stvarima tako da nečemu nešto pririče, a nečemu nešto odriče – pušta stvari u postajuću logosnu jednost i opštost svega što jeste, bitka samog.⁴

Filozofija nemačkog idealizma, međutim, misaono je stasavala sledivši Kantov [Immanuel Kant] trag. Smisao okreta ka subjektivnosti koji se u filozofskom mišljenju dešava s Kantom očituje se povodom pitanja o prirodi suda kao oblika misli na način koji po svojoj jasnoći

² Up. Aristotel, *O izrazu*, 16b26-17a7, str. 80-81 i *Prva analitika I*, 24a17-18, str. 125-126, u *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, Paideia, Beograd 2008., prev. S. Blagojević.

³ Navedeno prema Barnet, Dž., *Rana grčka filozofija*, ZUNS, Beograd 2004., prevod s grčkog jezika: A. Petković, str. 164.

⁴ Up. Hajdeger, M., *Bitak i vreme*, Službeni glasnik, Beograd 2007., prev. M. Todorović, str. 190.

nadilazi mnogobrojne druge manifestacije tog prevrata. S kantovskih pozicija uvidelo se da uslov mogućnosti misaonog sjedinjavanja pojma subjekta i pojma predikata nije supstancijalnost kosmičkog logosa. Prema Kantu, logosnost znanja o stvarima moguća je zahvaljujući logosnom ustrojstvu samog subjekta, onoga *Ja*. Smisao sjedinjujućeg *jeste*, kojim se misli i izražava kopula suda, ali kojim se uvek misli i izražava bitak sâm, kod Kanta je nađen u jedinstvu samoga *Ja* koje sudi. Jedan sud za Kanta jeste način na koji se postojeće predstave podvode pod ono što on naziva objektivnim jedinstvom apercepcije, samosvesti, tj. pod ono *Ja mislim*: kopula *je* u sudovima otud označava odnos datih predstava „prema transcendentalnoj apercepciji i njihovo *nužno jedinstvo*.“⁵ Za razliku od dotadašnje moderne metafizike subjektivnosti, *Ja* kao subjekt svake sinteze predstava ne može, prema Kantu, biti saznat mimo svoje sintetizujuće delatnosti. O subjektivnosti subjekta kod Kanta se ne misli kao o njegovoj supstancijalnosti. *Ja jeste sjedinjujući predstave*. Ni ovakav sud s kantovskog stanovišta ne bi trebalo da ima smisao metafizičkog iskaza o onome što *Ja jeste* samo po sebi. Razlog za to krije se u Kantovoj tvrdnji da bitak – koji se u logičkoj upotrebi izražava kopulom „jeste“ – uopšte nema značenje nečega što se može prediciirati kao realno svojstvo. Pojmom bitka, naprotiv, samo se misli *pozicija* jedne stvari⁶, njena relativna *postavljenost* kao postavljenost u mišljenju i za mišljenje, ali koja kao takva nije isto što i njeno realno postojanje.

Fihteovo [Johann Gottlieb Fichte] *učenje o nauci* prokrcilo je glavni misaoni put u kantovskom i postkantovskom filozofiranju tezom da je nužno do svesti dovesti identitet mišljenja i bitka ukoliko se hoće dovršiti kantovski prevrat u filozofiji. Ono što jeste bivajući mišljeno i što misleći sebe jeste *jeste* sama subjektivnost, *Ja*, akt samosvesti. Bitak apsolutnog *Ja* proces je njegovog postavljanja sebe, jer apsolutno *Ja jeste* sebestopostavljajuće⁷: „*Ja postavlja samoga sebe* [Das Ich setzt sich selbst] i

⁵ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003., prev. N. Popović, str. 113.

⁶ Isto, str. 313.

⁷ Videti Prole, D., „*Entzweiung* Fihteovog pojma bivstvovanja“, u Basta, D. (prir.), *Fihteov idealizam slobode. Dva veka od smrti Johana Gotliba Fihtea (1814 – 2014)*, Dosije Studio, Beograd 2014., str. 169: „Kantova poruka upućena

on *jest* samim tim postavljanjem pomoću samog sebe; i obratno: Ja *jest* i *postavlja* svoj bitak pomoću samog svog bitka⁸. Otud stav [Satz], odnosno sud [Urteil]⁹ na kojem počiva čitavo naše znanje jeste onaj kojim se tvrdi da *Ja jesam*, da *Ja jesam Ja*. Tim stavom ne izriče se puka tautologija, već to da *Ja*, u svojoj apsolutnosti, u svemu što misli, saznaje, hoće, neće, ostvaruje ili propušta, uvek uspostavlja sebe u svom identitetu. Sintetički (ili: *sa-stavljajući*) i antitetički (*protiv-stavljajući*) postupci mišljenja koji su na delu kada sudimo o stvarima i sami jesu uslovljeni apsolutnim *stavljanjem* sebe, tj. *tetičkom* delatnošću apsolutnog *Ja*. *Ja* uspostavlja sebe u svom specifičnom liku čak i kada sebi osporava mogućnost da sazna šta stvari jesu same po sebi, kao što je

transcendentalnim filozofima glasi da su upućeni prevashodno na relativno stavljanje, pošto ih postuliranje apsolutnog stavljanja nužno vodi u zagrljaj dogmatizma. Uprkos tome, Fihte tvrdi da upravo suprotno: transcendentalni filozof sebe samog najpre mora da ispostavi kao apsolutno stavljanje, jer u suprotnom otvara širom vrata dogmatizmu.“

⁸ Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*, Naprijed, Zagreb 1974., prev. V. D. Sonnenfeld, red. M. Kangrga, str. 46. Prema originalu: Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997, str. 16.

⁹ Prema odrednici „Satz“ iz Ajzlerovog *Kant-Leksikona* (dostupno na <https://www.textlog.de/32581.html>), smisao razlikovanja termina „Satz“ i „Urteil“ kod Kanta je najpreciznije izražen u njegovim predavanjima koja su do danas, po imenu njihovog priređivača, ostala poznata kao tzv. Ješeova logika. Razliku između stava i suda Kant ne traži u tome što bi stav bio shvaćen kao jezički izraz koji ne mora imati istinitosnu vrednost, već je reč o razlici u načinima, tj. u modalitetima na koji se ovi oblici mišljenju pokazuju vrednima. Prema Kantu, u stavu se odnos predstava prema jedinstvu svesti zamišlja na asertoričan način, dok se u sudu od tog odnosa polazi kao od problematičnog (prema: Kant, I., *Logika*, Neven – Feniks, Zemun – Beograd 2008., prev. D. Peštalić, str. 137). Transcendentalna logika *Kritike čistoga uma* omogućuje da se razlika modalnosti sagleda u jačem svetlu: u problematičnom sudu kopula „je“ izražava logičku mogućnost, dok se asertoričnim sudom izražava logička stvarnost pripadanja određenog predikata određenom subjektu, odnosno istinitost. No, tu se više ne insistira na terminološkoj diferencijaciji stava i suda (prema: Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 96-97; Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1974, str. 114-115). Strogo razlikovanja u tom pogledu nema ni kod Fihtea.

to filozofija sebi osporavala s Kantom. Taj permanentni proces uspostavljanja identiteta *Ja* uvek ujedno jeste njegov identitet sâm.

U kritičkom dijalogu s Fihteovim shvatanjem apsolutno tetičkog suda, tj. stava apsolutnog identiteta *Ja jesam* kao osnove svakog saznanja, rađa se Hegelova [Georg Wilhelm Friedrich Hegel] tzv. teorija *spekulativnog stava* [der spekulative Satz]. Njome Hegel pokazuje kako misliti proces postajanja subjektivnim logosa kao istinski život njegove supstancijalnosti. Pojmovne obrise te teorije – onakvim kakve će se one pojaviti na horizontu *Fenomenologije duha* – nastojaćemo da sagledamo u našem daljem izlaganju.

RAĐANJE SPEKULATIVNOG POJMA STAVA

Pisma koja je Hegel razmenjivao sa svojim prijateljima pružaju svedočanstvo o tome da je filozof Fihteovo učenje o nauci počeo da proučava još 1795. godine, prateći najranije filozofske odjeke prvog jenskog univerzitetskog kursa koji je Fihte posvetio *Wissenschaftslehre*-u. Vredi spomenuti da je tim istim pismima sačuvano sećanje na to da je ta proučavanja Hegel započeo na nagovor svog prijatelja, velikog pesnika i mislioca Fridriha Helderlina [Friedrich Hölderlin].¹⁰ Ovaj podatak za naše istraživanje podsticajan je ne samo kao puki biografski fakat. O načinu na koji je Helderlin problematizovao Fihteovu zamisao utemeljenja čitavog znanja na samosvesti kao apsolutnom, događajućem identitetu mišljenja i onoga mišljenog, može se razmišljati kao o jednom od ključnih podsticaja razvijanju, pa i prevladavanju transcendentálnih filozofskih pozicija koje će svojom filozofijom preduzeti Hegel.¹¹ U tom pogledu od naročite važnosti jeste Helderlinov zapis poznat pod

¹⁰ Videti odlomke iz Helderlinovog pisma Hegelu od 26. januara 1795. i Hegelovih pisama Šelingu od 16. aprila i 30. avgusta iste godine koja su objavljena u knjizi Valtera Kaufmana *Hegel: Reinterpretacija* (Kaufman, W., *Hegel: A Reinterpretation*, Anchor Books, Doubleday&Company, Inc., Garden City, New York 1965, str. 303-306).

¹¹ Up. Beiser, F. C., *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1701-1801*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 2008, str. 387.

naslovom „Sud i bitak“ [„Urtheil und Sein“] iz iste 1795. godine. Njime je, premda samo u fragmentarnoj formi, implicitno naznačen put kojim će se kretati Hegel pri svom kritičkom sučeljavanju s Fihteovim pojmom identiteta i zahtevom za utemeljenjem sveg znanja na apsolutno osnovnom stavu.

Helderlin je prvom načelu učenja o nauci pristupio problematizujući šta u logičkom i ontološkom smislu jeste upravo *sud* kao oblik misli. Osluškujući etimologiju termina, Helderlin sud [Urteil] misli kao *prazno deljenje, prazdvajanje* [Ur-theilung] subjekta i predikata, onoga o čemu se nešto tvrdi i onoga priricanog, koje se u ontološkoj ravni očituje kao prazdvajanje subjekta i objekta. Onim *jeste* – kopulom, bitkom – izražava se njihova veza, ali veza se može uspostaviti samo između onoga što je već prihvaćeno kao izvorno nepovezano, ne-identično. Identitet koji se misli i izražava u formi suda identitet je koji je već potčinjen razlici. Preciznije, taj identitet istovremeno jeste razlika. Zašto je takvo poimanje suda odredilo misaone okvire Helderlinove recepcije učenja o nauci? Zbog toga što Helderlin prvo načelo učenja o nauci – ono „Ja jesam Ja“ – kritički analizira baš kao ono što jeste po svojoj logičkoj strukturi, odnosno kao sud: „Kako bih, bez samosvesti mogao reći: Ja! Ali, kako je mogućna samosvest? Mogućna je time što se Ja suprotstavljam sebi, što se od sebe razdvajam, ali uprkos tom razdvajanju ja se u tom suprotstavljenom spoznajem kao isti“¹². Suprotstavljanje se, prema tome, ne odvija naknadno u formi čiste negacije koju je Fihte imenovao onim Ne-ja, nego je imanentno načinu na koji se razmišljalo o samom sebestavljanju *Ja*.¹³ Identitet subjekta i objekta svesti u aktu samosvesti istovremeno je potvrđivanje njihove razlike. S helderlinovskih pozicija upućeno je upozorenje: *samorefleksija jeste čin uspostavljanja sebe onoga Ja kojim ono potvrđuje da je sebi već izmaklo!* Kako napominje Helderlin, identitet subjekta i objekta svesti u aktu samosvesti nije i njihovo istinsko

¹² Helderlin, F., „Sud... i biće...“, u *Poetika*, Službeni glasnik, Beograd 2009., prir. i prev. J. Aćin, str. 14.

¹³ Up. Milisavljević, V., *Identitet i refleksija. Problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji*, ZUNS, Beograd 2006., str. 53.

sjedinjenje [Vereinigung]. Ponovićemo: taj identitet istovremeno jeste njihova razlika.

Helderlin je u svom fragmentu „Sud i bitak“ filozofsko mišljenje usmerio ka ideji jednog *intelektualnog zrenja* kao praizvornog i jedino mogućeg načina dosezanja bitka kao apsolutne jednosti subjekta i objekta, a ne samo spona (=kopule) između njih kao izvorno razlikovanih, niti njihovog identiteta koji bi se mislio i izražavao sudom. Kod Hegela, međutim, ono apsolutno – o kojem će Hegel govoriti kao o *duhu* – neće biti mišljeno kao oslonac naknadnog sjedinjavanja suprotstavljenih odredaba, ali ni ono što uzmiče pred različitošću i nastanjuje se u neposrednosti intelektualnog zrenja. Saznanje identiteta koji istovremeno jeste razlika za Hegela jeste saznanje onoga apsolutnog, kao što i sam apsolut jeste identitet koji je istovremeno razlika. Bivajući saznanjem kao takav identitet, apsolut jeste sebi potpuno prezentan u svojoj totalnosti. Za takvu prezentnost bilo je neophodno rehabilitovati sud kao logički oblik misli, ali i radikalno pretumačiti njegov pojam u odnosu na onaj pojam koji je vekovima vladao logičkom tradicijom.

Kako se Hegel uputio ka ispunjenju tog zahteva?

U svom ranom spisu *Razlika između Fichteovog i Šellingovog sistema filozofije* Hegel se na intrigantan način vratio jednom od vekovnih pitanja filozofije: onom koje pažnju usmerava na izvor *potrebe* za filozofskim mišljenjem uopšte. Prema Hegelovim rečima, potreba za filozofijom rađa se onda „kada je iščezla moć sjedinjavanja iz života ljudi“, kada su „suprotnosti izgubile svoj živ odnos i uzajamno delovanje i postale samostalne“. ¹⁴ Delatnost filozofije, posmatrana sa ovog stanovišta, mora biti specifična integrativna delatnost. Fichte je sopstvenim zahtevom za utemeljenjem filozofije na jednom osnovnom stavu, apsolutnom, dinamičkom identitetu jastva, nastojao da prevlada oprečnost između onoga subjektivnog i onoga objektivnog koja se u Kantovoj filozofiji ospoljila kao dualizam pojavnog sveta i sveta stvari

¹⁴ Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, u *Jenski spisi 1801 – 1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., prev. A. Buha, str. 15.

kakve one jesu po sebi. Iz Hegelovog ugla, međutim, Fihte u tome nije uspeo jer osnovni stav učenja o nauci nije razvio u *sistem* filozofije.

Hegel je s Fihteom delio uverenje da princip dedukcije kategorija – ono *ja mislim koje mora moći da prati sve moje predstave* – jeste istinski *spekulativni* princip Kantove filozofije. Filozofija od svojih helenskih iskona jeste traganje za prvim principom, načelom svega što jeste, *logosom* koji jedini mnoštvo i koji jedineći jeste. No, predmoderni filozofski mišljenje je taj princip bitka pretpostavljalo kao princip kojim je mišljenje – kao ono subjektivno – uslovljeno. Šta za Hegela znači misliti jedan princip kao *spekulativni* princip? Reč mora biti o principu kojim se neće insistirati samo na uslovljenosti onoga objektivnog onim subjektivnim, nego na potrebi prevazilaženja razumskog razdvajanja onoga subjektivnog i onoga objektivnog uopšte. I Hegel je na svoja pleća prihvatio teret najvećeg zadatka filozofske generacije kojoj je pripadao: potrebno je misliti njihov identitet!

Iako je, prema Hegelu, *slovo* Kantove filozofije upućivalo na apsolutizovanje stvari po sebi, Fihte je, po njegovom mišljenju, s pravom u tom potezu video naglašavanje „prazne forme suprotstavljenosti“, a kao *duh* kantovskog filozofiranja uzdigao je ono što je u njemu bilo spekulativno. Spekulativni princip Fihteove filozofije princip je istinskog idealizma: svet jeste proizvod, tj. proizvođenje slobode inteligencije.¹⁵ No, dok spekulativni princip mora dospeti do sopstvene samokonstitucije u sistemu filozofije kao „organskoj celini pojmova“¹⁶, kod Fihtea spekulacija izgradnjom sistema, naprotiv, napušta sopstveni princip. Prema Hegelu, Ja kao identitet na kojem se gradi učenje o nauci netrpeljivo je prema delatnosti konačne svesti, tj. refleksije, kao onoga što ostaje u razlici, razdvajanju. Hegel napominje da Fihte jeste napravio suštinski iskorak u odnosu na polazišta, ali ne i u odnosu na *rezultate* Kantove transcendentalne filozofije. Ako je Kantova filozofija za ishod imala uvid u nepremostivost jaza između onoga pojavnog i onoga noumenalnog, dualistički karakter Fihteove filozofije izražava se prvenstveno kao dvojnost apsolutnog i konačnog Ja. Za konačno Ja,

¹⁵ Up. Isto, str. 46

¹⁶ Isto, str. 25.

apsolutnost prvog načela ostaje nedostižni cilj. Tako se, prema Hegelu, ono izvorno Ja=Ja učenja o nauci za konačnu svest preobražava u zahtev da Ja *treba biti* = Ja i kao takvo ostaje samo subjektivno. Ono ostaje pitanje apstraktno filozofske delatnosti. Već u *Spisu o razlici* Hegel će izreći stav koji, primerice, u potpunosti odgovara onom koji će znatno docnije zabeležiti u odeljku „Tri stava misli prema objektivnosti“ iz enciklopedijske *Logike*: ono beskonačno, kao ono umsko, ukoliko se suprotstavlja konačnom, samo je *razumski* shvaćeno umsko.¹⁷

Da prema Hegelu apsolutno sebestavljanje Ja kao prvo načelo učenja o nauci „treba shvatiti kao akt koji je u svojoj unutrašnjoj strukturi već određen onom negativnošću o kojoj je kod Fihtea reč tek u drugom načelu“¹⁸, odnosno da – prema ključnoj formulaciji samog Hegela iz *Spisa o razlici* koja je *implicite* najavljena Helderlinovim fragmentom na koji smo se maločas osvrnuli – *apsolut kao identitet istovremeno jeste razlika, tj. da su identitet i neidentitet identični*¹⁹, krajnje eksplicitno pokazuje način na koji će *Nauka logike* docnije osvetljavati proces stupanja pojma bitka u svoju istinu. Apsolutno bezodredbeno i neodredivo *jeste* isto je što i – *ništa*, kao što i apsolutno sebezpozicioniranje jastva jeste sama apsolutna negativnost. Kao apsolutni bitak ono – *nije*. Fihteova filozofija istrajava u „napredovanju spoljašnje refleksije“ od onoga „tetičkog“ ka onome „antitetičkom“, tj. ka onome što je zapravo *imantno* njenom osnovnom načelu.²⁰ Kao takva, ona

¹⁷ Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, str. 15; Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, Kultura, Beograd 1973., prev. D. Nedeljković, dodatak uz §45, str. 128.

¹⁸ Milisavljević, V., *Identitet i refleksija*, str. 355.

¹⁹ Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, str. 69.

²⁰ Up. Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, BIGZ, Beograd 1987., prev. N. Popović, str. 97. Iz ove Hegelove analize sledi i zaključak da su filozofi poput Parmenida i Spinoze bili misaono konsekventniji u odnosu na Fihtea, jer su do svesti doveli *nemogućnost* da se načini konsekventni iskorak od apsolutizovanog bezodnosnog bitka ka onome konačnom: „ni kod Parmenida ni kod Spinoze ne može se od bitka [Sein] ili od apsolutne supstancije poći napred ka onome što je negativno, konačno. Ako se, međutim, ipak pođe napred, što (...) polazeći od bitka [Sein] koje nema odnosa, pa dakle ni napretka, može da se desi samo na spoljašnji način, onda je to napredovanje jedan drugi, novi početak. Takav je

osuđuje sebe da s tim načelom ostaje u nerešivom sporu, ali i da izražava neutoljenu čežnju konačne subjektivnosti za tim načelom.

Apsolutni identitet subjekta i objekta od kojeg polazi učenje o nauci ne biva uspostavljen kao sistem *jer zazire od konačnosti, od razdvajanja, od onoga neidentičnog*: „Koliko se identitet dovodi do važenja, toliko rastavljenost mora biti dovedena do važenja“.²¹ Ta tvrdnja ostaće Hegelov oslonac i u svim njegovim docnijim razmatranjima Fihteove filozofije. Ona će omogućiti da se na radikalno drugačiji način u odnosu na čitavo dotadašnje filozofsko mišljenje postavi pitanje o pravima suda, kao forme misaonog obuhvatanja onoga apsolutnog, ali i kao načina na koji ono apsolutno jeste. Hegel će tu tvrdnju u *Fenomenologiji duha* uobličavati i kao primedbu da kod Fihtea apsolutna izvesnost mišljenja da je ono čitava realnost „kao izvesnost, kao *Ja* još nije realitet u istini“.²² Upravo u *Fenomenologiji duha* Hegel se krajnje jasno postavlja prema pitanju o konstrukciji „principa“ u sistem nauke, ali i prema samom zahtevu da se filozofija kao nauka mora zasnivati na jednom osnovnom stavu. Hegelova kritika tzv. filozofija prvog principa, ali i svake retorike utemeljenja, po svojoj radikalnosti, preciznosti i jasnosti do današnjih dana nije stekla dostojnijeg takmaca u filozofskom mišljenju. Prema Hegelu, naime, svaki tzv. osnovni stav ili princip filozofije, pa tako i onaj Fihteov, jeste „kada je istinit, već zbog toga takođe lažan“.²³ Šta Hegel time hoće da kaže? Reč je o tome da osnovni stav svoje apsolutno važenje i sopstvenu istinitost kao osnovni stav može očuvati samo tako što neće zasnivati nikakvu drugost koja bi mu bila naspramna. Osnovni stav koji ništa ne zasniva jeste lažan. Ne zasnivajući ništa, on je kao osnovni stav ništavan! Ako pak filozofija koja počiva na osnovnom stavu reflektuje da osnovni stav jeste osnovni stav samo time

Fihteov najapsolutniji, bezuslovni osnovni stav“ (upoređeno s originalom Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, S. 98).

²¹ Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, str. 69.

²² Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, Dereta, Beograd 2005., prev. N. Popović, red. M. Todorović, str. 119.

²³ Isto, str. 14.

što zasniva ono od sebe različito i da on, prema tome, kao osnovni stav i sâm jeste zasnovan/uslovljen onim zasnovanim, osnovni stav je opovrgnut kao apsolutni osnovni stav. Filozofiji koja sebe poima na spekulativno-dijalektički način ne ostaje da napravi izbor između proklamovane apsolutnosti principa u koju bi mogla tek da uverava sopstvenu epohu i beskonačnog, beznadežnog regresa u traganju za svojim istinskim principom. Kako naglašava Milenko A. Perović, početak spekulativno-dijalektičkog filozofiranja jeste započinjanje *radikalne destrukcije* obe predložene alternative kao jednako apstraktne!²⁴ Ono je spremno da prihvati da istinsko *razvijanje* principa jeste upravo *opovrgavanje* njegove principijelnosti, i to kao opovrgavanje kojim je jedino moguće njegovo više ozbiljenje. Hegel zbog toga zaključuje da je „pravo pozitivno provođenje početka“ u isto vreme „isto tako negativno ponašanje prema njemu“.²⁵ Istina osnovnog stava filozofije jeste njegovo postajanje *drugim* njega samog.

STAV KAO ELEMENT ISTINE?

Ako o Hegelovom poimanju suda pitamo s obzirom na činjenicu da logička tradicija sud poznaje kao nosioca istinitosne vrednosti, biće potrebno da se osvrnemo na to kako je Hegel uopšte shvatao odnos onoga istinitog i onoga lažnog. Hegel tako u predgovoru *Fenomenologiji duha* napominje da se pojmovima istinitog i lažnog obično pristupa kao fiksiranim, međusobno izolovanim misaonim odredbama.²⁶ No, zadatak filozofije jeste da pokrene takve statične misli, odnosno da ih sagleda u njihovom samokretanju. O kakvom međusobnom samokretanju može biti reč kada se govori o pojmovima istinitog i lažnog? Za Hegela se ne pokazuje prihvatljivom opaska da znanje ukoliko nije znanje onoga istinitog uopšte nije znanje²⁷. On naglašava da je sasvim moguće nešto

²⁴ Prema Perović, M. A., *Početak u filozofiji (Uvođenje u Hegelovu filozofiju)*, IK Vrkić, Novi Sad 1994., str. 41.

²⁵ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 14.

²⁶ Isto, str. 5.

²⁷ Od takve primedbe pošao je, na primer, Šeling u svom *Sistemu transcendentalnog idealizma* kada je zabeležio da „čovjek zna samo ono istinito“

lažno znati: lažno znanje jeste znanje koje ostaje u nejednakosti, u razlici spram svog predmeta. No, za neko znanje se zna da je lažno samo ako smo već dospeli na pozicije istinskog znanja. Samo sa stanovišta istine za nešto se zna da je lažno. Inače: lažno znanje *kao lažno* uopšte ne postoji! Time što je saznato kao lažno i uspostavljeno da kao lažno egzistira, znanje je, međutim, istovremeno kao lažno i prevaziđeno! Ono je već propušteno u element istine. Našim reflektovanjem da određeno znanje jeste bilo samo lažno znanje, predmet nam, doduše, iznova postaje dalek, ali ta novootkrivena razlika koja postoji između našeg znanja o predmetu i samog predmeta istovremeno je kako ono što nas podstiče da u saznanju napredujemo, tako i ono što predmetu omogućava da sebe uspostavlja u svom višem liku! Lažno znanje utoliko je za Hegela uporedivo s praznim prostorom koji se pojavljuje između svesti i sveta, ali upravo ta praznina, kako nas filozof podseća, može se shvatiti kao ono po čemu je – u skladu s predstavama drevnih atomista – zapravo moguće kretanje saznanja. Razlika je ponovo sagledana kao ono što pokreće. Višim likom znanja ponovo se uspostavlja identitet između mišljenja i bića. Ali: taj identitet jeste ono što je postalo. Oposredovan je borbom sa sopstvenom razlikom, tj. s onim što se pojavilo kao lažni lik znanja i u toj borbi viši lik identiteta uspostavio je sebe. Ne može se sa stanovišta novog lika znanja naprosto odbaciti znanje čija je lažnost izašla na videlo. Ne može se, međutim, lažno znanje u svojoj lažnosti shvatiti ni kao momenat istine. Hegel zahteva da odustanemo od razumske dihotomije onoga istinitog i onoga lažnog. Lažno znanje o predmetu kao lažno, ponovo, uspostavlja se tako što se znanje već izvelo u istinu, tj. što se u svom lažnom liku ukida.

Dakako, nisu retke situacije u kojima se očekuje da se odgovori na ona pitanja povodom kojih se nedvosmisleno zna šta bi bio *tačan*, a šta pogrešan odgovor. Među takva pitanja Hegel svrstava ono koje bi se odnosilo na godine rođenja značajnih ličnosti, kao i ono koje bi se ticalo prirode odnosa među elementima geometrijskih figura. Povodom takvih pitanja nije naročito teško razlučiti šta bi u vezi njih bilo ono istinito, a

(Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentnog idealizma*, Naprijed, Zagreb 1965, prev. V. Sonnenfeld, str. 13).

šta lažno, ali Hegel upozorava da je priroda takvih – kako kaže – takozvanih istina, različita od prirode filozofskih istina. Hegel je gornje primere birao tako da bi mogao da naglasi da filozofski stavovi po svojoj prirodi nisu svodivi na istorijske, niti na matematičke stavove.

Ključnu razliku između istine kako se ona pokazuje filozofskom znanju i istorijskih i matematičkih istina Hegel vidi u tome što ni istorija, niti matematika ne saznaju ono istinito kao proces samokretanja, nego kao rezultat koji ostaje spoljašnji u odnosu na postupak koji je do njega doveo.

U pogledu stavova koji bi se smatrali čisto istorijskim, pažnja se, prema Hegelu, usmerava na ono pojedinačno i slučajno.²⁸ I same istorijske istine jesu, doduše, oposredovane radom našeg duha, jer iziskuju da preduzmemo istraživanja, upoređivanja i provere, baš kao što se ni za Hegela znalacem u ovoj sferi neće nazvati onaj ko bi bio u stanju samo da mehanički reprodukuje ogoljene činjenice koje uzima zdravo za gotovo. No, Hegel isto tako ističe da ovi procesi oposredovanja jesu nešto što je značajno sa subjektivne, psihološke strane, ali sve to po same istorijske činjenice ostaje irelevantno.

Znatno više pažnje Hegel je posvetio pitanju o odnosu filozofskih i matematičkih stavova. To pitanje je za Hegela ključno utoliko što je odgovor na njega ujedno bio osnov za konačnu denuncijaciju pokušaja da filozofija svoju metodu izgradi po uzoru na matematičku metodu. Da se napuste težnje ka matematizaciji filozofskog metoda – težnje koje su obeležavale ranu modernu filozofsku misao – odlučno je pozvao već

²⁸ U enciklopedijskoj *Nauci logike* Hegelu će, primerice, upravo istorijske istine pružiti primer kojim će osvetliti razliku koja postoji između suda [Urteil] i stava [Satz]: za razliku od sudova, stavovi kakvi jesu „Cezar je u Rimu te i te godine rođen“ sadrže takve odredbe koje subjekt ne propuštaju u ono opšte (videti Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, primedba uz §167, str. 286). Do takve terminološke distinkcije nije stalo u *Fenomenologiji duha* (videti: Deretić, I., „Hegels Lehre vom spekulativen Satz“, u *Arhe*, III, 5-6/2006, str. 148). Spekulativni stav, o kojem ćemo tek detaljnije govoriti, razara, prema Hegelovim rečima, formalno-logički pojam „suda ili stava uopšte“ [des Urteils oder Satzes überhaupt] (prema: Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 32; prema originalu: Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989 (2. Aufl.), str. 59).

Kant. Za Kanta, filozofsko znanje jeste znanje na osnovu pojmova, diskurzivno znanje, dok matematičko znanje jeste znanje na osnovu *konstrukcije* pojmova, tj. intuitivno znanje. Konstruisati jedan pojam za Kanta znači pridružiti tom pojmu zor, i to bez posredovanja iskustva. Premda odbacuje mogućnost da filozofsko znanje organizuje po matematičkom modelu, Kant će – uveren da su njeni apriorni sudovi sintetičkog karaktera – o matematici govoriti kao o najlepšem primeru toga „kako se čist um srećno proširuje sam sobom i bez ikakve pomoći iskustva“.²⁹

Hegel ne samo što tvrdi da filozofija nije u stanju da prihvati matematičku metodu, nego i naglašava da filozofija zbog te nemogućnosti nipošto ne sme da žali. Napominjući da matematičke istine zahtevaju da budu oposredovane radom subjektivne svesti koja ih dokazuje, ali da samo kretanje dokaza za tu istinu ostaje ipak nešto spoljašnje, Hegel će istaći da matematičko saznanje jeste nedostatno kako u pogledu samog saznavanja, tako i u pogledu materijala na koji je upućeno. Podsećajući prećutno i na platonovski uvid u hipotetički karakter početka u matematičkom mišljenju, Hegel problem matematike vidi u nemogućnosti da se uvidi nužnost njenih konstrukcija. Njeni stavovi ostaju, prema Hegelovim rečima, „mrtvi i fiksirani“: „kod svakoga od tih stavova može se prestati; naredni stav počinje iznova za sebe a da prvi nije uznapredovao samog sebe u taj drugi, niti je na taj način, prirodom same stvari, nastala neka nužna povezanost“³⁰. Imajući za svrhu uvid u kvantitativne odnose, tj. u veličine, matematika se, za Hegela, usmerava na ono što jesu „nesuštinski, bespojmovni odnosi“, kao što i razlike u veličinama jesu nesusštinske razlike. Principi na kojima počiva matematika – princip veličine i princip jednakosti kao „apstraktnog mrtvog jedinstva“ – ne mogu, prema Hegelu, dopreti do onoga o čemu on govori kao o „čistom nemiru života i apsolutnog razlikovanja“³¹. Dok istina mora biti shvaćena kao proces uspostavljanja sebe, kao kretanje po njoj samoj, metoda matematike za Hegela je primer

²⁹ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 361.

³⁰ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 23.

³¹ Isto, str. 24.

saznavanja koje u odnosu na sopstveni predmet ostaje zapravo nešto spoljašnje.

Ništa bolje nije ni Hegelovo mišljenje o metodskim potencijalima šematizovane primene forme tripliciteta. Ta forma za Hegela jeste forma uma, ali time što će se istovremeno uspostaviti kao puls same sadržine, a ne tako što bi postala osloncem za tabelarno, šematsko organizovanje činilaca u čijim se međusobnim odnosima u stvari ne uviđaju nikakve nužne veze. Premda se ove Hegelove opaske mogu shvatiti kao anticipativni otklon od nebrojenih šematizovanih interpretiranja njegovog vlastitog sistema, neposredna meta Hegelove kritike tu su zastupnici i navodni nastavljači Šelingove [Friedrich Wilhelm Joseph Schelling] prirodnofilozofske misli. Hegel ovom filozofskom maniru, maniru u kojem prepoznaje formalizam, prigovara zbog potpuno pogrešnog uverenja da bi se ono duhovno različitih oblika prirodnog života i prirode same moglo obelodaniti time što bi im se neposredno predicirale pojmovne odredbe poput subjektiviteta, objektiviteta i sl. Tu se, prema Hegelu, čulnom materijalu daje samo privid pojma. Na taj način se nad čulnošću vrši nasillje, umesto da se saznanje prepusti životu same stvari, ili, što je za Hegela isto, da se nauka organizuje vlastitim životom pojma.

Šta znači odoleti spoljašnjem prediciranju pojmova poput subjektiviteta, objektiviteta, onoga supstancijalnog i organizovati nauku vlastitim životom pojma, tj. odati se životu predmeta, Hegel je u predgovoru *Fenomenologiji duha* verno pokazao svojom teorijom *spekulativnog stava*. To učenje sobom je sabiralo misaone motive kritike filozofija osnovnog stava poput one koju je Hegel razvio u kritičkom sučeljavanju s pozicijama učenja o nauci. Dok je za formalnu logiku stav, tj. sud primarno veza između pojmova subjekta i predikata kojom se nešto tvrdi ili negira, Hegel obelodanjuje *unutrašnju* povezanost pojma i suda. Sud jeste istina pojma, njegova određenost, jer pojam nije statični, postojani podmet, već ono što sebe pokreće i što svoje odredbe vraća u sebe. Da bi to razjasnio, Hegel kao primer predlaže stavove „Bog jeste bitak“, „Ono što je stvarno jeste ono što je opšte“. Kakav primer oni pružaju?

Kako je dotadašnja logika shvatala sud kao oblik misli upravo u svojim pokušajima da osvetli prirodu onoga apsolutnog, može pokazati i

primer teorije suda koju su razvijali logičari Por-Rojala Arno [Antoine Arnauld] i Nikol [Pierre Nicole] u jednom od najcenjenijih logičkih priručnika rane moderne, čuvenoj knjizi *Logika ili umeće mišljenja*. U duhu kartezijanskog subjektivizma, Arno i Nikol napominju da vezu između pojma subjekta i pojma predikata – vezu između misaonih elemenata koje oni nazivaju idejama – uspostavlja naš um: „Tako kad kažem *Bog je pravedan*, *Bog* je podmet te rečenice, a *pravedan* je prirok, a riječ *je* označuje čin moga uma koji jesta, to jest on povezuje u cjelinu dvije ideje“.³² Hegel pak svoju koncepciju spekulativnog stava neće zasnivati time što će dovoditi u pitanje to od čega je sud u strukturnom smislu sačinjen. Formalno posmatran, spekulativno shvaćen sud i sam se „sastoji“ iz subjekta, kopule i predikata. No, prema Hegelu, kada je reč o subjektu spekulativnog suda, ne radi se o tome da se njemu kao „čvrstom osloncu“ spolja predicičaju određena svojstva. Spekulativno mišljenje prevazišlo je potrebu za takvim osloncem. Bivajući spekulativno mišljen, pojam subjekta, zapravo, *razara* sebe u svojoj stabilnosti.³³ Subjekt spekulativnog suda jeste to što jeste – shodno Hegelovom primeru: bog – upravo po predikatima koje um smatra da mu tek naknadno pririče: bitak, pravednost, večnost, ljubav i sl., kao što i opštost nije jedan od predikata onoga stvarnog, nego stvarno *jeste* opšte. Pojam subjekta sebe kao *pojam subjekta* uspostavlja sopstvenim predikatima koji se misle i izražavaju sudom. Mimo sopstvenih predikata, termin poput termina „bog“ za Hegela je „jedan besmisleni glas, puko ime“, a ne istinski pojam, jer „tek predikat kazuje šta on jeste, tek on jeste njegovo ispunjenje i značenje; samo u tome kraju prazni početak postaje stvarno znanje“.³⁴ Isti primer omogućuje Hegelu da za trenutak prihvati kantovski izazov: „bitak“ koji se pririče bogu ovde ni ne bi trebalo da bude shvaćen kao predikat boga, nego kao ono *šta* on jeste – njegova suština. Pojam „bog“ kao pojam utoliko je moguć samo zahvaljujući određenosti sopstvenih predikata

³² Arnauld, A. & Nicole, P., *Logika ili umijeće mišljenja – Logika Port-Royala*, Demetra, Zagreb 2013., prev. D. Bučan, str. 105.

³³ Prema: Perović, M. A., „Marxov pojam dijalektike“, u *Filozofske rasprave*, Biblioteka Filozofska istraživanja, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011., str. 171.

³⁴ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 13-14.

koja do misli i reči dolazi sudom, jer sud, ponovo, nije puka spoljašnja veza između pojmova, nego pojam u svojoj određenosti, njegova konkretnost.³⁵ *Umesto nametanja isključujuće disjunkcije: „ili objektivnost zbirajuće-razabirajućeg logosa ili njegova subjektivnost“, suđenje, kao proces ljudskog – tj. subjektivnog – mišljenja kojim se nekoj stvari pririče neko svojstvo, kod Hegela je otud pojmljeno kao proces samokretanja stvari u svom pojmu, njeno postajanje konkretnim, istinskim pojmom!* Za razliku od stavova istorijske nauke, matematičkih stavova i stavova prirodnofilozofskog formalizma, u kojima kretanje prediciranja ostaje nešto spoljašnje u odnosu na stvar koja se saznaje, u spekulativnom stavu subjektivno kretanje prediciranja o stvari jeste kretanje te stvari, tj. subjekta suda samog!

Stavom koji bi se shvatio na taj način ne bi se osvetljavala samo razlika i međusobna nezavisnost subjekta i predikata, odnosno onoga pojedinačnog kao onoga o čemu nešto tvrdimo i onoga opšteg kao onoga što o tome pojedinačnom tvrdimo, nego i njihov *identitet*. Otud stav već u apstraktnosti svoje strukture ospoljava dijalekticitet kojim se podriva vlast formalno-logičkih osnovnih principa mišljenja: Subjekt *jeste* predikat, Pojedinačno *jeste* opšte.³⁶ No, ni takav identitet nije ništa statično! Prema Hegelu, stav treba da izrazi šta jeste, šta je ono što je istinito, a ono za Hegela suštinski jeste celovitost dijalektičkog kretanja koje se ne da svesti ni na jedan izolovani filozofski stav. Stav da ono istinito jeste dijalektičko kretanje i sâm, međutim, mora biti shvaćen na spekulativno-dijalektički način! Na takvo shvatanje Hegel poziva svojim pojmom onoga apsolutnog kao subjekta. Ontološki zahtev da se ono apsolutno misli kao subjekat može biti shvaćen kao pretpostavka spekulativnog uvida u dijalekticitet logičke forme stava, ali upravo tim

³⁵ Videti: Hegel, G. V. F., *Nauka logike III*, BIGZ, Beograd 1987., prev. N. Popović, red. G. Zaječaranović, str. 50-57.

³⁶ „Zaista je za čuđenje to što se u Logikama ne nalazi nigde dat stav koji je iskazan u svakom sudu: *Pojedinačno je opšte*, ili još određenije: *Subjekt je predikat* (na pr. Bog je apsolutni duh). Nesumnjivo su odredbe pojedinačnosti i opštosti, subjekta i predikata različite, ali ne ostaje zato manji opšti *fakat*, da ih svaki sud kao identične izriče.“(Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, §166, str. 284-285)

dijalekticitetom stava ono apsolutno uspostavlja se u punoći sopstvenog pojma!³⁷

APSOLUT KAO SUBJEKAT: PERSPEKTIVA SPEKULATIVNOG STAVA

U jednom od ključnih stavova sa stranica predgovora *Fenomenologiji duha* – jednom od onih stavova čijim tumačenjem se na implicitan ili eksplicitniji način određuje smer svakog interpretativnog rada povodom Hegelove filozofije u celini, filozof saopštava:

„Po mome uvidu, koji se mora opravdati samo prikazom samog sistema, sve je stalo do toga da se ono što je istinito shvati i izrazi ne kao supstancija, već isto tako kao subjekat.“³⁸

Vredi napomenuti da kada ovde govori o „onome što je istinito“ [das Wahre], Hegel je usmeren na ono što istinski jeste, na biće istine kao na istinsko biće, na ono zbiljsko u punoći njegove zbilje – rečju, na ono o čemu filozofija govori kao o onome apsolutnom. Istinitosti se, prema tome, ovde ne pristupa kao nečemu što bi se moglo prediciirati nekakvom transcendentnom apsolutnom subjektu, već je stalo do toga da se upravo istina shvati kao apsolutni subjekt sâm.³⁹ Da bi se osvetlio spekulativni smisao ovog stava neophodno je, međutim, **najpre** odgovoriti na pitanje šta uopšte znači shvatiti i izraziti ono apsolutno kao supstanciju.

³⁷ Kako naglašava Surber [Jere Paul Surber], lako je prevideti stvarni oblik koji poprima prigovor koji Hegel upućuje tradicionalnom pogledu na subjekat-predikat odnos: „Nije toliko stalo do toga da je subjekat-predikat obliku potrebna kompleksnija metafizička teorija koja bi se podvlačila pod njega u odnosu na onu koju, kako izgleda, obezbeđuje supstancija-akcidencija, nego da subjekat-predikat oblik *sam sobom* već uključuje kompleksnost povrh one koju bi bilo koja metafizička teorija mogla da ponudi kao primer.“ (Surber, J. P. „Hegel’s Speculative Sentence“, in *Hegel-Studien*, Vol. 10 (1975), str. 214).

³⁸ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 11.

³⁹ Up. Heidemann, D. H., „Substance, subject, system: the justification of science in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*“, u Moyar, D. & Quante, M. (eds.), *Hegel’s Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, str. 7.

Hegelovo doba svedočilo je o dugom filozofskom životu pojma i termina „supstancija“. Rođen je u pokušajima da se na latinski jezik prenese smisao aristotelovskog pojma „ousia“. Kod samog Aristotela, pojmom *ousia*-e kao bivstva primarno je mišljeno ono pojedinačno živo, *neko/nešto* kojem se/čemu se može priricati svaki od ostalih opštih predikata – *kategorija*, ali što samo ne može biti prirečeno ničem drugom.⁴⁰ Takvo shvatanje *ousia*-e odredilo je pravac u kojem će tokom dva milenijuma nakon Aristotela sud kao oblik misli biti shvaćen kod zagovornika predikacione teorije suda o kojoj smo raspravljali u prethodnim redovima. U modernoj, kartezijskoj filozofiji, pojam supstancije odnosio se na ono što kao postojeće jeste nezavisno od svega drugog⁴¹. U Lajbnicovoj [Gottfried Wilhelm Leibniz] monadološkoj metafizici, monade tako kao istinske supstancije – subjekti samim svojim pojmom sadrže sve predikate koji bi im se mogli priricati. One sobom izražavaju celinu univerzuma.⁴² Svako saznanje otud je kod Lajbnica analitičkog karaktera. Kod Kanta je pak pojam supstancije, taj centralni pojam čitave moderne metafizike, protumačen (samo) kao jedan od čistih pojmova razuma – *kategorija*, dakle: opštih predikata – a ne kao nešto što bi zaista imalo „supstancijalni“ karakter. Pojam supstancije, prema Kantu, može biti plodno primenjivan samo ako se primenjuje na ono što čulima možemo opaziti. U pogledu na mesto pojma supstancije u Kantovom sistemu uma, obelodanjuje se i jezgro Kantovog otklona od metafizičkog nasleđa u logici: neophodan je iskorak izvan pojma tog *nečeg*, toga što mislimo kao supstanciju, da bismo o njemu stekli realna

⁴⁰ Prema Aristotel, *Kategorije*, 2a11-12, u *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, Paideia, Beograd 2008., prev. S. Blagojević, str. 11-12.

⁴¹ Prema: Filipović, V. (ur.), *Filozofijski rječnik*, treće dopunjeno izdanje, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989., str. 322. Povodom kritike supstancijalizma aristotelovske nauke utemeljenog na pojmu onoga pojedinačnog kao prvog bivstva konsultovati i Cassirer, E., *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1910, str. 15.

⁴² Videti: Leibniz, G. W., „Nekoliko Leibnizovih pisama Arnauldu“ (I pismo, jun 1686.), u *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb 1980., prev. M. Mezulić, red. M. Kangrga, str. 163.

saznanja.⁴³ Dodir s realnošću moguć je, prema Kantu, samo zrenjem. Za realno saznanje neophodna je *sinteza* pojma i zora. Pojmom supstancije može se misliti ono apsolutno, ono razrešeno od svakog iskustva (Bog, duša), ali samim tim pojmom ono apsolutno ne može zaista biti spoznato. Pojmom onoga apsolutnog premašeni su domašaji naše moći zrenja: možemo zreti samo ono što se pojavljuje u svojoj vremenskoj i prostornoj određenosti, a ne ono što prevazilazi svaku vremensku i prostornu odredbu. Ako je već s Kantom filozofija zahtevala svojevrstu desupstancijalizaciju u shvatanju onoga apsolutnog, nameće nam se pitanje zašto je Hegel u *Fenomenologiji duha* – kao delu koje, prema njegovim vlastitim rečima, pripada dobu u kojem se duh rađa u svom novom obliku – istakao da je u filozofiji *sve stalo do toga* da se ono apsolutno ne shvati i ne izrazi kao supstancija? U kom smislu Hegel govori o supstanciji?

Za Hegela, shvatiti i izraziti ono apsolutno kao supstanciju znači shvatiti ga i izraziti kao ono večno, ono što u svemu neposredno jeste u punoći sopstvenog bitka. Ono apsolutno jeste shvaćeno kao supstancija kod elejskih filozofa i kod Spinoze [Baruch de Spinoza]: ono jeste *Jeste*, Jedno, priroda, bog – koje u svemu jeste isto, koje jeste sve i u koje je subjektivnost utonula. Utoliko o supstanciji Hegel ovde govori kao o neposrednosti bitka. Razloge zbog kojih je spinozističko shvatanje boga kao jedne supstancije naišlo na negodovanje Hegel vidi i u tome što je tim shvatanjem probuđen instinkt subjektivnosti za samoodržanjem. U spinozističkoj supstanciji subjektivnost je gubila sebe. No, suštinski iskorak u odnosu na ovu poziciju nije učinjen ni ako se, umesto pitanju o onom apsolutnom kao o bitku, primat prizna subjektivnosti čije forme zatičemo kao dovršene, nužne i opštevažeće kao što je to bio slučaj kod Kanta. Fihteu pak Hegel odaje priznanje za pokušaj da se osvetli geneza ovih misaonih oblika kao radnji sebeuspostavljanja. Ja i da ih se shvati na dinamički način.⁴⁴ Hegel, ipak, ukazuje i na imanentni problem učenja o

⁴³ O tome: Ristić, S., *Logika za školsku i privatnu upotrebu*, Treće, popravljeno i dopunjeno izdanje, Knjižarnica Radomira D. Čukovića, Beograd 1938., str. 42-46.

⁴⁴ Up. Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, BIGZ, Beograd 1975., prev. N. M. Popović, str. 443; Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, §41, dodatak 2, str. 123.

nauci: filozofski uvid u načelo sveg ljudskog znanja, u Ja kao apsolutni identitet, ono što u svemu postavlja sebe i koje jeste na način sebezpostavljanja, za Fihteu jeste ono što će običnoj svesti u njenim sazajnim naporima ostati samo nedostižni ideal. Fihteovski pojam identiteta za Hegela utoliko, uprkos svemu, ostaje nešto apstraktno. U svom jenskom spisu *Vera i znanje* Hegel je zbog toga ukazao na suštinski problem filozofskih koncepcija njegovih savremenika: „Dogmatizam bitka pretopljen je u dogmatizam mišljenja, metafizika objektivnosti u metafiziku subjektivnosti“.⁴⁵ Sa šelingovskih pozicija jednog intelektualnog zrenja kao aktualnosti onoga Ja dinamički je mišljen identitet znanja i onoga znanog, onoga subjektivnog i onoga objektivnog, identitet subjektivnosti i supstancijalnosti⁴⁶, ali problem s takvim pozicijama za Hegela ostaje to što se zauzimaju nezavisno od života prirodne svesti – dakle: neposredno – i što im kao takvim stalno preti opasnost da, prema Hegelovom izrazu, ponovo padnu „u tromu jednostavnost“⁴⁷ nečega supstancijalnog.

Šta, kao **drugo**, znači zahtevati da se ono apsolutno shvati i izrazi „kao subjekt“? Smernice za odgovor na to pitanje već smo pružili našim početnim razmatranjem prevrata koji se u logičkoj nauci dešava Hegelovom koncepcijom spekulativnog stava. Pri nastojanju da neposrednije protumačimo citirane reči iz predgovora *Fenomenologiji duha*, dobro je imati u vidu primedbu Henrija Herisa [Henry S. Harris] da Hegel u stavu koji tumačimo ne govori da bi zadatak filozofije bio da ono što je istinito shvati i izrazi *ne samo kao supstanciju*. Ponovićemo: „sve je stalo do toga da se ono što je istinito shvati i izrazi *ne kao supstancija, već isto tako kao subjekt*“. Reči „ne kao supstancija“ ukazuju nam na to da ono apsolutno mora biti *negirano* u svom neposrednom, supstancijalnom obliku.⁴⁸ No, tu negaciju moramo shvatiti na hegelovski način: kao ukidanje jednog oblika kojim se njemu samom dopušta da

⁴⁵ Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, u *Jenski spisi 1801 – 1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., prev. A. Buha, str. 314.

⁴⁶ Videt npr. Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 38-43.

⁴⁷ Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, str. 12.

⁴⁸ Prema: Harris, H. S., *Hegel's Ladder. I: The Pilgrimage of Reason*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 1997, str. 54.

sebe uspostavi u sopstvenom višem obliku. Ono apsolutno shvaćeno je i izraženo kao subjekt ukoliko se o njemu misli kao o delatnosti. Termin „subjekt“ iznova nas upućuje ka onome što jeste nosilac radnje. Upućuje nas na čoveka, na ono Ja koje je zaboravljeno metafizikom supstancije, i to kao na istinu samog onoga supstancijalnog.⁴⁹ Kod Hegela, međutim, ako ono apsolutno shvatimo samo kao statičnog nosioca radnje kojem se spolja mogu prediciirati ovakva i onakva svojstva – kao što se o pojmu subjekta misli na horizontu formalno-logičke predikacione teorije suda – i dalje nećemo biti na tragu ka kojem on želi da nas usmeri: kao nosilac radnje, ono apsolutno nije nešto što bi kao apsolutno moglo biti mišljeno apstrahovanjem od radnje same, baš kao što ni sudovi koji bi hteli da izraze prirodu onoga apsolutnog kao subjekta ne smeju polaziti od toga da bi mu predikati ostajali nešto spoljašnje. Ono apsolutno jeste nosilac radnje, ali i radnja sama, stalno „postajanje sama sebe“, „kretanje samopostavljanja [Bewegung des Sichselbstsezens] ili posredovanje samopredruogojačavanja [Vermittlung des Sichanderswerdens]“ sa samim sobom.⁵⁰ Utoliko o onome apsolutnom s Hegelom možemo govoriti kao o *živoj* supstanciji!

Potrebno je da zadržimo pažnju na ovim Hegelovim izrazima. Govorom o onome apsolutnom kao „kretanju samopostavljanja“ Hegel kao da želi da ponovo uputi na Fihtea. No, prema Hegelu, ono apsolutno iznova postavlja sebe kao apsolutno stalno postajući *onim drugim* sebe samog. Bivajući određeno, ono biva negirano u neposrednosti svoje apsolutnosti. Određenje se, prema tome, i ovde – kao što je na to upozorio još Spinoza – pokazuje kao negacija, jer ono apsolutno u svom istinskom pojmu, zapravo, tek biva uspostavljano i utoliko kao apsolutno jeste ukinuto. Postalo je *onim* uslovljenim. Međutim, upravo ta negacija jeste njegovo stupanje u životnost.⁵¹ To jeste način na koji ono jeste: identitet koji sebe zna kao razliku i koji sebe reflektuje u razlikama, naučno znanje koje sebe kao znanje konkretnog i konkretno znanje reflektuje prisećajući se sopstvene geneze iz delatnosti prirodne svesti

⁴⁹ Up. Perović, M. A, *Istorija filozofije*, Grafomedia, Novi Sad 2003/2004., str. 215-216.

⁵⁰ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 12.

⁵¹ Up. Perović, M. A., „Marxov pojam dijalektike“, str. 170-171.

(što je zadatak nauke fenomenologije duha), ono beskonačno koje postaje onim konačnim i uspostavlja sebe u svom višem liku, kao umski shvaćenu beskonačnost, a zašto ne reći: u širem kontekstu hegelovskog shvatanja hrišćanstva, ono božansko koje odustaje od svoje supstancijalnosti, rađa se i umire kao čovek i vaskrsava u duhu vernika. Nije ovde, dakle, reč o nekakvom praiszbornom identitetu, baš kao što o istinski živoj supstanciji ne možemo misliti kao o večitoj „sve-jednosti“. Još u frankfurtskim godinama, koje su protekle u znaku razvijanja spekulativno-dijalektičkog pojma života⁵², Hegelu je bilo jasno: gde nema izdvajanja i remećenja sveopšte povezanosti, gde nema individualizacije, određivanja, ali i ukidanja određenja koja važe za nešto fiksirano – gde nema onoga o čemu s Hegelom možemo govoriti kao o radu onoga negativnog, subjektiviranju – tu zapravo nema nikakvog života! *Ako o tom procesu sveopšteg subjektiviranja, procesu stvaranja razlika koje se kao fiksirane razlike iznova prevazilaze, razmišljamo kao o onome apsolutnom, tada o apsolutu razmišljamo kao o duhu!* Dok se najfragilnijim po pravilu pokazuje onaj identitet koji se najborbenije postavlja prema razlikama i razdvajanjima, o identitetu onoga apsolutnog kao duha, prema Hegelu, moramo misliti kao o onome što sopstvenu istinu zadobija „samo time što u apsolutnoj rascepanosti nalazi sama sebe“.⁵³

Kao **treće**, najzad, dodatnu pažnju potrebno je obratiti i na početne reči citata s početka našeg poglavlja: njima Hegel upozorava da se ovakav njegov uvid *mora* opravdati samo prikazom samog sistema filozofije. Te reči, naime, u unutrašnjoj su vezi s ostvarenjem namere da se ono istinito, odnosno ono apsolutno shvati i izrazi kao subjekt, tj. kao duh. Njima je u Hegelovoj filozofiji određena uloga stava kao oblika misli. Stav da ono apsolutno jeste duh nema kod Hegela smisao

⁵² Hegelov frankfurtski pojam života kao povezanosti povezanosti i nepovezanosti (videti: Hegel, G. W. F., „[Fragment sistema iz 1800.]“, u Hegel, G. W. F., *Rani spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982., prev. S. Novakov, str. 318) može i treba biti tumačen u svetlu pitanja o rađanju teorije spekulativnog stava, premda za šire obrazlaganje ove tvrdnje ne može biti mesta u našem sadašnjem radu.

⁵³ Isto, str. 18.

fihteovskog osnovnog stava od kojeg bi počelo filozofsko mišljenje. Za Hegela, naprotiv, shvatiti ono apsolutno kao duh znači shvatiti ga *kao rezultat*, kao celinu procesa sopstvenog subjektiviranja, a ne kao nešto što bi u svom početku bilo ispunjeno. Preciznije, tek na kraju povesnog procesa subjektiviranja onoga supstancijalnog, procesa čiji najviši lik jeste filozofsko saznanje, ono apsolutno zaista sebe saznaje – kao početak! Pa kako i inače, u trenutku dok se nešto dešava, o tom dešavanju možemo neposredno govoriti kao o početku nečega velikog? To činimo tako što u budućnost projektujemo svrhu čijim bi se ostvarenjem trenutno dešavanje zaista pokazalo da jeste bilo – početak. Bez ostvarenja svrhe koju smo projektovali, ono o čemu smo u jednom momentu govorili kao o početku ostaje ono što je samo moglo biti početak, ostaje mogućnost, ostaje ono što je samo po sebi moglo dati određene rezultate, ali se to ipak nije desilo. *Početak je, dakle, kao stvarni početak, u svojoj neposrednosti zapravo – rezultat! Početak jeste početak – tek na kraju!* Sve ostalo samo su manje ili više uspešni pokušaji da uveravamo druge, ili da uverimo sebe u način na koji će se događaji rasplitati. Da ono istinito suštinski jeste duh filozofija ne može uveravati. Filozofski sistem – a ne izolovani stav⁵⁴ – za Hegela jeste istinski oblik egzistencije istine. Sistem mora pokazivati na delu šta znači celina samosaznavanja u apsolutnoj drugosti, jer ono istinito za Hegela jeste upravo celina. Ta celina se iznova uspostavlja, ali u svakom svom momentu – *jeste celina, svojevrsna „samopokretajuća jednakost sa sobom“*⁵⁵.

⁵⁴ Utoliko je posve prihvatljivo zapažanje Herberta Markuzea povodom Hegelove primedbe iz predgovora *Fenomenologiji duha* po kojoj je stav u svojoj neposrednosti „jedna samo prazna forma“ (str. 33 citiranog izdanja): „Ležište istine nije stav, nego dinamički sistem spekulativnih sudova u kojima svaki pojedini sud mora biti ‘negiran’ drugim tako da samo čitav proces predstavlja istinu“ (Markuse, H., *Um i revolucija. Hegel i razvoj teorije društva*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1987., prev. I. Vidan, str. 95).

⁵⁵ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 13; Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, str. 25.

LITERATURA

- Aristotel, *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, Paideia, Beograd 2008., prev. S. Blagojević.
- Arnould, A. & Nicole, P., *Logika ili umijeće mišljenja – Logika Port-Royala*, Demetra, Zagreb 2013., prev. D. Bučan.
- Barnet, Dž., *Rana grčka filozofija*, ZUNS, Beograd 2004., prev. B. Gligorić et al.
- Beiser, F. C., *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1701-1801*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 2008.
- Cassirer, E., *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1910.
- Deretić, I., „Hegels Lehre vom spekulativen Satz“, u *Arhe*, III, 5-6/2006, str. 147–156.
- Eisler, R., *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Immanuel Kant* (1930), dostupno na <https://www.textlog.de/rudolf-eisler.html>
- Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*, Naprijed, Zagreb 1974., prev. V. D. Sonnenfeld, red. M. Kangrga.
- Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997.
- Filipović, V. (ur.), *Filozofijski rječnik*, treće dopunjeno izdanje, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989.
- Hajdeger, M., *Bitak i vreme*, Službeni glasnik, Beograd 2007., prev. M. Todorović.
- Harris, H. S., *Hegel's Ladder. I: The Pilgrimage of Reason*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 1997.
- Hegel, G. W. F., *Rani spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982., prev. S. Novakov.
- Hegel, G. W. F., *Jenski spisi 1801 – 1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., prev. A. Buha.
- Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, Dereta, Beograd 2005., prev. N. Popović, red. M. Todorović.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989 (2. Aufl.).
- Hegel, G. V. F., *Nauka logike I-III*, BIGZ, Beograd 1987., prev. N. Popović.
- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986.
- Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, Kultura, Beograd 1973., prev. D. Nedeljković.

- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, BIGZ, Beograd 1975., prev. N. M. Popović.
- Heidemann, D. H., „Substance, subject, system: the justification of science in Hegel's *Phenomenology of Spirit*“, u Moyar, D. & Quante, M. (eds.), *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, str. 1-20.
- Helderlin, F., *Poetika*, Službeni glasnik, Beograd 2009., prir. i prev. J. Aćin.
- Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003., prev. N. Popović.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1974.
- Kant, I., *Logika*, Neven – Feniks, Zemun – Beograd 2008., prev. D. Peštalić.
- Kaufman, W., *Hegel: A Reinterpretation*, Anchor Books, Doubleday&Company, Inc., Garden City, New York 1965.
- Leibniz, G. W., *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb 1980., prev. M. Mezulić, red. M. Kangrga.
- Markuse, H., *Um i revolucija. Hegel i razvoj teorije društva*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1987.
- Milislavljević, V., *Identitet i refleksija. Problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji*, ZUNS, Beograd 2006.
- Perović, M. A., *Početak u filozofiji (Uvođenje u Hegelovu filozofiju)*, IK Vrkić, Novi Sad 1994.
- Perović, M. A., *Filozofske rasprave*, Biblioteka Filozofska istraživanja, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011.
- Perović, M. A., *Istorija filozofije*, Grafomedia, Novi Sad 2003/2004.
- Prole, D., „*Entzweiung* Fihteovog pojma bivstvovanja“, u Basta, D. (prir.), *Fihteov idealizam slobode. Dva veka od smrti Johana Gotliba Fihtea (1814 – 2014)*, Dosije Studio, Beograd 2014., str. 167-185.
- Ristić, S., *Logika za školsku i privatnu upotrebu*, Treće, popravljeno i dopunjeno izdanje, Knjižarnica Radomira D. Čukovića, Beograd 1938.
- Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb 1965, prev. V. Sonnenfeld.
- Surber, J. P. „Hegel's Speculative Sentence“, in *Hegel-Studien*, Vol. 10 (1975), str. 211-230.

STANKO VLAŠKI

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE ABSOLUTE AS SUBJECT?
TOWARDS HEGEL'S THEORY OF SPECULATIVE
PROPOSITION

Abstract: While the traditional logic reflected the structure of proposition assuming separation and persistence of concepts of subject and predicate, Hegel, by his conception of a speculative proposition, has allowed philosophy to grasp a dialectical nature of the relation of those concepts. The author considers the radical change that happens in the logical reflection of the essence of the proposition in the light of the crucial requirement of the whole Hegel's philosophy to think and express the Absolute as the subject. After the introductory comments on the groundbreaking epochs in the history of philosophical thinking due to which the logical problem of proposition became one of the central ontological issues, the birthplace of Hegel's theory of speculative proposition is found within his early critique of philosophies of the first principle such as Fichte's. In the central part of the text, the theory of the speculative proposition is thematized considering Hegel's insight into the difference between a philosophical proposition and propositions and knowledge that originate from the other spheres of spirituality. After that, the proposition that expresses the Absolute as the subject from the Preface of Phenomenology of Spirit is interpreted as the manifestation of the speculative nature of the philosophical proposition, because, from the other side, the speculative proposition could be interpreted as the expression and the way the Absolute exists, too. As the speculative proposition, however, the proposition "the Absolute is subject" reveals reasons why the philosophical system, not the isolated proposition, has to be understood as the true element of existence of truth in Hegel's thought.

Keywords: Hegel, logic, speculative proposition, the Absolute, subject

*Primljeno: 1.9.2020.
Prihvaćeno: 11.11.2020.*

Arhe XVII, 34/2020

UDK 16 Heidegger M.

13:81'36

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.34.131-157>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

BOJAN SRETOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

MESTO SPEKULATIVNE GRAMATIKE U RANOJ HAJDEGEROVOJ FILOZOFIJI

Sažetak: Hajdegerovi često zapostavljeni rani radovi o logici sadrže naznake onoga što će kasnije postati poznato kao njegov „okret ka jeziku“. Podstaknut Huserlovom tvrdnjom, iznesenom u „Logičkim istraživanjima“, da postojanje apriornih zakona koji određuju moguće forme značenja govori u prilog osnovanosti stare ideje univerzalne gramatike, Hajdeger će ponuditi fenomenološko čitanje spisa Dunska Skota *De modis significandi*. Pored fenomenologije kao dominantne struje, u svom habilitacionom radu Hajdeger će na jednom mestu pokušati da izmiri zahteve neosholastike, neokantovstva i filozofije života. Neokantovsko bavljenje problemom graničnih fenomena suda, poput impersonalija, pitanja i negativnih sudova, imaće poseban značaj za Hajdegera. Iako će Laskova metagramatička teorija predikacije ustupiti mesto Huserlovoj ideji čiste gramatike, upliv Laskove misli na Hajdegerovo rano delo biće nemerljiv. Njegovo razmatranje uloge refleksivnih kategorija ukazaće Hajdegeru na skrivene strukture živog jezika iz kojih filozofski govor mora da crpe.

Ključne reči: Hajdeger, spekulativna gramatika, Huserl, Lask, logika

Hajdegerovi rani filozofski radovi svakog tumača njegove filozofije stavljaju pred nerešiv zadatak – da li se prema njima odnositi kao nespretnim pokušajima krčenja sopstvenog filozofskog puta ili u njima tražiti „rodno mesto“ filozofije? Privlačnosti ove dileme u velikoj meri doprineće i sam Hajdeger koji će, uprkos svesnom isticanju

¹ E-mail adresa autora: sretb3@gmail.com

skromnosti svojih ranih lutanja na planu filozofije, u jednoj svojoj kasnoj izjavi svoj razvojni put opisati Helderlinovim rečima „kako si započeo, takav ćeš ostati“ (Hajdeger 2007: 89). Pre nego što bi se, s punim pravom, pribeglo solomonskom rešenju i istini dodelilo mesto između dve krajnosti, u ovom se radu svesno želi više simpatije pokazati za ovo drugo mišljenje, koje pravi početak Hajdegerove filozofije smešta znatno ranije, a motiv za takvo nešto obrazložiti pretpostavkom da se uprkos nesrazmerno sve većem interesovanju za Hajdegerova dela, nedovoljno pažnje poklanja njegovim počecima. Razlog što je rani Hajdegerov opus zanemaren može se tražiti i u činjenici da su njegova poratna predavanja u trenutku kada se njegova misao već osamostalila, kasnije od strane njegovih studenata smatrana skrivenim izvorom njegove filozofije. Izjave poput one Hane Arent da tajna Hajdegerovog „Bivstvovanja i vremena“ leži u njegovim ranim predavanjima čija će se slava tiho pronositi širom intelektualnog sveta, u prilog čemu govori i mišljenje Hansa-Georga Gadamera, da Hajdegerovo glavno delo predstavlja ishitrenu reviziju njegovih ranih predavanja koje u vreme kada je pisano već gubi korak sa samom njegovom misli, samo su deo korpusa mišljenja njegovih sledbenika koji su za razliku od šire javnosti *magnum opus* svoga učitelja umesto sa oduševljenjem dočekali sa приметnim razočaranjem. U krugu Hajdegerovih učenika preovladao je stav da je živa misao izneverena zarad sholastičke hladnoće formalnih stavova. Čini se, pri tom, da se neretko zaboravlja na sličnost koju je delo „Bivstvovanje i vreme“ u svojoj formi delilo sa Huserlovim „Logičkim istraživanjima“, čija se magičnost za Hajdegera protezala i na fizički izgled samog trotomnog izdanja, o čemu će on kasnije posvedočiti u jednom prilogu naslovljenom „Moj put u fenomenologiju“ (Hajdeger 1998: 82).

Činjenica da je njegovo zamašno delo izdato od strane istog izdavača kao i Huserlova „Logička istraživanja“ za Hajdegera očito nije nosila samo puku sentimentalnu vrednost, već je trebalo da predstavlja i izvesni kontinuitet, znak istrajavanja na onom putu čije će smernice postaviti Huserlovo ključno delo. Ali „Bivstvovanje i vreme“, kao što je poznato, uprkos tome što je nosilo Hajdegerovu posvetu svome mentoru, svedoči pre o njegovom otvorenom raskidu sa Huserlovom transcendentalnom fenomenologijom. Period Hajdegerovog postepenog

udaljavanja od ortodoksne fenomenološke struje protegnuće se na jednu punu deceniju i biće praćen, ne bez razloga, „postom“ na planu objavljivanja dela. Iako bi se kao povod ovoj ćutnji mogla navesti i ona vrsta obazrivosti koja prati svaki savesni rad na polju istraživanja, inače do te mere izražene kod Hajdegerovog učitelja da se graničila sa fobijom od objavljivanja, jaz koji razdvaja Hajdegerov veliki filozofski proglas i njegov habilitacioni rad kojim će kulminirati njegova rana faza mišljenja, govori samo u prilog ovoj ćutnji. Različita po obimu, dometu i značaju, kao i recepciji koja je usledila, oba ova dela imaju i nešto zajedničko, naime, oba su posvećena Hajdegerovim mentorima, Hajnrihu Rikertu i Edmundu Huserlu, i pisana su u relativno kratkom roku, kao proizvod nužde jer su bila uslov napredovanja u akademskoj karijeri. Ono što, međutim, dodatno povezuje ova dva dijametralno različita spisa i dve važne prekretnice u Hajdegerovom akademskom i filozofskom radu – jeste tema jezika. Dve godine pre pojavljivanja „Bivstvovanja i vremena“, u „Prolegomenama za povest pojma vremena“, problem jezika će po prvi put biti eksplicitno postavljen za razliku od dotadašnje njegove samo uzgredne tematizacije. Budući da je ovo predavanje poslužilo kao jedna vrsta predložka za Hajdegerovo glavno delo, analiza pojma jezika koja je u njemu data biće velikim delom prenetu u „Bivstvovanje i vreme“, izuzmemo li izvesne strukturalne izmene. Još u „Pojmu vremena“ iz 1924. godine Hajdeger će istaći da ukoliko želimo da se približimo fenomenu jezika kao primarnom načinu bivstvovanja javnosti, moramo ga u celoj njegovoj fenomenološkoj realnosti „uzeti nazad u tubivstvovanje, kao način bivstvovanja tubivstvovanja“ (Heidegger 2004: 27).² U razmatranju jezika moralo se zato poći od struktura tubivstvovanja, čime će problem jezika svoju eksplikaciju u „Bivstvovanju i vremenu“ pronaći u okviru egzistencijalne analitike tubivstvovanja. Time što tubivstvovanje čini očitim u njegovoj otkrivenosti, jezik će, za Hajdegera, biti bivstvena mogućnost samog tubivstvovanja, odnosno, biće ukorenjen u egzistencijalnom ustrojstvu dokućenosti tubivstvovanja.

² Ukoliko nije drugačije naznačeno, svi prevodi izvornog teksta B. S.

Hajdegerovo zanimanje za problem jezika primetno je još u njegovim ranim radovima posvećenim problemu logike. U jednom kasnom razgovoru sa japanskim kolegom Hajdeger će se saglasiti da se u naslovu njegovog habilitacionog spisa „Učenje Dunska Skota o kategorijama i značenju“ pod teorijom značenja već krilo pitanje o jeziku (Hajdeger 2007: 88). Već u samom habilitacionom radu Hajdeger će na jednom mestu istaći da je utvrđivanje problema i zadatka učenja o značenju trebalo, pored ostalog, da pomogne u donošenju suda o tome „kako i u kojoj meri filozofija mora, i može uopšte, imati posla sa „jezikom““ (Heidegger 1978: 303). Problem odnosa logike i jezika koji će zaokupljati pažnju mladog Hajdegera deo je žive polemike koju će on samo zateći, susrevši se sa njom na samim svojim počecima, u delima Huserla i njegovog učitelja Franca Brentana. Ključ u rešenju ove zagonetke ponudiće mu *grammatica speculativa* Dunska Skota³, jedna logika jezika (‘Sprachlogik’), kako je naziva Karl Verner, čiji članak o Dunsu Skotu Hajdeger izlaže kritici u svom habilitacionom radu. Srednjovekovna ideja spekulativne gramatike poslužiće Hajdegeru da u teoriji značenja Dunska Skota prepozna jednu vrstu preteče Huserlove fenomenologije, ujedno pružajući mu nadu da ona, sada u svojoj fenomenološkoj interpretaciji, može dati svoj doprinos modernoj logici.

„Spor“ između logike i jezika u liku gramatike samim tim neće biti zataškan, što će već potvrditi i frajburška posleratna predavanja u kojima će problem odnosa logike i jezika dobiti svoju artikulaciju u Hajdegerovom tumačenju antičkog pojma λόγος-a i njegovom okretanju Aristotelu. Za razliku od sholastičkih mislilaca i zastupnika tradicionalne logike Hajdeger kao polazište u svojoj destrukciji pojma λόγος-a neće uzeti Aristotelov „Organon“ nego njegovu, prema sopstvenom mišljenju, neopravdanu zapostavljenu „Retoriku“. Odnos logike i jezika u Hajdegerovoj filozofiji postepeno će se preokrenuti, interesovanje za temu jezika vremenom će jačati da bi u jednom trenutku prevagnulo. Prema Hajdegerovom priznanju, presudni trenutak poklopiće se sa njegovim predavanjem iz sredine tridesetih godina u kome će pitanja

³ Spis *De modis significandi sive Grammatica speculativa*, dugo pripisavan Dunsu Skotu, inače je delo Tome od Erfurta koji je pripadao školi Dunska Skota.

logike ustupiti mesto razmatranju suštine jezika. Nameće se onda pitanje da li Hajdegerov „okret ka jeziku“, koji će obeležiti kasni period njegove filozofije, predstavlja samo krajnji stupanj sazrevanja misli čiji se zamac može pronaći već u njegovim ranim spisima koji se bave problemom logike.

HAJDEGEROVA RANA LOGIČKA ISTRAŽIVANJA

Svoja predavanja o logici Hajdeger će držati gotovo tokom cele svoje predavačke karijere. Počev još od vremena kada je bio docent pa sve do sredine tridesetih godina, nakon silaska sa mesta rektora Frajburškog univerziteta, on će im se redovno vraćati.⁴ Već u svom predratnom spisu „Novija istraživanja o logici“ Hajdeger će svečanim tonom utvrditi da zbog težine koju problem logike sa sobom nosi, njegovo rešenje mora biti ostavljeno za budućnost (Heidegger 1978: 18). Ni prelomno predavanje „Logika kao pitanje o suštini jezika“ iz 1934. godine neće biti poslednje koje će u svom nazivu sadržati reč logika, s tim da će počev od tog predavanja, kao što i sam njegov naslov govori, predmet razmatranja biti jezik. Najvećeg udela u Hajdegerovoj istrajnoj posvećenosti problemima logike imaće svakako Huserlova „Logička istraživanja“. Uprkos svom nespornom revolucionarnom karakteru, Huserlovo prekretničko delo uslediće kao kulminacija sporova u kojima će se s kraja 19. veka lomiti koplja oko pojma logike, a čiju lavinu će pokrenuti delo napisano izvan nemačkog govornog područja. „Sistem logike“ Džona Stjuarta Mila iz 1843. godine nakon svog prvog prevoda na nemački jezik do pojave Huserlovih „Logičkih istraživanja“ doživeće višestruka reizdanja, da će se i sam Huserl u svojoj knjizi na njega pozivati, uprkos tome što će mu Milova „Logika“ poslužiti kao predmet kritike. U osvit „doba psihologije“ Milovo delo će svojom dozom

⁴ Pored predavanja iz 1925. i 1928. godine, i pomenutog predavanja iz sredine tridesetih godina, ne treba zaboraviti ni poslednje frajburško predavanje uoči Hajdegerovog odlaska u Marburg, „Ontologija – Hermeneutika faktičnosti“ iz 1923. godine, koje je takođe trebalo da nosi naziv „Logika“. Prvobitni naslov predavanja je izmenjen iz tehničkih razloga, jer je, navodno, jedan drugi kurs iz logike već bio prijavljen.

empirizma u drugoj polovini 19. veka provocirati pojavu nekoliko „Logika“ koje će podstaknute njime ujedno nastojati da ga nadmaše. Između ostalih, dovoljno je spomenuti samo Loceovu, Vuntovu, Erdmanovu i Zigvartovu „Logiku“. Ovaj amalgam psihologije, lingvistike i logike koji će u Huserlovim „Prolegomenama za čistu logiku“ naići na osudu, kao pojava biće prethodno trajno denotiran od strane Gotloba Fregea kao „psihologizam“, iako će njegova konotacija vremenom varirati. Pri tom, kao jedan od predmeta svoje kritike, Frege će izabrati upravo Huserlovo delo „Filozofija aritmetike“, što će na Huserla, uprkos ovoj kritici, imati presudan efekat.

Iste godine kada će objaviti „Bivstvovanje i vreme“, u predavanju „Temeljni problemi fenomenologije“, Hajdeger će i dalje Huserlu pripisivati u zaslugu da je prvi posle Kanta ponovo „uneo svetlo u logiku“, mada će ona, prema njegovom mišljenju, kao zasebna nauka kod Huserla ostati izvan filozofije (Heidegger 2006: 198). Logici će, nasuprot tome, u Kantovoj filozofiji, prema Hajdegeru, biti dodeljeno centralno mesto, što neće zaseniti ni činjenica da će Kant tokom cele svoje nastavne delatnosti marljivo predavati školsku logiku. Hegelov pokušaj revitalizovanja logike, s druge strane, neće za Hajdegera odmaći dalje od njenog tradicionalnog pojma. Hajdeger će rado navoditi Kantovu tvrdnju iz predgovora drugog izdanja „Kritike čistog uma“, kako logika od Aristotela naovamo nije napravila nijedan korak unazad, ali ni unapred, već da je kao takva zaokružena i završena. U zavisnosti od toga kako se Hajdegerov odnos prema logici bude menjao, ova Kantova rečenica će u njegovoj interpretaciji poprimiti različita značenja. U svojim prvim posleratnim predavanjima o Aristotelu on će tako tvrditi da je Kantu, zbog nedostatka temeljnog iskustva koje omogućava radikalnu postavku problema logike, bio onemogućen pristup istinskoj logici, a ova zauzvrat kod njega bila zamenjena „pseudo-aristotelovskom logikom“ (Heidegger 1994: 21). To što će vremenom Hajdeger u znatno povoljnijem svetlu tumačiti Kantov doprinos logici neće ga ipak, u konačnom, sprečiti da u davanju primata logici, koja je prema neokantovcima trebalo da bude podređena epistemologiji i time, navodno, svedena na ulogu „predsoblja nauke“, vidi razlog što će u tumačenju Kantove prve „Kritike“ ontološki plan biti zanemaren. Nasuprot novokantovcima, koje će „povratak

Kantu“ navodno odvesti jednoj vrsti hegelovskog „panlogizma“, Hajdeger će se zalagati za to da umesto konačnog „rastvaranja ontologije u logiku“, obrnutim putem, logika ponovo bude „primljena nazad u ontologiju“ (Heidegger 2006: 198). U kontekstu posthegelovske filozofije Kantova tvrdnja o završenosti logike, reaktualizovana od strane Hajdegera, značće tako znatno više od pukog kurioziteta i lekcije iz istorije filozofije. Time što će uperiti oštricu svoje kritike prema Hegelovoj logici, Hajdegeru će preostati samo jedna mogućnost, naime, da logiku u njenom dovršenom obliku „iz njene osnove istavi iz ležišta“ (Hajdeger 1997: 170).

U osnovi gledano, Hajdegerov ambivalentni odnos prema Kantovoj logici samo odražava prirodu problema pred kojim se, upravo sledeći trag Kantove filozofije, našla logička misao 19. veka. Jedan prikaz razvoja logike nakon Kanta može se naći u članku Vilhelma Vindelbanda „Logika“ iz 1912. godine, koji i sam Hajdeger navodi. Vindelband će, takođe, podsetiti na Kantovu konstataciju da je opšta logika kao dovršena građevina sklona samo još neznatnim izmenama i ukazati na napetost koja postoji između ove tradicionalne logike, koja, prema Kantu, treba da putem svojih analitičkih formi lišenih svake stvarne sazajne moći u vidu običnog korektiva mišljenja obezbedi negativni kriterijum istine, i Kantovog pojma transcendentalne logike kao logike istine sa njenim sintetičkim formama koje imaju konstitutivnu funkciju za celokupni svet pojava (Vindelband 1912: 183-184). Svaka reforma logike, prema Vindelbandu, otuda će podrazumevati pronalaženje istinske veze formalne i materijalne logike, a za polazište uzeće mesto njihovog „srastanja“, učenje o sudu. Oslanjajući se na Locea i Zigvarta kao predstavnike dominantnog razvojnog pravca logike koji će, dajući primat Kantovom pojmu transcendentalne logike, nastojati da izvrše reviziju stare logike, Vindelband će nedovoljnost Kantove formalne logike videti u njenom nekritičkom usvajanju formi suda iz Aristotelove logike i zato kao osnovni zadatak logike postaviti iznalazjenje jednog novog učenja o sudu.

Značaj koje će učenje o sudu imati u okviru novih tendencija na području logičkih istraživanja neće proći bez odjeka u Hajdegerovim ranim radovima. Njegov doktorski rad „Učenje o sudu u psihologizmu“

iz 1913. godine, već će svojim izborom teme potvrditi odanost novokantovskoj struji, u ovom slučaju, njenom jugozapadnom krilu, takozvanoj Badenskoj školi, za čije će domete pored Vindelbanda kao njenog osnivača, najviše zasluga imati njegov nasljednik Hajnrih Rikert. Iako će Rikert biti Hajdegerov mentor, neposredni uticaj na Hajdegerov izbor doktorske teme imaće delo Rikertovog učenika Emila Laska, „Učenje o sudu“, objavljeno godinu dana ranije. Posebnim doprinosom Laskovog učenja o sudu Hajdeger će smatrati njegov pokušaj revizije Kantove transcendentalne logike, njenim produblјivanjem i dopunjavanjem teorijom predikacije, kao i proširivanjem sfere primene kategorija na područje vrednosti (onog važećeg). U želji da nadomesti navodne nedostatke Kantove nepotpune adaptacije Aristotelovog učenja o kategorijama unutar svoje filozofije, pomirivši razlike između njih, i samim tim ovu dvojicu filozofa dovevši, koliko je to moguće, bliže jedan drugome, Lask će namesto Kantovog pojma suda kao supsumcije čulnog materijala pod kategorije razuma postaviti spoj kategorijalne forme (predikat) i alogičkog materijala (subjekat). Prednost Laskove teorije predikacije, između ostalog, ležaće u tome što se može primeniti i na impersonalne rečenice, koje zbog svoje primitivne forme predstavljaju neželjeni teret za svaku naučnu logiku. Logička forma suda i njegov gramatički oblik, u kojem ga obično zatičemo, mogu da prate jedno drugo, ali ne moraju da se jednoznačno podudaraju. Svestan da logika ne treba da bude vođena gramatikom, jer gramatičke razlike ne impliciraju nužno i logičke razlike, Lask će oštro razdvojiti ove dve oblasti i zagovarati oslobađanje logike od štetnog dejstva gramatike.

Hajdegerova doktorska disertacija „Učenje o sudu u psihologizmu“ otkriće u svom jezgru zajednički koren Laskovog učenja o sudu i Huserlove kritike psihologizma. Huserlova kritika izložena u „Prolegomenama za čistu logiku“ pomoći će Lasku da unutar same novokantovske normativne teorije pronađe recidive psihologizma. Ova zamerka upućena novokantovstvu da je u njenom krilu odgajan psihologizam biće karakteristična. Neretko će se dešavati da se oni koji su doskora drugima prebacivali psihologizam, ubrzo zatim sami nađu na strani okrivljenih. Oštro razdvajanje logike i psihologije ni za mladoga Hajdegera nije bilo lako izvodljivo, jer je „logičko ugrađeno u psihičko“

(Heidegger 1978: 29-30). Bez obzira na to, u svom doktorskom radu on će nastojati da ukaže na opasnost od utapanja logike u psihologiju koja pretili u srcu logičke teorije, u učenju o sudu, putem detektovanja zaostalih tragova psihologizma u učenjima Vunta, Majera, Lipsa i Brentana. Probni kamen svake od ovih teorija suda, međutim, činiće njihova uspešnost u rešavanju problema koji se javljaju kod primera graničnih formi suda kao što su bezlične rečenice (impersonalije), pitanja, negativni, egzistencijalni i hipotetički sudovi. Upravo neke od ovih graničnih fenomena, od kojih će istaknuto mesto zauzeti problem pitanja, Hajdeger će već u svom članku „Novija istraživanja o logici“ naznačiti kao slućajevne kod kojih psihološka istraživanja jezika mogu biti dragocena, jer se ovim gramatićkim formama, navodno, ne može pristupiti „ni ćisto logićki, ni ćisto psihološki“ (Heidegger 1978: 32).

Priroda ovih jezićkih formi i problemi koje one sa sobom nose izneće na videlo pitanje uplitanja psihologije i logike. Granica koju će Hajdeger povući, između ćinjenice da psihologija za logiku ćini samo poćetno polje delovanja, njenu operacionalnu bazu, i neopravdanog pokućajda se na njoj zasnivaju logićka naćela (Heidegger 1978: 29), ćesto će biti zamagljena. Glavni zadatak Hajdegerovog razmatranja savremenih psiholoćkih ućenja o sudu predstavljaće upravo otkrivanje primera prelaćenja te granice, što se najbolje može ilustrovati na primeru teorije suda Hajnriha Majera, sledbenika Kristofa von Zigvarta ćija će logika, inaće, biti jedan od glavnih predmeta Huserlove kritike. Majer će poći od pretpostavke da gramatićka forma iskazne rećenice ne otelovljuje izvornu formu suda, već da tu ulogu pre zaslućuju impersonalni sudovi, kao pravi surogati primitivnih sudova. Mada će Majerovo navodno insistiranje da logika mora biti „usidrena“ u psihologiji, proisteklo iz potrebe da se ona razgranići sa gramatikom, biti kritikovano od Hajdegera zbog navodnog poistovećivanja gramatićkih primitivnih sudova sa elementarnim sudovima logike (Heidegger 1978: 112-113), njegova teorija primitivnih sudova u kojoj gramatićka forma iskaza ima izvedeni karakter, daće podsticaje za Laskovu metagramatićku teoriju predikacije. Lask će se voditi razlikovanjem psiholoćko-gramatićke strukture suda i njegovog stvarnog logićkog smisla. Videvši u pozadini tradicionalne gramatićke podele na subjekat i predikat samo jedan

psihološki sled, on će nastojati da pokaže kako gramatička forma suda zakriva logičku formu. Prednosti koje pruža Laskovo jasno odeljivanje logike od gramatike, očito, neće biti dovoljne, jer će se Hajdeger u svom habilitacionom spisu okrenuti Huserlovoj ideji čiste gramatike. Međutim, kao što će to učiniti još u svom doktoratu, i u habilitacionom radu Hajdeger će pokušati da pronađe srednji put između Huserlove fenomenologije i Laskovog učenja o sudu.

ODNOS GRAMATIKE I LOGIKE

Drugi tom svojih „Logičkih istraživanja“ Edmund Huserl će započeti napomenom da izgradnja čiste logike mora neizostavno započeti analizom jezika kao jednom vrstom „predradnje“. Jedan dublji motiv da se otpočne sa razmatranjem jezika, za Huserla, biće da se pripomogne u izradi pravih objekata logičkog istraživanja, koji su nam prvobitno dati „u gramatičkom ruhu“ (Husserl 2005: 7). Mora se ojačati povratna veza logičkih pojmova i zora, vratiti im se njihova konkretna punoća, umesto da se zadovoljimo samo njihovim pukim simboličkim značenjima koja počivaju na odumrlim vezama sa udaljenim zorovima. Oživljavanje ovih veza ostvaruje se putem dovođenja do zornosti (‘Veranschaulichung’) promenljivih značenja koja „prirastaju“ uz jedan logički termin. Nadovezujući se na Milovu konstataciju da je jezik najplemenitije čovekovo oruđe i sredstvo mišljenja koje je ujedno najosetljivije i najsklonije greškama, Huserl će kao meru predostrožnosti zbog nesavršenosti jezika kao pomoćnog sredstva strogog istraživanja, istaći neophodnost jasnog definisanja termina usled njihove opterećenosti ekvivokacijama. Ova nepoverljivost prema jeziku objediniće različite filozofske škole i pravce, od Bergsonovog poziva da slomimo okvire jezika koji „razara ili bar skriva tanane i nestalne utiske naše individualne svesti“ (Bergson 1978: 62, 63), sve do Fregea, koji kao jedan od zadataka filozofije vidi slamanje vladavine reči nad ljudskim duhom (Frege 1993: XII). Od mere podozrenja koje će filozofska misao gajiti po pitanju jezika zavisice i njen odnos prema gramatici. Za Huserla ovaj odnos neće biti listom negativan, jer pored činjenice da jezik „koči“ mišljenje, istina je da ga on istovremeno „podupire“ (Husserl 1970: 371). Sa problemom

odnosa mišljenja i jezika filozofija će se suočiti već na samim svojim počecima što će se prvenstveno odraziti na pojavu njene terminologije. Racionalna misao će kasnije, otišavši predaleko u svojoj želji da jezik podredi sebi, započeti izgradnju opšte gramatike, jedne racionalne nauke o nepromenljivim i opštim principima jezika. Pokušaj konstrukcije formalnog jezika putem pročišćavanja i uprošćavanja prirodnog jezika dostići će svoj vrhunac u Lajbnicovoj *characteristica universalis* koja će uprkos svom utopijskom karakteru poslužiti kao uzor za Fregeovo pojmovno pismo. Nastojanje logike da izbegne zamke u koje je upadala sledivši tesno jezik i gramatiku, odvešće je tako logistici. Za razliku od Huserla, za koga će jedina opasnost logici pretiti od strane psihologizma, Hajdeger će već u svojim ranim spisima izraziti bojazan u vezi sa pojavom formalizma u logici, pogotovo kada je reč o nemoći logistike da putem matematičkih simbola i pojma funkcije valjano pristupi problemu značenja u okviru učenja o sudu (Heidegger 1978: 42-43).

Iako predmet Huserlovih razmatranja neće biti jezik kao takav, to samim tim neće značiti da njegov pristup problemu jezika neće prevazilaziti uske metodološke okvire filozofske terminologije. Štaviše, jezik će se naći u srcu fenomenološke problematike, i to u liku gramatike. Od analize gramatičkih struktura jezika zavisiće mogućnost čiste logike. Za Huserla će u tom cilju biti od važnosti da prethodno jasno razgraniči gramatičku analizu od analize značenja, sa kojom se ona obično neopravdano poistovećuje. U korenu ovog paralelizma, prema Huserlu, leži tendencija da se, zbog „sirovog“ podudaranja govora i misli, za svako razlikovanje u gramatici traži njegov pandan u logici. Nesvodivost logičkih razlika na gramatičke, da jedne i druge „ne idu ruku podruku“, nije nikakva filozofska novost. Poznata je kasna Hegelova tvrdnja, na tragu Humboltovih istraživanja, da jezik kod najobrazovanijih naroda ima najnesavršeniju gramatiku, odnosno, da gramatička forma slabi u korist onog logičkog (Hegel 1987: 391). Prema Huserlu, međutim, ne sme se samo ostati pri opštoj činjenici o nekoincidenciji logičkog i gramatičkog razlikovanja. Time bi se samo suzilo polje logike bogato značajnim logičkim razlikama, a ove otpremile u red puko gramatičkih. Suprotno od Huserla, Hejman Štajntal će, na primer, negirajući mogućnost jedne filozofske gramatike, kao jedinu njenu moguću zaslugu videti u tome što

bi se njome logika rešila jednog ometajućeg balasta. Za Štajntala, na kritici čijeg stanovišta će, između ostalog, Huserl bazirati sopstvenu poziciju, postoje samo dva rešenja problema odnosa logike i gramatike: ili da logika „proguta“ gramatiku ili da gramatika bude potpuno slobodna od logike (Steinthal 1881: 68). Gledano kroz povest filozofije, prema Štajntalu, tokom dva milenijuma njihovog slučenog postojanja, gramatika se spram logike nalazila u podređenom položaju, pod njenom vlašću. Prvi gramatičari, počev od onih koji sebe ispočetka nisu ni nazivali tim imenom, kao i gramatičari Por Rojala, izvodili su gramatiku iz logike, kao logičku gramatiku. Međutim, iz neodvojivosti jezika i misli, samim tim ne sledi njihovo jedinstvo i istost, što prema Štajntalu potvrđuje i činjenica da se i najveće besmislenosti daju pravilno i u lepom rečeničnom sklopu izraziti. Huserl će ovaj prigovor iskoristiti da napravi distinkciju između besmisla (‘Unsinn’, nesmisao), od kojeg nas čuvaju apriorni zakoni značenja, i formalnog protivsmisla (‘Widersinn’), od kojih nas štite logički zakoni u pregnantnom smislu. Ova distinkcija, zajedno sa sholastičkim razlikovanjem kategorematskih i sinkategorematskih izraza prenesenim na teoriju značenja, poslužiće mu kao protivargument Štajntalovom negiranju mogućnosti jedne, prema rečima ovog drugog, logičke („idealne“) gramatike, koja bi, budući „ni logika ni gramatika“, već jedna vrsta međukarike, izražavala, gledano iz ugla prve, zahteve logike prema jeziku, a ako se pođe od druge, potrebu jezika za svojom logičkom stranom (Steinthal 1881: 63-64).

Otklonivši sve prigovore upućene na račun jedne, od Štajntala prozване, filozofske logike, Huserl će upravo izabrati put od kog je Štajntalova kritika želela da odvрати. Uprkos Fregeovoj tvrdnji da psihologija kroz gramatiku širi svoj uticaj iskrivljujući naše mišljenje, Huserl neće želeći da gramatiku prepusti u ruke psihologiji. Njemu će stara ideja opšte gramatike postati bliska, a njoj će ga odvesti upravo kritika psihologizma i ideja čiste logike. Zamisao univerzalne gramatike, rođena unutar Por Rojala, o idealnom jezgru svih jezika, dobiće, prema Huserlu, svoje utemeljenje u njegovoj apriornoj gramatici. Ova idealna gramatika sa svojim zakonima koji određuju moguće forme značenja, odnosno, granice smisla, a nisu u punom smislu logički zakoni, zauzima jedan deo čiste logike koji bi se, sledstveno tome, mogao nazvati čisto

logičko gramatičkim. Do ovih čistih gramatičkih struktura koje čine idealni skelet jezika, njegovu idealnu formu, dolazi se destilacijom iz prethodno date gramatičke strukture nekog postojećeg jezika. Huserl će tako slično Humboltu verovati da svaki jezik ima svoje apriorne temelje, s tim da on za razliku od Humbolta neće jeziku dodeliti ulogu oblikovaoca misli.

Još jedna tradicija, koja stoji u senci racionalističke ideje univerzalne gramatike, koja joj je prethodila i na koju se posredno naslanjaju Huserlova istraživanja na planu apriorne gramatike, jeste kasnoscholastička misao jezika. Nastala iz potrebe da se prevaziđu uske granice jedne pedagoški orijentisane gramatike, sholastička spekulativna gramatika je, pored pružanja principa kojima je svaki jezik morao da podleže, ujedno trebalo da odražava univerzalne istine o svetu. Pretpostavka o izomorfnosti struktura sveta i struktura jezika počiva na ideji božanskog reda koji uspostavlja odnose zavisnosti između jezika, misli i spoljašnjeg sveta. Zakoni gramatike tako dobijaju svoju legitimaciju izvan sfere jezika, pošto se u njemu ogledaju struktura misli, odnosno, struktura sveta. Najznačajnije delo kasnoscholastičke misli iz oblasti jezika *De modis significandi* („O načinima označavanja“) nosi zato paralelni naslov *Grammatica speculativa (speculum – ogledalo)*. Ovo delo, dugo vremena greškom pripisivano Jovanu Dunsu Skotu, naći će pomena i u Štajntalovoj knjizi „Uvod u psihologiju i nauku o jeziku“, u poglavlju posvećenom odnosu gramatike i logike, na koje upućuje i Huserl u svojim „Logičkim istraživanjima“. Vođen Huserlovim uputima, mladi Hajdeger, koji i sam navodi Štajntalovu knjigu, pokušaće zatim da svojim habilitacionim radom „Učenje Dunska Skota o kategorijama i značenju“ ponudi nedostajuću kariku koja bi povezivala srednjovekovnu ideju spekulativne gramatike i Huserlovo učenje o značenju.

GRAMMATICA SPECULATIVA

Prema rečima Džona Kaputa, veoma bi se lako moglo podleći iskušenju i Hajdegerov habilitacioni rad otpisati kao proizvod njegove mladosti koji je on u potpunosti ostavio iza sebe, što se, sudeći prema tome koliko je ovo delo zapostavljeno u filozofskoj literaturi, upravo i

dogodilo (Caputo 1974: 101). Iako je gotovo pola veka prošlo otkako je Caputo u svom članku „Phenomenology, Mysticism, and the *Grammatica speculativa*“, pokušao jednu vrstu revalorizacije Hajdegerovog ranog spisa, stanje se nije mnogo promenilo. Hajdegerov habilitacioni rad i dalje tavori u senci njegovih kasnijih dela koja će mu doneti zasluženu slavu. Stojeći na razmeđi njegovih ranih prodora u područje filozofije i zrele faze mišljenja, ovo delo, u osnovi, predstavlja pravi početak Hajdegerove filozofije. Samim tim ono sadrži sve elemente njegovog filozofskog postupka i naznake onoga što će tek doći. Mada neće još poprimiti oblik metode destrukcije, Hajdegerova analiza jednog problema sholastičke filozofije neće predstavljati običan izlet u istoriju filozofije. Na primeru pokušaja prevrednovanja sholastičke tradicije, putem revizije usađenih shvatanja koja se tiču njenog formalizma, Hajdeger će demonstrirati svoj postupak pronalazanja novih prilaza filozofskim učenjima koje im ne pristupa sa lažnim osećanjem koje se gaji prema antikvarnim predmetima. Već u naslovu naknadno pripojenog uvoda rada, biće skrenuta pažnja na nužnost problemski orijentisanog pristupa povesti filozofije, što će biti podcrtano i jednim Hegelovim citatom da u stvarima filozofije ne vlada podela na prethodnike i sledbenike (Heidegger 1978: 193). Umesto predstave napretka, rezervisane za područje nauke, na planu povesti filozofije, prema Hajdegeru, može se govoriti jedino o stalnom traženju novih pristupa unutar jednog istog kruga filozofskih problema. Ovaj pristup povesti filozofije kao povesti problema, koji će iznedriti i promovisati novokantovska škola, Hajdeger će, međutim, ubrzo napustiti i izložiti kritici. Teškoće na koje će naići novokantovci u nastojanju da pomire razlike između sistematskog i povesnog pristupa istraživanju, ukazaće mu na neophodnost traženja izvornijeg prilaza povesno-filozofskim pitanjima.

Nedostatak osvešćenosti metodskog pristupa i nedovoljna doza odvažnosti i slobode potrebne da bi se krčio put u nova područja znanja, koji, za razliku od moderne misli, karakteriše kasnu sholastiku, neće, međutim, umanjiti Hajdegerovo uverenje da ova druga, uprkos ustaljenim verovanjima, u mnogim svojim aspektima pokazuje moderne crte. Ona će za Hajdegera predstavljati bogatu tradiciju sistemski uređenih temeljnih

pojmovna, koja pod svetlom novonastalih tendencija na polju logike ne samo da iznova oživljava, nego i pruža nove podsticaje. Osobnosti srednjovekovnog iskustva sveta lišenog negativnih uticaja savremene psihologije Hajdeger će iskoristiti kao argument protiv psihologizma, a u korist Huserlove fenomenologije, sa kojom će kasnosholastička misao, navodno, pokazati veliku srodnost. U sholastičkom pristupu, koji u analizi značenja ostaje kod deskriptivnog sadržaja, bez zapadanja u empirijsko genetička objašnjenja, on će videti sličnost sa Huserlovom metodom, kao što će u sholastičkoj psihologiji koja zadržava usmerenje ka predmetu, za razliku od moderne psihologije koja polazi od čoveka utonulog u svet čulnih utisaka, pronaći paralelu sa Huserlovim isticanjem intencionalnosti svesti.⁵

Hajdegerov habilitacioni spis ne bi valjalo, stoga, tumačiti kao okret ka sholastici, a pogotovo bi pogrešno bilo njegov afirmativni stav o sholastičkoj misli shvatiti kao posledicu oportunitizma jer je izbor teme rada diktirao konkurs za mesto profesora na katedri Katoličkog teološkog fakulteta. U prilog poslednjoj tezi lako bi se mogle navesti Hajdegerove potonje tvrdnje uperene protiv sholastičke logike, kako je, na primer, ova tradicionalna školska logika zadržala sadržaj izvornog filozofskog pitanja koje još bilo živo kod Platona i Aristotela, ali u otuđenoj i otvrdloj formi (Heidegger 1976: 13). Kasnije Hajdegerove izjave koje su se doticale sholastike retko će dosežati nivo stava, iznetog u habilitacionom spisu, o netačnosti tvrdnje da sholastička logika ne dopire dalje od silogističkog „sitničarenja“ i puke prepravke Aristotelove logike (Heidegger 1978: 202). Osvrt na sholastičku tradiciju Hajdegeru će poslužiti kao poligon za polemiku sa savremenim učenjima o logici, ali to ne baca senku na njegov povեսno-filozofski zahvat. Hajdegerovo naknadno priznanje da bez teološkog obrazovanja ne bi nikada dospeo na put filozofije moglo bi biti od koristi u analizi njegovog habilitacionog rada, ali njegov značaj, takođe, ne treba preneglašavati. Nije tajna da je u svom ranom periodu filozofskog formiranja Hajdeger u jednom trenutku bio privučen

⁵ Ne radi se o slučajnoj podudarnosti ako se ima na umu činjenica da je pojam intencionalnosti preuzet iz sholastičke tradicije i upravo zaslugom Huserlovog mentora Franca Brentana ponovo oživljen.

antimodernističkim strujama koje će za posledicu imati rađanje neosholastičke filozofije s početka prošlog veka i da će taj antimodernizam kasnije uticati na njegovu misao. Iako su srednjovekovna filozofija i teologija u zrenju večnih istina nudile zaklon od relativizma i subjektivizma modernih pravaca u filozofiji, već na samom početku Hajdeger će biti otvoren za dijalog sa modernom filozofskom misli čijoj privlačnoj sili ipak neće odoleti i naspram čije širine će mu uskost pogleda neosholastičkih shvatanja postati neprihvatljiva. I sama činjenica da će se pre opredeliti za mislioce kasne sholastike, poput Okama i Dunsu Skota, a ne za Tomu Akvinskog, govori u prilog tome.

Nešto čime moderna filozofija ne može da se pohvali, a bitna je odlika sholastičke filozofije, jeste da je ova neodvojiva od srednjovekovnog pogleda na svet u čijem središtu stoji tomistička postavka analogije bića (*analogia entis*), ideja da sva bića svoje postojanje duguju u meri u kojoj učestvuju u božanskom logosu. Budući mnogo više od školskog pojma, analogija je, prema Hajdegeru, pojmovni izraz „doživljajnog sveta srednjovekovnog čoveka, [...] određene forme unutarnjeg tubivstvovanja usidrenog u transcendentni praodnos duše ka bogu“ (Heidegger 1978: 409). U ovom odnosu čovek ne žrtvuje svoju individualnost, već je ona spojiva sa transcendentnošću boga, kao što su sholastika i mistika, za Hajdegera, samo dve strane srednjovekovnog pogleda na svet, od kojih ako jedna pretegne, nužno zapada u krajnost. Kao što misticizam može da zapadne u besciljni iracionalizam, filozofija, ukoliko je odeljena od života, kao racionalna tvorevina postaje besplodna i nemoćna (Heidegger 1978: 410). Upravo ova blizina realnom životu, kako će, inače, Hajdeger čitati Skotov pojam *haecceitas*, jeste ono što će njega, prema sopstvenom priznanju, privući Dunsu Skotu i u čemu će on prepoznati modernost njegove misli. Uslov da filozofija mora ostati bliska životu Hajdeger će primeniti i na rešenje odnosa gramatike i logike. On će uslovno zastupati odvajanje jezičkih struktura od njihovog logičkog sadržaja. Jasno je da sama reč ne poseduje intencionalan karakter, da u rečima kao takvim nema povezanosti i reda, i da su one ništa drugo do konglomerati lišeni značenja i smisla. Međutim, izuzme li se korist koja bi se mogla imati od uvida u njihovu heterogenu prirodu, oštro deljenje gramatičkih i logičkih struktura trebalo bi, prema

Hajdegeru, ukinuti jer pada u zaborav onog trenutka kada se „živi u saznanju“ (Heidegger 1978: 295).⁶ Za onoga ko živi u aktualnom govoru, sfera gramatike i sfera logike stapaju se u jednu, a strukture jezika, samim tim, gube svoj alogički karakter. Sledeći srednjovekovne gramatičare (modiste) koji su uspostavljali odnos slaganja između načina na koji stvari jesu (*modi essendi*), načina na koji mislimo o njima (*modi intelligendi*) i, konačno, načina na koji ove izražavamo u jeziku (*modi significandi*), Hajdeger će reći da „stvari stoje u mislima, a misli prijanjaju (‘haften’) uz reči i rečenice“ (Heidegger 1978: 295). Smisao i značenje time posredstvom jezičkih struktura bivaju izrazivi. Ipak, ostaje nerešeno pitanje kakva je priroda veze jezičke forme i logičkog sadržaja i do koje mere ove jezičke strukture bremenite smislom mogu biti uključene u logiku.

Pojava spekulativne gramatike označava prelomni trenutak kada gramatika, dotada smatrana samo veštinom, u kasnoj sholastici biva uzdignuta na nivo nezavisne teorijske nauke i stavljena u isti red sa matematikom, fizikom i metafizikom. Za razliku od Huserlovog isticanja potrebe odbrane filozofije od svake vrste psihologizma, koje će za rezultat imati ideju čiste gramatike, jačanje veze logike i gramatike u srednjovekovnoj filozofiji Dunska Skota imalo je za razlog rešenje problema adekvatnosti ljudskog jezika kao sredstva predstavljanja boga i njegovih predikata. Gramatiku i logiku su usled njihovog uzajamnog preplitanja u doba sholastike često delile samo nijanse (Jungen i Lohnstein 2007: 91). Iako će ova njihova bliskost ići naruku Hajdegerovom pokušaju da u sholastičkoj misli pronade argumente za Huserlovo učenje o značenju, on će, takođe, morati da opovrgne primedbu da postuliranje jedne logike jezika mora ujedno da znači da gramatička upotreba jezika treba da bude izvedena iz logičkih zakona.

⁶ Lask će jedno poglavlje svoje knjige „Logika filozofije i učenje o kategorijama“ nasloviti „Život i saznavanje“. Dok će nasuprot neposrednom doživljavanju onog „logički nagog“, „saznavanje“ tumačiti kao doživljavanje (‘Erleben’) logičke forme, on će, očigledno imajući na umu Huserlov pojam kategorijalnog zora, pod „životom“ razumevati svako nereflektovano doživljavanje, uključujući doživljavanje onog nečulnog, „kao nečega predteorijskog“. Up. E. Lask, „Gesammelte Schriften“, Bd. 2, str. 191.

Shodno tome Hajdeger će istaći kako *modi significandi* Dunska Skota ne reprodukuju, odnosno, ne preslikavaju kategorije realne stvarnosti, već samo da odande „vode poreklo“ (Heidegger 1978: 339, 314-315). Zato je prvi deo Hajdegerovog habilitacionog rada, posvećen učenju o kategorijama, trebalo da u vidu jedne podstrukture pruži uporište za drugi, učenje o značenju.

U rešavanju problema nastalih Kantovim podastiranjem Aristotelovih kategorija tabeli sudova, putem proširenja teorije o kategorijama izvan granica tradicionalne logike, Hajdeger će naročito ceniti doprinose Vindelbanda i Laska, kao i Locea, čije će delo pripremiti pojavu novokantovstva. Od posebnog značaja biće Vindelbandovo uvođenje refleksivnih kategorija, kao i Laskov pokušaj zasnivanja jedinstveno shvaćene logike čija bi se primena proširila na područje svega znanoga. Kantovim preuzimanjem Aristotelovih kategorija i njihovim smeštanjem u okvir transcendentalne logike, prema Lasku, u drugi plan biće potisnuto sve ono formalno i refleksivno i samim tim neće biti obuhvaćena celina kategorija, već će one biti ograničene samo na jedan određeni domen, sferu čulnog iskustva. Čuvajući se, na drugoj strani, da ne upadne u zamku hegelovskog panlogizma, poštujući izvornu heterogenost sfera predmetnosti, Laskovo rešenje za vraćanje ugleda logike sastojće se u jednoj „panarhiji logosa“. Na tragu Vindelbandovog i Rikertovog razdvajanja sfera istorijskih i prirodnih nauka koje je za cilj imalo zaštitu svojstvenosti istorijskih fenomena od njihovog zastiranja i izobličavanja od strane prirodnih nauka, Lask će, u želji da izbegne apsorpciju ateorijskog materijala od strane onog logičkog, zastupati njihovo strogo razdvajanje i umesto prožimanja, logičkoj formi dodeliti samo ulogu „legitimisanja“ sadržaja (njegovog „žigosanja“ ili „posvećenja“) (Lask 1923: 70). Nemogućnost da forma prožme sadržaj zbog njegove iracionalnosti, već samo da ga „zaogrne“, biće kod Laska kompenzovana redefinisanjem odnosa logičke forme i njenog sadržaja. Princip materijalne određenosti forme, činjenicu da forma ne vršeći nikakvu vrstu promene na materijalu predstavlja samo „način stajanja“ (‘Bewandtnis’) ili momenat jasnosti (‘Klarheitsmoment’) predmeta, prihvatitće i Hajdeger i pozvati se na njega u drugom delu svog

habilitacionog rada posvećenog učenju o značenju, kao i u njegovom zaključku.

Kao glavni zadatak prvog dela posvećenog učenju o kategorijama Hajdeger će zato postaviti „razgraničenje različitih područja predmetnosti na oblasti koje su kategorijalno nesvodive jedna na drugu“ (Heidegger 1978: 400). Svaki od ovih domena imao bi svoju logiku i svoju vodeću regionalnu kategoriju, što bi dovelo do potrebe za jednom „logikom logike“ u kojoj bi neizostavno mesto našle refleksivne kategorije. Uprkos ulozi surogata konstitutivnih kategorija, refleksivne kategorije će posebnu pažnju zaslužiti u okviru Hajdegerovog razmatranja fenomena univokacije, analogije i ekvivokacije unutar drugog dela habilitacionog rada posvećenog učenju o značenju. Ova srednjovekovna problematika, nastala kao rezultat sholastičke egzegeze Aristotelovih logičkih spisa i želje da se antička filozofija pomiri sa zahtevima vere, Hajdegeru će biti poznata još iz Brentanovog ranog spisa „O raznim značenjima bivstvujućeg prema Aristotelu“.⁷ Njeno povezivanje sa savremenim filozofskim teorijama od strane Hajdegera imaće na umu prvenstveno njen mogući doprinos na polju novih učenja. Preovlađujuća uloga koju kategorije identiteta i diferencije igraju kod fenomena univokacije, ekvivokacije i analogije, Hajdegeru će samo ukazati na paralelnu prirodu refleksivnih kategorija i ovih načina funkcionisanja izraza. Osobina refleksivnih kategorija da su „stvorene kroz subjektivitet“, tako će, prema Hajdegeru, na strani pomenutih fenomena univokacije, ekvivokacije i analogije, odgovarati njihovom „poreklu iz upotrebe izraza u živom mišljenju i saznavanju“ (Heidegger 1978: 335). S druge strane, nearbitrarnost primene i važenja refleksivnih kategorija, koja će kod Laska biti osigurana time što će i one, kao konstitutivne kategorije, na

⁷ Na tragu Aristotelove tvrdnje da se bivstvujuće kazuje mnogostruko, Brentano će pokušati da dokaže utemeljenost Aristotelove podele kategorija po uzoru na Adolfa Trendelenburga koji će kao potvrdu zasnovanosti kategorija uzeti njihovo gramatičko poreklo. Mada neće negirati ulogu gramatike kao niti vodilje u Aristotelovom određenju kategorija, Brentanu će se Trendelenburgovo pozivanje na slaganje kategorija sa jezičkim formama kao garanta valjanosti njihove podele činiti nedovoljnim. Up. F. Brentano, „Von der mannigfachen Bedeutung des Seiendes nach Aristoteles“, str. 194.

kojima će parazitirati, biti određene materijalom, s tim da će se u njihovom slučaju raditi o sadržaju „izbledelom“ do nivoa bivanja prostim sadržajem, na strani pomenutih načina funkcionisanja izraza imaće pandan u njihovoj ukotvljenosti u objektivnoj konstelaciji jezičkih izraza, njihovih značenja i pravaca ispunjenja (Heidegger 1978: 335-336). Unutar ove celine, u kojoj pomenuti fenomeni univokacije, ekvivokacije i analogije čine moguće veze inicirane od strane subjektiviteta, „očituje se u živom govoru i iskazu osobena *pokretljivost*⁸ značenja i njegovog ispunjenja nasuprot singularnom realitetu réči“ (Heidegger 1978: 336).

OKRET KA METAFIZICI

Period između odbrane habilitacionog rada i njegovog objavljivanja obeležice iznenadna promena kursa Hajdegerove filozofije. Njeno oslobađanje od formalnih stega pratiće zaokret u mišljenju koji će biti glavni razlog postojeće napetosti između naknadno pripojenog zaključka rada i njegovog glavnog dēla. Stavljani pod lupu metafizike, logički problemi su se sada morali razmatrati na širem planu povese stvarnosti. Ukoliko, prema Hajdegeru, ostanemo zarobljeni unutar suženih šematskih okvira tabela kategorija, bićemo uskraćeni za „obilje oblikovnih pravaca živoga duha“, osuđeni na teorijsko „sricanje“ stvarnosti putem „provizornog sažimanja nabacane celine svega znanoga“ (Heidegger 1978: 406). Pored još izraženije potrebe da se na jednom mestu pomire zahtevi neosholastike, neokantovstva i fenomenologije, novina zaključka rada sastojaće se u tome što će ovom spisku sada biti pridodata i filozofija života. Njeno sve dominantnije prisustvo, pored fenomenologije, na drugoj strani pratiće postepeno opadanje uticaja novokantovstva, što će se pogotovo odnositi na njegovo jugozapadno krilo koje će izgubiti svoja dva

⁸ Vindelband će govoriti o „slobodnoj pokretljivosti“ (‘freie Beweglichkeit’) koja vlada između svesti koja uspostavlja odnose i predstava koje obrazuju njen sadržaj. Up. W. Windelband, „Vom System der Kategorien“, str. 47. Na sličan način će i Bergson u „Štvaralačkoj evoluciji“, koja će se u nemačkom prevodu pojaviti 1912. godine, kao glavnu karakteristiku znakova ljudskog jezika umesto njihove opštosti istaći njihovu pokretljivost. Up. H. Bergson, „Schöpferische Entwicklung“, str. 163.

predstavnik, Vilhelma Vindelbanda i Emila Laska. Odlazak Rikerta u Hajdelberg radi preuzimanja Vindelbandove katedre i dolazak Huserla u Frajburg kao njegovog naslednika predstavljaće simboličan čin silaska novokantovstva sa filozofske scene. U vreme objavljivanja habilitacionog rada Hajdegera će, međutim, sa novokantovstvom još uvek vezivati dovoljno čvrste veze. Poseban odnos Hajdeger će gajiti prema Laskovoj filozofiji čiji će jedan deo terminologije usvojiti. S obzirom na navodnu srodnost Laskove filozofske pozicije i kasnoscholastičke misli Dunska Skota, pojedini izrazi naći će mesta i u Hajdegerovoj interpretaciji srednjovekovnog pogleda na svet. Hajdeger tako govori o apsolutnoj predanosti ('Hingabe') srednjovekovnog čoveka, o njegovoj „sklonosti da se preda u ruke materiji takvoj kakva jeste“ (Heidegger 1978: 198). Ovaj pojam Lask će uvesti još u svom predavanju „Postoji li 'primat praktičkog uma' u logici?“. Na tragu Huserlove kritike psihologizma Lask će u želji da očuva objektivni status logičkih zakona izložiti kritici Rikertov normativno obojeni pojam „trebanja“ ('Sollen') koji će kao subjektivni korelat objektivnog važenja sadržati primese psihologizma i protivstaviti mu etički neutralan pojam predanosti kao „minimuma subjektivnog smisla“ (Lask 1991: 114). Dok će u njegovoj „Logici filozofije“ ovaj idealno postulirani oblik pasivne predanosti kao oblika filozofskog saznanja nečulnog materijala stajati nasuprot pojmu doživljavanja, u „Učenju o sudu“ će pod predanošću biti shvaćen jedinstveni pojam izvornog saznanja koji prethodi svakom obliku saznanja zasnovanom na sudu. Laskov „logički misticizam“ biće jedan od glavnih krivaca za Hajdegerovo obnovljeno zanimanje za mističku tradiciju koje će po prvi put postati evidentno u zaključku habilitacionog rada.

U zaključku rada, međutim, Hajdeger će napraviti jasan otklon od Laskove ideje panarhije logosa. Dok će za njega u glavnom delu rada nedostatak filozofije Dunska Skota, pored njene sputanosti tradicijom, ležati u ostajanju na metalogičkom stanovištu (Heidegger 1978: 384), sada će on zahtevati da se logički problemi moraju sagledati u njihovom „translogičkom“ kontekstu (Heidegger 1978: 405). Kako će sada Hajdeger tvrditi, Laskova objektivna logika ostaće osuđena na jednostrano proučavanje strukture smisla, budući da će joj nedostajati jedan metafizički plan. Smeštanjem problema kategorija unutar razmatranja problematike

suda i subjekta, što će Hajdeger označiti jednim od osnovnih zadataka učenja o kategorijama, ujedno će biti negiran sekundarni značaj Laskovog pojma suda kao razlaganja izvornog jedinstva predmetnog prauzora. Prema jednom Hajdegerovom pismu upućenom Rikertu, upravo će Rikertovo davanje prednosti „subjektivnom putu“ biti zaslužno za njegovo sopstveno udaljavanje od Laska (Heidegger i Rickert 2002: 48).⁹ Treće potpuno prerađeno i prošireno izdanje Rikertovog „Predmeta saznanja“, objavljeno u periodu između Hajdegerove odbrane habilitacionog rada i njegovog objavljivanja, sadržaće odgovor na Laskovu kritiku iznesenu u „Učenju o sudu“. Nasuprot Laskovom viđenju da svaki odnos prema subjektu remeti i podriva region predmeta, Rikert će zastupati stav da bi se uklanjanje pojma subjekta iz oblasti logičkoga moglo samo privremeno i „veštački“, a nikada konačno i stvarno sprovesti, jer bi u suprotnom vodilo u „dogmatički“ ontologizam i saznanje predmeta učinilo gotovo nerazumljivim (Rickert 1915: 288, 289). Pretpostavi li se da subjekt koji sudi dostavlja samo krivotvoreno saznanje, prema Rikertu, izrasta neizbežno pitanje o teorijskoj opravdanosti i zasnovanosti jednog saznanja koje nema formu suda.

Uprkos mogućem značaju koji će imati za Hajdegera, Rikertova kritika Laska ne nudi objašnjenje za Hajdegerov nagli okret ka metafizici u zaključku rada. Štaviše, radikalni prilaz strukturalnim problemima logike dovešće Laska, prema rečima Hajdegera, na sam prag metafizičke problematike (Heidegger 1978: 406). Povod za Hajdegerovo probuđeno zanimanje za metafiziku, koje će potvrditi i uvodni deo probnog predavanja „Pojam vremena u povesnoj nauci“, u kome će on govoriti o „metafizičkom porivu“ i „tendenciji ka metafizici“ (Heidegger 1978: 415), neće ležati samo u njegovoj privrženosti neosholastičkim korenima. Znatno pre njega, isti poziv za okretanje metafizici uputiće Vindelband u svom uvodu za nemačko izdanje Bergsonove „Materije i pamćenja“ iz 1908. godine (Bergson 1908: III). Vindelbandovo pozno vraćanje metafizici imaće za cilj jedno filozofsko učenje o pogledu na svet, u kom ključu bi se mogao tumačiti i Hajdegerov stav iz zaključnog poglavlja, da filozofija ne

⁹ Ne bi trebalo isključiti ni moguću ulogu Huserlovog transcendentnog okreta u „Idejama“ u približavanju Hajdegera Rikertovoj poziciji i ujedno udaljavanje od Laska.

može dugo opstati bez pomoći metafizike kao njene „istinske optike“ (Heidegger 1978: 406). Zahtev da se filozofija učini istinskim pogledom na svet u Hajdegerovom slučaju podrazumevaće ništa više do insistiranje da fragmentarni karakter svake teorije udaljene od života ustupi mesto bogatstvu „živog duha“. U svojoj prepisci sa Rikertom Hajdeger će sada izjaviti da čista logika u liku jednog ekstrema predstavlja „pokriveno nasilje nad živim duhom“, jer „filozofiji uskraćuje vezu sa temeljnim strujanjima ličnog života i bogatstvom kulture i duha“ (Heidegger i Rickert 2002: 38). Odbrana od svake vrste psihologizma zapašće, prema Hajdegeru, u drugu krajnost, u jednu oblast gde sva logika biva ugušena (Heidegger i Rickert 2002: 34). Posebno će biti značajna Hajdegerova tvrdnja da se oslanjanjem jedino na čistu logiku, bez pomoći metafizike, ne može rešiti problem negacije (Heidegger i Rickert 2002: 25). Da će Hajdegerovo interesovanje za gramatičke granične fenomene suda biti i dalje živo, potvrdiće i njegovo predavanje „Pitanje i sud“ dato u okviru Rikertovog seminara posvećenog Locevoj „Logici“.

ZAKLJUČAK

Ono što je bilo samo nagovešteno u Hajdegerovom habilitacionom spisu, a tiče se njegovog razmatranja odnosa logike i jezika, već u prvim frajburškim predavanjima postaće očito – Hajdegerov stav preokrenuće se znatno na štetu logike. Odustavši od postavke jedne „čiste logike“, čije je utemeljenje zagovarao u svom predratnom doktoratu „Učenje o sudu u psihologizmu“ (Heidegger 1978: 186), on će već u predavanju „Ideja filozofije i problem pogleda na svet“ iz 1919. godine filozofiji Paula Natorpa prebaciti navodnu apsolutizaciju i univerzalizaciju logičkog koja nije viđena još od Hegelovih dana (Heidegger 1999: 108). Analiza pojma λόγος-a, preduzeta od strane Hajdegera u okviru njegovih predavanja posvećenih Aristotelovoj filozofiji početkom dvadesetih godina, predstavljaće, u stvari, njegov pokušaj destrukcije logike. Hajdeger će λόγος prevesti kao govor (‘Rede’). Uprkos njegovoj prethodnoj napomeni kako Grci nisu imali reč za jezik, time što će λόγος-u pripisati značenje

žive reči i dovesti ga u blizinu jezika,¹⁰ Hajdeger će pokušati da ukine granicu između logike i jezika, i da istovremeno tradicionalnoj logici izmakne tlo pod nogama.

I u kasnijim predavanjima gramatika će biti predmet Hajdegerovih razmatranja, samo što će sada njena uloga biti razmatrana isključivo iz ugla pojma jezika. Pod svetlom novih uvida Hajdeger će zastupati stav kako se na niti vodilji λόγος-a shvaćenog kao iskaza govor još kod Grkâ sveo na teorijsko razmatranje, što je preko učenja o kategorijama u konačnom vodilo zasnivanju tradicionalne logike, kao i tome da gramatika bude pretvorena u nauku o jeziku. U predavanju „Pojam vremena“ iz 1924. godine Hajdeger će zato pledirati za vraćanje tradicionalne gramatike njenim osnovama (Heidegger 2004: 74-75). Budući da su gramatičke kategorije skrojene prema meri logike, mora se, po Hajdegeru, zaći iza njih ne bi li se omogućio pristup fenomenima i bivstvjuće zahvatilo u svom bivstvovanju. Dok će u svom habilitacionom radu naglašavati kako Skotovo jačanje veze logike i gramatike nije imalo za cilj da ovu drugu ugradi u logiku, već samo da razume logičke strukture značenja, on će u „Bivstvovanju i vremenu“ zagovarati „oslobađanje“ gramatike od logike (Heidegger 1985: 188).

Hajdegerov pokušaj da istrgne gramatiku iz zagrljaja logike biće kratkog daha, najviše iz razloga što će počivati na pretpostavci jedne hermeneutičke logike. Kao transcendentalno postavljanje pitanja, hermeneutika će, međutim, stupanjem Hajdegerovog mišljenja u područje povesti bivstvovanja, izgubiti svoje utemeljenje. Već u predavanju „Temeljni problemi fenomenologije“ iz letnjeg semestra 1927. godine, iste godine kada će Hajdeger objaviti svoje glavno delo, o njoj više neće biti pomena. Uvirući u razmatranje o suštini jezika, hermeneutika će polako napuštati scenu i prepuštati je temi jezika. Zajedno sa hermeneutikom biće odbačeni i planovi za izgradnju jedne izvorne logike, što će sâm govor o utemeljenju gramatike učiniti izlišnim. Samo dve godine nakon „Bivstvovanja i vremena“, neophodnost oslobađanja gramatike od prevlasti

¹⁰ Još u predavanju posvećenom Platonovom „Sofistu“ iz 1924. godine Hajdeger će pored reči „jezik“ (‘Sprache’) stavljati u zagradi reč λόγος. Up. M. Heidegger, „Platon: Sophistes“, str. 17.

logike ustupiće mesto potrebi oslobađanja jezika iz okova logike i gramatike (Heidegger 1983: 498). Prema Hajdegerovom tumačenju, logičko-gramatička predstava jezika odrediće bitno sudbinu jezika utrevši put otuđenju njegove suštine. Nasuprot ovoj dominantnoj struji ograničenog domašaja, uzor svakom razmatranju suštine jezika postaće pesništvo, kao izvorni i autentični vid javljanja jezika pred kojim svaka gramatička analiza neminovno zatajava.

U predavanju „Uvod u metafiziku“ iz 1935. godine sâm pojam logike Hajdegeru će se učiniti problematičnim. Iz tog razloga ju je ubuduće trebalo pisati pod znacima navoda. Slična sudbina zadesiće i gramatiku prema kojoj će Hajdeger biti pogotovo oštar:

Upravo tamo gde oživljava neki izvorni odnos prema jeziku, oseća se ono što je kod tih gramatičkih formi kao pukih mehanizama mrtvo. Jezik i razmatranje jezika sputali su se u tim krutim formama kao u nekoj mreži od čelika. Ti formalni pojmovi i gramatički nazivi postaju za nas, u pustom i duha lišenom izučavanju jezika u školi, prazne, sasvim nerazumljive i nerazumljive ljuške (Hajdeger 1997: 53-54).

LITERATURA

- Bergson, Henri (1912), *Schöpferische Entwicklung*, prevela G. Kantorowicz, Jena: Eugen Diderichs.
- Bergson, Henri (1978), *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*, preveo F. Pašić, Beograd: Mladost.
- Brentano, Franz (1862), *Von der mannigfachen Bedeutung des Seiendes nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung.
- Caputo, John D. (1974), „Phenomenology, Mysticism and the „Gramatica [sic] Speculativa“, A Study of Heidegger's „Habilitationsschrift“,“ *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 5, No. 2: 101-117.
- Frege, Gottlob (1993), *Begriffsschrift und andere Aufsätze. Mit E. Husserls und H. Scholz Anmerkungen*, 2. Aufl., I. Angelelli, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms.
- Hajdeger, Martin (1997), *Uvod u metafiziku*, preveo V. Đaković, Vrnjačka Banja: Eidos.
- Hajdeger, Martin (1998), „Moj put u fenomenologiju“, u: *O stvari mišljenja*, preveo B. Zec, Beograd: Plato, str. 79-88.
- Hajdeger, Martin (2007), *Na putu k jeziku*, preveo B. Zec, Beograd: Fedon.

-
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987), *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, preveo V. D. Sonnenfeld, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Heidegger, Martin (1976), *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, W. Biemel (Hg.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1978), *Frühe Schriften*, GA 01, F.-W. von Herrmann(Hg.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, F.-W. von Herrmann (Hg.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1985), *Bitak i vrijeme*, preveo H. Šarinić, Zagreb: Naprijed.
- Heidegger, Martin (1992), *Platon: Sophistes*, GA 19, I. Schüßler (Hg.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1994), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns (Hgs.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1999), *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, B. Heimbüchel (Hg.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2004), *Der Begriff der Zeit*, GA 64, F.-W. von Herrmann (Hg.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2006), *Temeljni problemi fenomenologije*, preveo Ž. Pavić, Zagreb: Demetra.
- Heidegger, Martin i Heinrich Rickert (2002), *Briefe 1912 bis 1933*, A. Denker (Hg.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund (1970), *Philosophie der Arithmetik: Mit Ergänzenden Texten (1890–1901)*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (2005), *Logička istraživanja. Sv. 2; 3, Istraživanja o fenomenologiji i teoriji spoznaje*, preveo Ž. Pavić, Zagreb: Naklada Breza.
- Jungen, Oliver i Horst Lohnstein (2007), *Geschichte der Grammatiktheorie von Dionysios Thrax bis Noam Chomsky*, München: Wilhelm Fink.
- Lask, Emil (1923), *Gesammelte Schriften, Bd. II*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Lask, Emil (1991), „Postoji li „primat praktičkog uma“ u logici?“, u: *Filozofija prava i kraći spisi*, preveo D. Basta, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, str. 109-119.
- Rickert, Heinrich (1915), *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 3. Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- Steinthal, Heymann (1881), *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, Berlin: Harrwitz und Gossmann.
- Windelband, Wilhelm (1900), „Vom System der Kategorien“, u: *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstage*, Tübingen, Freiburg I. B., Leipzig: Mohr, str. 41-58.
- Windelband, Wilhelm (1912), „Logik“, u: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, 2. Aufl., W. Windelband (Hg.), Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, str. 183-207.

BOJAN SRETOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE PLACE OF *GRAMMATICA SPECULATIVA* IN HEIDEGGER'S EARLY PHILOSOPHY

Abstract: Heidegger's often neglected early work on logic bears traces of what would become his later philosophy's turn to language. Following Husserl's claim in "Logical Investigations" that the existence of a priori laws which determine the possible forms of meaning speaks to the old idea of a universal grammar, Heidegger offered a phenomenological reading of Duns Scotus' *De modis significandi*. In addition to phenomenology as the dominant strain, Heidegger in his habilitation work attempted to bring together neo-Scholasticism, neo-Kantism and the philosophy of life. The neo-Kantian preoccupation with the problem of fringe phenomena, such as the impersonal sentence, the question and negative judgment, was of particular significance for Heidegger. While Husserl's idea of pure grammar took precedent over Lask's metagrammatical theory of predication, Lask's presence in Heidegger's early work was immense. His examination of the role of reflexive categories drew Heidegger's attention to the hidden structures in living language upon which philosophical discourse must draw.

Keywords: Heidegger, Grammatica speculativa, Husserl, Lask, logic

Primljeno: 9.7.2020.

Prihvaćeno: 1.9.2020.

Arhe XVII, 34/2020
UDK 81:1 Wittgenstein L.
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.34.159-178>
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

MILAN VUKADINOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

VITGENŠTAJNOVA FILOZOFIJA JEZIKA KAO TERAPEUTSKA „FARMAKOLOGIJA DETOKSIKACIJE“

Sažetak: U osvit stogodišnjice Vitgenštajnovog proslavljenog literarno-filozofskog debija, svet ponovo izgleda dubinski zaokupiran medicinskim problemima od planetarnog značaja: terapijska uloga *Tractatus*-a (sugerisana i „novovitgenštajnovskim“ interpretacijama) bila je ipak pretežno usmerena ka pročišćavanju ljudskog jezika kroz „ascendenciju“ od logičkog do mističkog sagledavanja iskustva – dok je njena funkcija u naknadnim spisima prenesena na ekstenzivniji proces „detoksikacije“ samog ljudskog života, upravo od nataloženih teorijskih „nus-efekata“ okcidentalnog „*pharmakon*-a“ u obličju filozofije. Nakon temeljnijeg izlaganja centralnih pojmova, kako iz „rane“, tako i „pозne“ faze Vitgenštajnovе (anti-)filozofije, fokus će biti pomenen ka potencijalnom tumačenju koje bi moglo komplementirati vitgenštajnovsku „farmakologiju detoksikacije“ s pozitivnijom vizijom teorije – a koja bi naspram pouzdanja u „samo-regulišuću“ moć neprozirnih „formi života“ isticala „samo-transcendirajući“ kapacitet refleksivnog jezika, upravo kao egzemplarnog modusa ospoljavanja ljudske životne dinamike u punom obimu njene kompleksnosti i kreativnosti.

Ključne reči: Vitgenštajn, formalna logika, filozofija običnog jezika, terapijska, *pharmakon*

¹ E-mail adresa autora: vukadinovic.milan838@gmail.com

UVOD

Ludvig Vitgenštajn važi za jednog od kulturnih filozofskih ekscentrika dvadesetog veka – naročito od perioda kad je njegov imidž zaštitnog lica analitičke filozofije preovlađujuće u anglofonim sredinama (u čemu su za osobit podsticaj zaslužni i proponenti „Bečkog kruga“), višestruko ovenčan sukcesivnim talasima recepcije centralnih ideja kroz humanističke tokove rasprostranjene na nemačkom i francuskom govornom području. Tokom idiličnog odrastanja ovaj svestrani um imao je prilike da se upozna sa brojnim imenima kulturnog i intelektualnog života Beča koje su obeležile *la belle époque* (među posetiocima njegovog doma bili su npr. Oskar Kokoška, Johanes Brams i Sigmund Frojd), a inspiraciju za rad na filozofiji nalazio je naročito u smelim karakterološkim ekskursima autora kao što su Oto Vajninger i Lav Tolstoj. Značajan utisak na Vitgenštajna u ranom periodu ostavila je filozofija Artura Šopenhauera, koja mu je podstakla interesovanje za probleme solipsizma, statusa etike i odnosa volje i sveta, dok su presudni uticaji koje su ostvarili Gotlob Ferge i Bertrand Rasel usmerili njegova istraživanja u pravcu formalne logike i analize jezika.

Uprkos tome što je problem periodizacije Vitgenštajnovne filozofije sve do danas ostao predmet aktivne polemike unutar stručne akademske zajednice (budući da se na njemu često prelamaju i dalekosežnije razlike u interpretativnim pristupima), ipak se čini da je standardna distinkcija na „ranu“ i „poznu“ fazu nesumnjivo heuristički instruktivna bar utoliko što može rasvetliti dve različite etape savremeničkih obrada njene tematike, koje su potekle sa katedri na Kembridžu i Oksfordu. Ranu fazu njegove filozofije obeležilo je delo *Tractatus Logico-Philosophicus (Logičko-filozofski traktat)*² koje je

² U toku života Vitgenštajn je osim te knjige objavio samo jedan članak, jednu recenziju i jedan rečnik za decu, dok su sva ostala dela kasnije priređivana od strane njegovih saradnika. „Projektantski duh“ rigoroznog filozofa i nesuđenog mehaničkog inženjera, takođe je ostavio svojevrsni intelektualni amanet u vidu minucioznog plana modernističkog zdanja porodične kuće izgrađene u rodnom gradu, kao materijalizovanog svedočanstva njegovoj privrženosti načelima sofisticirane jednostavnosti, svedenosti oblika, preciznih detalja i harmoničnih

imalo temeljne efekte na formalnu logiku i analizu idealnog jezika u periodu između 1910-ih i 1930-ih godina, kako putem razrađivanja Raselove paradigme logičkog atomizma, tako i repozicioniranja koncepcija logičke sintakse Rudolfa Karnapa i drugih logičkih pozitivista (ali i „Berlinskog kruga“ logičkih empiričara). Reprezentativnim za poznu fazu Vitgenštajnovе filozofije smatraju se *Filozofska istraživanja*, kojim je pružen važan doprinos procvatu filozofije običnog jezika u periodu između 1930-ih i 1970-ih godina, uz bitne podsticaje teorije govornih činova Džona L. Ostina, filozofiji duha Gilberta Rajla, pravnom pozitivizmu Herberta L. A. Harta i drugim renomiranim doktrinama.

Iako je Vitgenštajnov status u okviru analitičke filozofije od 1980-ih godina do danas ostao na respektabilnom nivou ne samo zahvaljujući vrlo perzistentnoj bazi sledbenika, već i originalnim reformulacijama njegovih teza od strane modalnih logičara kao što je Sol Kripke, vremenom se interesovanje za njegovom filozofijom povećavalo i u intelektualnim sredinama koje neguju različite stilove razmišljanja. Prijem njegovih „virtuoznih misaonih performansa“ na pariskoj filozofskoj sceni imao je epohalne odjeke u slučaju koncepta jezičke igre, koji je u analitici „postmodernog stanja“ metodički aplicirao Žan-Fransoa Liotar, a spiralno laviranje Vitgenštajnovе argumentacije u „cik-cak“ maniru, tipičnom za poznu fazu, identifikovano je i kao prototip modela dekonstrukcije, koji je afirmisao Žak Derida. Snažan „umetnički dojam“ kojim odišu ti kolaži lucidnih sentenci i poetski imaginativnih momenata, kao i mistički patos koji egzaltira njegovo mišljenje u ranoj fazi,³ učinili su Vitgenštajna znamenitom figurom na različitim kulturnim poljima, pa

porporcija – njegov potonji uvid o nespojivosti otelotvorene vizije elegantne minimalističke funkcionalnosti sa kreiranjem ambijenta iskonske životne ugodnosti, mogao bi alegorizovati i analogne motive naknadnog „filozofskog obrta“.

³ Dok se Vitgenštajnova sklonost izražavanju kroz lapidarne „aforističke“ opaske pripisuje uticaju Karla Krausa, impuls ka moralnoj perfekciji, asketskoj disciplini i religioznoj perspektivi otkriva pečat Fjodora Dostojevskog – koji je utisnut zajedno sa preobražavajućim iskustvima egzistencijalnih rizika tokom Prvog svetskog rata. Preokretu Vitgenštajnovе filozofije u poznoj fazi značajno su doprinele neformalne diskusije na Kembridžu vođene u okviru tzv. „kafeterijske grupe“, koju su još činili Frenk P. Remzi, Pjero Srafa i Džon Mejnard Kejns.

ga tako Teri Iglton naziva filozofom „pesnika i kompozitora, dramaturga i romanopisaca“.

Kada se istorijski bilans Vitgenštajnovе filozofije samerava u svetlu fenomena koji je Ričard Rorti označio izrazom „jezički obrt“, naročito izlazi na pozitivan glas njena uloga za izdanke druge generacije „Frankfurtske škole“, kao što su Karl-Oto Apel i Jirgen Habermas, čijim naporima je otvoren imponozantan spektar mogućnosti za komunikaciju između različitih filozofskih tradicija, interdisciplinarnu kolaboraciju i afirmaciju filozofije u javnom diskursu: u tom kontekstu, Vitgenštajn se shvata kao jedan od glavnih inicijatora šireg procesa koji je Apel označio izrazom „hermeneutičko-jezičko-pragmatički obrt“ filozofije dvadesetog veka.⁴ Nakon opsežnijeg pretresa „periodnog sistema elemenata“ njegovog filozofskog pojmovnika, fokus će biti izmešten u smeru mogućeg tumačenja Vitgenštajna „s njim protiv njega samog“ *vis-à-vis* terapeutske uloge filozofije – sa argumentima u prilog pozitivne valorizacije teorije.

ANALIZA IDEALNOG JEZIKA I MISTIKA NEIZRECIVOG

Od kada je Vitgenštajnov *Tractatus* posle više neuspelih pokušaja napokon objavljen, interpretativne kontroverze nisu prestajale da prate to delo uprkos tom što je u profesionalnim filozofskim krugovima ono nesumnjivo steklo zavidan nivo reputacije. Studiozne polemike o tome da li bi tumačenju datog teksta bilo primerenije pristupiti iz realističkog ili etičkog ugla, vremenom su proširene u smeru pitanja kako bi ga trebalo vrednovati s obzirom na odlučni „antidogmatizam“ iz pozne faze.

Specifičnost tog kapitalnog opusa ogleđa se već u samoj formi izlaganja. Naime, *Tractatus* je sačinjen od sedam stavova koji glase:

1. Svet je sve što je slučaj.
2. Ono što je slučaj, činjenica, jeste postojanje stanja stvari.
3. Logička slika činjenica je misao.

⁴ Videti: Apel, Karl-Otto, *Towards a Transcendental Semiotic*, Atlantic Highlands, New Jersey, 1994. str. 238.

4. Misao je smislen stav.
5. Stav je istinosna funkcija elementarnih stavova.
(Elementarni stav je istinosna funkcija samog sebe.)
6. Opšta forma istinosne funkcije je $[p, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$.
To je opšta forma stava.
7. O čemu se ne može govoriti, o tome se mora ćutati.

Osim poslednjeg stava, svi drugi su dalje precizirani i elaborirani kroz podstavove, koji su numerisani tako da im svakim decimalnim mestom postepeno opada logička težina.⁵

Vitgenštajn polazi od teze da svet nije celokupnost stvari, već celokupnost činjenica koje određuju šta jeste i šta nije slučaj, pa se može reći i da je „svet u logičkom prostoru izdvojen na činjenice“. Pritom treba razlikovati tzv. „atomske činjenice“ ili „stanja stvari“, (*Sachverhalt*), koja u sebi ne sadrže druge činjenice, od šire kategorije činjenica (*Tatsache*) koje u sebi mogu obuhvatati niz drugih (samo u svrhu ilustracije, mogli bismo reći da bi stav „Sokrat je mudar“ bio i *Sachverhalt* i *Tatsache*, dok bi stav „Sokrat je mudar Atinjanin“ bio samo *Tatsache*).⁶

Stanje stvari, dakle, ne sadrži nijednu drugu činjenicu, već predstavlja vezu predmeta (odnosno vezu tzv. „stvari“), shvaćenih u smislu logički ultimativnih konstituenata stvarnosti, koji ne moraju imati korelate u empirijskim objektima, pošto njih zahteva logička nužnost same teorije – slično elektronima u fizici. Čak i kad bi svet bio beskonačno kompleksan i kad bi svaka činjenica sadržala beskonačan broj stanja stvari, a svako od stanja stvari sadržalo beskonačan broj predmeta, morali bi postojati i predmeti i stanja stvari,⁷ pošto se tvrđenje činjenice logički svodi na tvrđenje veze njenih konstituenata. Iz tog razloga svet ne bi mogao biti u potpunosti opisan prostim navođenjem svih predmeta (tj. stvari) koji postoje u njemu, već jedino navođenjem svih stanja stvari (tj. atomskih činjenica) koje ti predmeti konstituišu kroz

⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, London, 1922. str. 25.

⁶ Russell, Bertrand, *Introduction*, u: Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, London, 1922. str 7-19 ovde: str. 10.

⁷ TLP, 4.2211

uzajamne veze (a time bi automatski bila jasno određena i sva nepostojeća stanja stvari).

Predmeti su po prirodi prosti jer čine „supstanciju sveta“, koja postoji nezavisno od onoga što je slučaj i koja jedino može odrediti formu sveta kao zbir svih logičkih mogućnosti bivanja predmeta u stanjima stvari, ali ne može odrediti materijalna svojstva sveta, jer njih čini tek veza, tj. struktura ili konfiguracija predmeta u stanjima stvari.⁸ Svaki predmet se može zamisliti samo kao lociran u logičkom prostoru mogućih stanja stvari, dok se bilo koje mesto tog logičkog prostora može zamisliti kao prazno, pri čemu je interna povezanost svih mesta samog prostora potpuno nezavisna od načina na koji su u njemu raspoređeni predmeti, stanja stvari, činjenice ili kompleksi činjenica.

Vitgenštajn smatra da čovek sebi načinjava sliku činjenica, kao model stvarnosti, tako da ta slika, budući i sama činjenica, odslikava realnu činjenicu na taj način što vezi predmeta u stvarnosti odgovara veza elemenata slike. Ono što mora biti zajedničko između stvarnosti i slike jeste njena forma odslikavanja, koja sama ne može biti odslikana, već jedino pokazana,⁹ a da bi bilo koja slika uopšte mogla prikazati svoj objekt ispravno ili pogrešno, ona sa stvarnošću nužno mora deliti identičnu „logičku formu“. U pogledu zajedničke strukture, „gramofonska ploča, muzička misao, notni zapis, zvučni talasi, svi međusobno stoje u onom odslikavajućem unutrašnjem odnosu koji postoji između jezika i sveta“.¹⁰ S obzirom na to da logička forma odslikavanja svaku sliku čini „logičkom slikom“, a da je kao logička slika činjenica označena misao, može se zaključiti da celokupnost istinitih misli čini „sliku sveta“.

Misao se u stavu izražava čulno opažljivo kroz „stavni znak“, koji samo predstavlja rezultat projekcije mogućeg stanja stvari putem mišljenja smisla stava, pri čemu je u stavu prisutna jedino forma, a ne i sadržaj njegovog smisla.¹¹ Kao što projekcija geometrijske figure može biti izvršena na mnogo različitih načina dok pri tome projekciona

⁸ TLP, 2.0231

⁹ TLP, 2.172

¹⁰ TLP, 4.014

¹¹ TLP, 3.13

svojstva date figure ostaju identična, tako i unutar širokog spektra varijacija jezičkog izražavanja između misli u stavu i činjenice u stvarnosti mora postojati identična zajednička forma, ukoliko se datim stavom tvrdi činjenica. Stavni znak može izraziti smisao upravo stoga što je i sam činjenica, (pošto smisao ne mogu imati složena imena kako je smatrao Frege, kao što ni muzička tema ne može biti svedena na skup tonova), što postaje jasnije ukoliko se stav zamisli kao sačinjen ne od pisanih znakova, nego od prostornih objekata (kao što su recimo, sto, stolica ili knjiga), a smisao stava razume po analogiji sa uzajamnim položajem tih objekata u prostoru. U stavu „Platon voli Sokrata“ reč „voli“ uspostavlja izvestan odnos između prve i poslednje reči, a tek zahvaljujući toj činjenici stav može tvrditi odnos između imena tih osoba označenih rečima „Platon“ i „Sokrat“, pa Vitgenštajn smatra da ne treba reći da „kompleksni znak 'aRb' kaže da 'a' stoji u odnosu R prema b“, nego „to što 'a' stoji u izvesnom odnosu sa 'b' kaže da aRb“.

Elementarnim stavom tvrdi se stanje stvari, na taj način što vezi predmeta u stvarnosti logički odgovara veza imena u datom stavu (koja mogu da označavaju samo predmete kao najprostije činioce), pri čemu svi ostali stavovi moraju biti svodivi na istinosne funkcije¹² elementarnih stavova, jer su u suprotnom slučaju oni besmisleni. Saglasno tome, definicijom opšte forme istinosne funkcije moguće je dati generalnu odredbu svih stavova u odnosu na primarni skup elementarnih stavova. Simbol za opštu formu istinosne funkcije je:

$$[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})], \text{ gde se}$$

\bar{p} odnosi na sve elementarne stavove
 $\bar{\xi}$ odnosi na bilo koji skup stavova
 $N(\bar{\xi})$ odnosi na negaciju svih stavova koji čine $\bar{\xi}$

Simbol odslikava sam proces u kome se odabere bilo koji skup elementarnih stavova, koji se potom svi negiraju, a zatim se odabere bilo

¹² Pod istinosnom funkcijom izvesnog stava p podrazumeva se stav koji sadrži stav p, tako da njegova istinitost ili neistinitost zavisi isključivo od istinitosti ili neistinitosti stava p. Vitgenštajn je smatrao da se sve funkcije stava nužno svode na istinosne funkcije i da su navodni izuzeci poput „A veruje da p“ samo metafizičke zabune.

koji skup od dobijenih negiranih stavova zajedno sa bilo kojim od elementarnih stavova, i tako *ad infinitum*. Mogućnost ovog procesa zasniva se na pretpostavci da se stav može sadržati u drugom stavu jedino kao argument istinosne funkcije, kao i na Šeferovom dokazu da sve ostale istinosne funkcije mogu biti logički izvedene iz „istovremene negacije“ (iz „ne-p i ne-q“), koji Vitgenštajn primenjuje na izvođenje opštih stavova (npr. kada se dvaput negiraju *svi* stavovi koji čine skup vrednosti $f x$ pokazuje se da „*postoji* bar jedno x za koje je $f x$ istinito“). Ovim procesom se demonstrira uniformni metod konstrukcije svih stavova iz elementarnih stavova, koji se iz datog razloga opisuje navedenim prvobitnim logičkim simbolom kao „opšta forma stava“.¹³

Paradigmatična izmena logičkih simbola tiče se i finalne eliminacije znaka jednakosti:

„Jednakost predmeta izražavam jednakošću znaka, a ne pomoću znaka jednakosti.“

„Logičke skele“ pomoću kojih stavovi konstruišu svet ne mogu biti izražene kroz logičke konstante, ukoliko se pođe od načela da se u stavu mora izraziti tačno onoliko stvari koliko je u stanju stvari koje se logički odslikava, na sličan način kao što u fizici Herc opisuje mehaničke sisteme kao slike ili modele koji poseduju matematički identičnu raznolikost kao i spoljašnji objekti koje predstavljaju. Vitgenštajn je tvrdio da sistemi fizike mogu opisati svet svodeći ga na jednostavnu formu, analogno tome kako je moguće opisati neku belu površinu sa nepravilnim crnim mrljama ako se ona pokrije beskonačno finom kvadratnom mrežom i za svaki kvadrat odredi da li je beo ili crn, pri čemu se ipak ne zna da li bi možda bilo moguće dati jednostavniji opis pomoću trougaone mreže – budući da se a priori mogu znati jedino geometrijske (odnosno logičke) karakteristike mreže, ali ne i faktičke karakteristike slike (odnosno sveta).¹⁴ Logika nema logičke granice kao što vizuelno polje nema vizuelne granice i u tom smislu jedino „granice *mog* jezika znače granice *mog* sveta“,¹⁵ zbog čega solipsizam ispravno

¹³ Russell, Bertrand, *Introduction*, u: Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, London, 1922. str.7-19 ovde: str. 12-13.

¹⁴ TLP. 6.341

¹⁵ TLP. 5.6

pretpostavlja da metafizički subjekt ne pripada svetu, već označava njegovu granicu (kao i ljudsko oko za vizuelno polje), ali se upravo zato to i ne može izreći *u* samom jeziku, već se može samo pokazati.

Etika i estetika zato takođe pripadaju oblasti neizrecivog, pošto ljudska volja ne može promeniti objektivni svet, već isključivo pomerati njegove subjektivne granice, dok pri tome oblast vrednosti i smisla sveta mora ležati izvan njega samoga, jer unutar vidokruga logike koja ispunjava svet moguće je jezički izreći samo ono što uvek može biti i drugačije, ali ne i nešto više od toga (ono što je *u* oku posmatrača). Filozofija stoga nije teorija, nego aktivnost rasvetljavanja misli, pa tako ona ne može biti u istoj ravni sa naukom, jer se vitalni problemi čoveka ne tiču uopšte toga *kako* svet jeste, već toga *da* jeste, ali upravo *taj* osećaj sveta kao ograničene celine jeste ono neizrecivo, što se samo pokazuje, a to je zapravo ono „mistično“. Vitgenštajn u datoj tački umesto do „solucije“ dospeva do „disolucije“ filozofskih problema, konstatujući da svako ko ga razume na kraju prepoznaje njegove stavove kao besmislene i odbacuje ih kao „lestve preko kojih se prethodno uspešno popeo napolje“, da bi tada konačno ispravno video svet i ono o čemu se ne može govoriti prepustio tišini.

FILOZOFIJA OBIČNOG JEZIKA I TERAPEUTSKA „FARMAKOLOGIJA DETOKSIKACIJE“

Iako se nakon decenijskog intermeca Vitgenštajn vratio filozofiji videvši da *Tractatus* ipak nije stavio tačku na sve filozofske probleme, on do kraja života nije želeo da publikuje nijedan od novih spisa koji su nagovestili „intimnu“ metamorfozu po tom pitanju, no ipak se od rukopisa koji su posthumno objavljeni, delo pod nazivom *Filozofska istraživanja* suvereno profilisalo kao nezaobilazno štivo za sve kasnije tokove naučne misli o jeziku (pored njega, značajni su i mnogi drugi naslovi poput *O izvesnosti*, *Napomene o zasnivanju matematike*, *Kultura i vrednosti...*). Kao što moto da se „ono što se uopšte može izreći, može izreći jasno“ reflektuje „blistavo transparentnu“ logičku strukturu inherentnu *Tractatus*-u, tako već i sam naslov *Filozofskih istraživanja*, uz Vitgenštajново uvodno obrazloženje da je misli pustio da idu prirodnim

tokom i tako umesto plana terena u celini iscrtaju samo „album sa skicama“ pređenih oblasti,¹⁶ na suptilan način sugerise da je izražavanje u formi napomena kroz to delo zapravo najprimerenije ako se ima u vidu pravac na koji upućuju nalazi njegovih ekspedicija.

Ukoliko se istraje na tezi da „filozofija nije teorija, nego aktivnost rasvetljavanja“ i zauzme jasno antidogmatsko stanovište u smislu odbacivanja svake teorije koja dopušta da je odgovore na određena pitanja moguće dati tek naknadno (ako oni *za sada* nisu poznati), Vitgenštajn uviđa da bi se i njegova ranija „otkrića“ (npr. vezana za *do tada* nepoznate odlike elementarnih stavova) takođe mogla okarakterisati kao dogmatska. Upravo iz tog razloga se pomeranje fokusa na istraživanja filozofije običnog jezika, praćeno upečatljivom promenom tona i forme izražavanja, može takođe posmatrati u svetlu intenziviranja napora iz rane faze.

Vitgenštajn započinje *Filozofska istraživanja* citatom iz Avgustinovih *Ispovesti* koji tipizira metaforu slike u viziji suštine ljudskog jezika, prema kojoj su reči imena za predmete, a rečenice spojevi takvih imena, na osnovu kojih jezik vrši funkciju prikazivanja stvarnosti.¹⁷ Ali nasuprot klasične metafore *slike*, Vitgenštajn smatra da se jezik bolje razume po analogiji sa kutijom za *alat*, u kojoj se, recimo, nalaze čekić, klešta, lepak, testera i lenjir, tako da su funkcije reči u jeziku raznovrsne na sličan način kao što su raznovrsne funkcije tih predmeta. Pošto ljudima *primena* reči nije jasno pred očima (i to „naročito kada se bave filozofijom“), zbunjujuće deluje jednoobraznost njihove pojave kada su izgovorene ili napisane, kao što sve ručice u kabini lokomotive izgledaju relativno slično (jer ih sve treba uhvatiti rukom), ali dok je npr. jedna ručica poluge koja može kontinuirano da se pomera pošto reguliše otvor ventila, druga je ručica prekidača koji ima samo dva efektivna položaja (ili je uključen ili isključen), treća je ručica poluge-kočnice kojom utoliko jače može da se zakoči što se snažnije

¹⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1953. str. vii

¹⁷ O samorazumljivosti te postavke svedoči još i klasična domaća literatura s početka 19. veka. Videti: Mrazović, Avram, *Rukovodstvo za slovensko krasnorečje*, Gradska biblioteka Karlo Bijelicki, Sombor, 2015. str. 27.

povuče, četvrta je ručica pumpe koja djeluje samo dok se pokreće „tamo-vamo“...¹⁸ Poenta je u tom da ne treba *misliti već gledati* kako se znak, reč ili rečenica primenjuje *od slučaja do slučaja*, jer nikakve teorijske generalizacije zajedničkih odlika ne mogu biti od koristi s obzirom na to da postoji *bezbroj* različitih načina njihove primene (a pošto mehanizmi jezičke konstrukcije pokazuju beskonačne varijacije, ne može navesti ni konačan broj Fregeovih vrsta rečenica kao što su tvrdnja, pitanje ili naredba). Sa tim u vezi stoji teza da: „za *veliku* klasu slučajeva u kojima se koristi reč „značenje“ – iako ne za *sve* slučajeve njenog korišćenja – tu reč možemo ovako da objasnimo: značenje jedne reči je njena upotreba u jeziku.“¹⁹

S obzirom na to, zadatak filozofije jeste da pruži *opis upotrebe* reči u jeziku putem istraživanja različitih načina njihove primene, a ne da objašnjava značenje reči pomoću instanci koje su locirane *izvan* jezika (kao što su stvari u svetu ili ideje u svesti), jer se nikakva jedinstvena „suština“ ne može otkriti niti za jezik u celini, niti za pojedinačne reči, već se jedino može uvideti šta se sa njima *čini* kroz konkretne slučajeve njihove upotrebe u sklopu svakodnevnih životnih aktivnosti (npr. uobičajeno je reći da neko „utapa tugu“ bez ikakve pomisli na „mešanje fizičkih i mentalnih predikata“). Kako bi upotrebu jezika sagledao iz perspektive aktera koji putem reči *deluju* u različitim kontekstima, Vitgenštajn uvodi izraz „jezička igra“.

Naziv jezičke igre, budući da je osmišljen upravo zato da bi istakao višeznačnost i kontekstualnu uslovljenost jezika, pripisuje se vrlo širokom dijapazonu pojava, od tehničkih ilustracija „primitivnih formi jezika“ i opisa procesa kao što je učenje dece maternjeg jezika, do svih onih celina koje čine jezik *i* delatnosti u koje je „upetljan“, čime se pokazuje da je jezik deo izvesne „forme života“. Mnoštvo jezičkih igara predočava se kroz sledeće primere:

- Naređivati i izvršavati naredbe
- Opisati predmet nakon gledanja ili merenja
- Konstruisati predmet prema opisu (nacrtu)

¹⁸ PI. 11-12

¹⁹ PI. 43.

- Izvestiti o događaju
- Spekulisati o događaju
- Postaviti i testirati hipotezu
- Prikazati rezultate eksperimenta putem tabele ili dijagrama
- Izmisliti priču i pročitati je
- Igrati u pozorištu
- Pevati kanonski
- Pogadati zagonetke
- Napraviti šalu i ispričati je
- Rešiti praktični računski problem
- Prevoditi sa jednog jezika na drugi
- Pitati, zahvaljivati, proklinjati, pozdravljati, moliti se²⁰

Analogija između uporebe jezika i igranja igre za Vitgenštajna iz različitih razloga ima veoma značajnu ulogu: u pitanju je forma životne aktivnosti koja je generalno regulisana izvesnim *pravilima*, na osnovu kojih akteri povlače određene *poteze*, pri čemu sama pravila najčešće nisu definisana tako da pokrivaju sve moguće situacije, već uglavnom preostaje dosta slobodnog prostora za različite *interpretacije*. Sa jedne strane, time se naglašava da za jezičke igre ne postoji nekakvo dodatno opravdanje *izvan* njih samih, ništa više nego za fudbal, badminton ili preferans, s obzirom da su u pitanju samo *ljudske* aktivnosti koje se naprosto odvijaju svojim prirodnim tokom. Sa druge strane, time se ukazuje na to da čovek, kada upotrebljava reči u različitim jezičkim igrama etike, religije ili nauke, ipak mora da poštuje određene *konvencionalne* smernice kojima je za upotrebu reči u datim kontekstima ustanovljen regularni *poredak*, ali tako da upotreba ipak nije njime *predodređena*, pa se zato zadatak filozofa sastoji u isključivo u tome da *opíše kako* se igra određena jezička igra, a ne da za nju pruža utemeljenje ili opravdanje. Razlog za to leži u uvidu da nije moguće pronaći nikakvu arhimedovsku tačku *izvan* jezika (odnosno izvesne jezičke igre) da bi se sa takve pozicije moglo suditi o zasnovanosti ili legitimnosti jezičkih igara, dok *unutar* jezika takođe nije moguće utvrditi bilo kakvu idealnu

²⁰ Pl. 23.

tačku gledišta sa koje bi se sve druge mogle objektivno vrednovati – naročito kada se uzme u obzir da je tokom dvadesetog veka upravo sam jezik kao *medij* postao *centralni problem* diskusija ne samo u filozofiji, već i u oblastima kao što su književnost, slikarstvo, muzika, ili arhitektura.²¹

Predstava igre otkriva važnu odliku jezika i po pitanju odnosa „porodičnih sličnosti“, jer osim što *različite* reči u jeziku imaju različite uloge, slično kao i figure na šahovskoj tabli, upravo se na samom primeru reči „igra“ pokazuje da nije moguće utvrditi ni nešto što bi bilo zajedničko za *sve* slučajeve upotrebe *jedne* reči, već se između njih samo mogu identifikovati nizovi sličnosti i srodnosti na raznim nivoima,²² pa se iz toga može zaključiti da nije moguće otkriti jedinstvenu „suštinu“ jezika koja prožima sve jezičke igre, kao i da za *veliki* broj slučajeva nije moguće otkriti jedinstveno „značenje“ koje bi prožimalo sve upotrebe date reči (pri čemu se za kanonske primere najčešće uzimaju reči kao što su „lepo“ ili „dobro“).

Izrazom porodične sličnosti ukazuje se na tip sličnosti koje postoje među članovima jedne biološke porodice, kao što su stas, crte lice, boja očiju ili temperament,²³ pri čemu je ključno naglasiti da se u *velikom* broju slučajeva uopšte ne radi o tome da *svi* članovi određene porodice imaju isti nos ili iste obrve, već o tome da se njihove odlike vrlo često međusobno *preklapaju* i *ukršavaju*, tako da su pored sasvim očiglednih individualnih razlika među njima ipak jasno uočljive i mnoge zajedničke crte. Na sličan način, ukoliko se želi utvrditi nešto što bi bilo zajedničko za sve procese koji se nazivaju igrama, kao što su recimo igre sa kartama, igre sa loptom, igre u vodi, društvene igre, dečije igre, ili video igre, pri pažljivom uporednom posmatranju pokazaće se da postoji samo jedna kompleksna mreža sličnosti i razlika koje se prepliću i raskidaju, povremeno iščezavaju i ponovo se pojavljuju u različitim kombinacijama: neke od pomenutih igara su zabavne, neke su profitabilne, neke su olimpijske discipline, neke su nestašne, neke su

²¹ Vitgenštajn se u tom kontekstu povezuje sa Arnoldom Šenbergom, Pablom Pikasom i Džejsom Džojksom.

²² Pl. 66.

²³ Pl. 67.

edukativne, ali nema *nijedne* karakteristike kojom bi se očigledno i nedvosmisleno odlikovali *svi* mogući tipovi igara.

Pri Vitgenštajnovom razmatranju pitanja o tome kako je moguće *slediti pravila*, treba naglasiti da ona u tom kontekstu nisu shvaćena po modelu nekakvih apstraktnih procedura koje su nezavisne od različitih slučajeva njihove primene, već se ona kao i jezičke igre razumeju na jedan prilično elastičan način u skladu sa vrlo širokim i difuznim spektrom ljudskih aktivnosti. Pored toga što se često pojavljuju očigledne „rupe u pravilima“ zbog kojih ona bivaju podložna jednako validnim suprotnim interpretacijama, kao i što sam jezik zapravo nije „sa svih strana ograničen pravilima“ tako da mnoge stvari uopšte nisu regulisane (na sličan način kao što recimo u tenisu ne postoji bilo kakvo pravilo o tome koliko visoko sme da se baci loptica pri servisu),²⁴ takođe je važno istaći da pravila ne bi bilo moguće slediti u okviru *privatnog jezika* (npr. izgrađenog od ostenzivnih definicija sopstvenih oseta), jer čovek tada ne bi mogao da razlikuje *pravilnu* upotrebu određene reči od *mišljenja* da je pravilno upotrebljava,²⁵ pošto kriterijumi pravilnosti upotrebe jezika mogu biti uspostavljeni jedino kroz *praksu izvesne socijalne zajednice*.

Gramatika se kod Vitgenštajna takođe ne percipira po modelu hermetičnog skupa apstraktnih sintaksičkih i semantičkih načela, već se osmatra kao jedna fluidna mreža pravila čija pragmatička uloga se sastoji u tome što određuju koji *potezi* su dopušteni kao *smisleni* unutar *konteksta* određene jezičke igre. Kriterijume smislenosti jezika gramatika određuje prema mogućnostima njegove upotrebe u praksi, dok oni stavovi jezika koji projektuju logički moguća stanja stvari u odnosu na stvarnost ne čine nešto *više* nego jedna slika ili film, kao što u slučaju kada se navodi da je prema valencama elemenata hemijski moguća formula H_2O_3 (H–O–O–O–H), ipak ne znači da bi formuli HO_2 (H–O–O–) koja ne prolazi taj uslov zbog toga u prirodi trebalo da odgovara nešto *manje* od nula takvih kombinacija elemenata.²⁶ Ako se iz prirodnih nužnosti mogu kao jezički korelati izvesti samo proizvoljna

²⁴ PI. 68.

²⁵ PI. 202.

²⁶ PI. 520-521

pravila, onda praktično jedino gramatika reguliše odnos jezika i stvarnosti, što se može izraziti rečima: „*Sušтина* je iskazana u gramatici“...„Gramatika nam govori koja vrsta predmeta nešto jeste (Teologija kao gramatika)“.²⁷ Osim „površinske gramatike“ upotrebe određene reči koju je moguće u momentu „uhvatiti preko sluha“, za filozofe je važno da uvide i implicitna pravila njene „dubinske gramatike“, tako da se npr. za reč „znam“ ispostavlja da: „Mogu da znam šta neko drugi misli, a ne šta ja mislim. Pravilno je reći 'Ja znam šta ti misliš', a pogrešno je reći 'Ja znam šta ja mislim.' (Čitav jedan oblak filozofije kondenzovan u kapljicu gramatike.)“²⁸

I gramatika i jezičke igre po Vitgenštajnu su uvek vezane za izvesne forme života, koje variraju u zavisnosti od niza bioloških, kulturnih i istorijskih kontekstualnih faktora (iako se smatra da su inspirisane civilizacijskim modelom Osvalda Špenglera, forme života nisu segmenti neke *teorijske vizije* koja se *tek može ostvariti*, već su shvaćene *antidogmatski*). Saglasnost ljudi oko jezika koji upotrebljavaju ne predstavlja saglasnost oko *mišljenja*, već saglasnost oko *forme života*, pa zbog toga „zamisliti jezik znači zamisliti formu života“ (npr. moguće je zamisliti jezik koji bi se sastojao jedino iz vojnih naredbi i raporta u bitkama),²⁹ pri čemu se forme života odnose na one aspekte životnih aktivnosti koji se nesporno moraju prihvatiti kao *dati*,³⁰ jer sačinjavaju kontekst unutar koga izvesni jezik tek dobija svoj smisao. Iako ljudi mogu biti uključeni u mnoštvo različitih formi života, između njih ipak postoje dubinske zajedničke odlike, koje zato mogu figurirati kao sistem referencije pri interpretaciji potpuno nepoznatog jezika,³¹ dok, nasuprot

²⁷ PI. 371-373

²⁸ PI. str. 222. U delu *O izvesnosti* Vitgenštajn piše da Džordž Edvard Mur ne može „dokazati spoljašnji svet“ tvrdeći da *zna* stav „Ovo je ruka“, *upravo* zato što u taj stav *nema smisla ni sumnjati*, pri čemu se takođe navodi da većina životnih aktivnosti nije bazirana na *znanju* već na *instinktima* (npr. veverica sakuplja zalihe za zimu iako ne zna rešenje problema indukcije – a i skeptici bi se instinktivno opirali da neko proba da ih baci u vatru).

²⁹ PI. 19

³⁰ PI. str. 226.

³¹ PI. 206. U spisu *Napomene o Frejzerovoj Zlatnoj grani* Vitgenštajn oponira tezi škotskog antropologa o progresu ljudskog roda od drevne magije, preko

tome, čovek recimo ne bi mogao da razume lava čak ni kada bi on umeo da govori, pošto glavna barijera među njima uopšte nije vezana za fonetsku artikulaciju jezika, već za mnogo fundamentalnije razlike u formama života koje oni upražnjavaju.³²

Filozofsko tretiranje pitanja za Vitgenštajna je srodno lekarskom suzbijanju bolesti,³³ pri čemu se umesto jedinstvenog recepta upošljava „pluralizam metoda“ kao *terapija*, čijim dejstvom se na kraju potpuno eliminišu svi nepotrebni teorijski porivi (nalik lekovima koji zajedno sa toksičnom supstancom i sebe izbacuju van ljudskog organizma). Čovek se time podseća na staze kojima se iz zavodljivih teorijskih bespuća može vratiti na uhodan put svakodnevnog jezika i slediti prirodan „ritam kretanja“ (poput „muve koja nađe put iz boce“): „Što smo uže ispitivali stvarni jezik, to je bio oštiji sukob između njega i našeg zahteva. (Kristalna čistota logike, naravno, nije bila *rezultat istraživanja*, već je bila njegov *zahtev*). Sukob postaje nezdrživ, tako da je zahtev sada u opasnosti da se pretvori u nešto prazno. Dospeli smo na klizav led, gde je nestalo trenje, tako da su uslovi u izvesnom smislu idealni, ali upravo zbog toga ne možemo da hodamo. Mi želimo da hodamo: onda nam treba trenje. Natrag, na hrapavo tlo!“³⁴

* * *

Terapeutska „farmakologija detoksikacije“ mogla bi se označiti kao *terminus ad quem* Vitgenštajnovih nastojanja za iskorakom iz okcidentalne misaone tradicije, koja je od Platona do Huserla želela da

kanonske religije, do finalnog trećeg stadijuma moderne nauke, ističući da moderni ljudi razumeju jezike plemenskih zajednica prožete magijskim verovanjima upravo zato što i sami još uvek upražnjavaju srodne forme života (npr. ekspresivne gestove poput ljubljenja slike voljene osobe).

³² PI. str. 224.

³³ PI. 225.

³⁴ PI. 107.

fundira racionalno ustrojstvo jezika po apodiktičkom uzoru geometrije.³⁵ Razmere antropološkog „tragičkog predikamenta“, naznačene epimetejskim mitom, trasiraju pak etiologiju ljudskog jezika u širem horizontu arhetipskog „biotehničkog“ *pharmakon*-a,³⁶ koji dobija novu dimenziju kodifikacijom alfabetskog pisma i njegovim povratnim uticajem na kapacitet hijerarhijskih stepenovanja misaonih apstrakcija i spiritualno-meditativnih praksi uvežbavanja „duboke koncentracije“ (a time i procvat viših formi socio-kulturne evolucije) – pri tome su postepeno podizani i uloženi u proračunatom manevrisanju društvenim konfliktima i sve delikatnijim koordinisanjima naučno-tehnoloških i ekonomsko-političkih mobilizacija.³⁷ Eklektične teorijske recepte intelektualnih matrica „samo-nadmašivanja“ moderne filozofije, Vitgenštajn pak skupa otpisuje kao „isprazne jezičke igre“³⁸ usled odsustva njihovog kontakta sa realnošću („kapsulizirane“ u kontekstu „samo-regulišućih“ i „neprozirnih“ formi života, iz kojih bi jezik uopšte i mogao da crpi smisao), pri čemu bi dalje istrajavanje u praktikovanju „metafizičkih“ jezičkih igara doprinosilo jedino uvećavanju sistematske pojmovne konfuzije – dok bi se glavna misija savremene filozofske delatnosti valjalo ogledati u poduhvatu njenog terapijskog rasvetljavanja,³⁹ uz prioritarno detoksikovanje jezika od akumuliranih

³⁵ Iako nisu bez značaja ni Vitgenštajnovi pokušaji nadovezivanja na pojam fenomenologije u „srednjoj fazi“ – pečat vremena rane avangarde u vakumu *interbellum*-a i njemu je trajno utisnuo etos „samo-eksperimentisanja“.

³⁶ Savremene generativno-lingvističke teorije rekonstruišu „principe dizajna“ ljudskog jezika upravo po modelu „digitalnog sistema“ – čija diskretna struktura i omogućuje složenost koja ga izdvaja od animalne komunikacije.

³⁷ Stigler, Bernard, *Farmakologija digitalne episteme*, u: Stigler, B. (Ed.), *Studije digitalnog: organologija znanja kognitivne tehnologije*, Fakultet za medije i komunikacije, Beograd, 2016. str. 9-18, ovde: str. 11-14.

³⁸ Premda određena tumačenja ističu mogućnost da je Vitgenštajnovu usmeravanje pažnje na pitanje izvesnosti u poslednjem tekstu, svojevrsna naznaka zaokreta ka tezi da bi „egalitaristička horizontala“ jezičkih igara mogla biti upotpunjena „vertikalnom skalom“ epistemoloških kategorija u funkciji rangiranja „verodostojnosti iskaza“.

³⁹ Kod „novovitgenštajnovskih“ interpretatora prepoznatog i kao implicitni motiv samog filozofa još u ranoj fazi – što se odrazilo i na „relativizaciju oštih granica“ unutar njegovog opusa. Crary, Alice, *Introduction*, u: Crary, A. & Read,

naslaga beskorisnih medikamenta i njihovih potencijalno „zapaljivih“ ideološko-retoričkih derivata.

Proklamacije bankrota filozofije, osim što su i same prepoznate kao „teatralni manir“ i ultimativni narativ za eksploataciju od strane „kreativno malaksale“ (anti-)filozofske scene, čini se da u Vitgenštajnovom slučaju reprodukuju upravo radikalno „distancirajuće“ istupe, kakvi se primarno mogu pronaći unutar prokazane „galerije heroja“ rane moderne filozofije:⁴⁰ ostvarivanje njenih „pročišćavajućih“ aspiracija u negativnom obliku „povratka ka vitalnom“, odražava i bazični dualizam koncepta *pharmakon*-a, koji u isto vreme „pruža i zahteva brigu“ (posredstvom diferenciranja lekovitih „emancipacijskih“ i otrovnih „alijenacijskih“ efekata)⁴¹ – pri čemu se time zapravo pokazuje neizbežnost beskrajnog perpetuiranja kurativnih praksi.

Takve analize upućuju i na plediranje za mogućnost pozitivnije „farmakologije intoksikacije“ (nasuprot mistifikovanju hermetički neprozirnih formi života), koja bi isticala hermeneutički „samo-transcendirajući kapacitet“ refleksivnog jezika, kao jedinstveni proizvod ispoljavanja čovekove životne dinamike u punom obimu njene interne složenosti i stvaralačke potencije: sem trivijalne smislenosti filozofsko-teorijskih jezičkih igri, koja bi proisticala već iz njihove etablirane (bihevorističko-pragmatički vizirane) mesne vrednosti unutar društvenih sistema, svoj autentični značaj one bi morale opravdati u neizostavnoj ulozi za konceptualne inovacije pri krucijalnim savremenim imperativima „redukcije entropije“ i „produkcije kompleksnosti“. Bilo da se radi o ireverzibilnim klimatskim procesima, biološkom osiromašivanju

R. (Ed.), *The New Wittgenstein*, Routledge, London and New York, 2000. str. 1-18, ovde: str. 1.

⁴⁰ Misaoni eksperiment koji bi podrivao vitgenštajnovsku orijentaciju, mogao bi se, recimo, postaviti kroz njeno izmeštanje u perspektivu srednjovekovnih „(p)opisa“ jezičkih igara o prirodnim čudima i duhovnim porocima – čije „konzerviranje“ statusa kvo teško da bi moglo imati „profilaktičke učinke“ spram prodora modernih teorija (duhovitiji „test ozbiljnosti“ anti-modernizma javlja se npr. u vidu izazova za „odbijanjem zubarske anestezije“).

⁴¹ Skopčan uz koncept *pharmakos*-a tj. „žrtvenog jarca“ – obreda iskupljenja krivice i delegiranja odgovornosti – čije „targetiranje“ realnog ili imaginarnog izvora problema takođe iziskuje pažljivo ritualizovano sprovođenje.

diverziteta biljnih i životinjskih vrsta, kulturnom asimilovanju jezika marginalizovanih etničkih skupina ili pak intelektualnom prepuštanju „algoritamskom teledirigovanju“ putem digitalnih medija, nameće se zaključak o neophodnosti inventivnih solucija koje bi pružale kontratežu opisanim regresivnim tendencijama i čije je konstitutivno obeležje nadilaženje prirodno definisanih ili automatski proračunljivih okvira – a što je, istorijski gledano, bio zadatak koji je sa uspehom poveravan ekstatičkom umetničkom/religijskom/teorijskom/filozofskom „širenju horizontata“, pored svih eventualnih rizika koje je uz sebe nosilo prenaplašeno „stimulisanje kreativnosti“.

LITERATURA

- Apel, Karl-Otto, *Towards a Transcendental Semiotic*, Atlantic Highlands, New Jersey, 1994.
- Crary, Alice, *Introduction*, u: Crary, A. & Read, R. (Ed.), *The New Wittgenstein*, Routledge, London and New York, 2000. str. 1-18
- Gronden, Žan, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2011.
- Mrazović, Avram, *Rukovodstvo za slovensko krasnorečje*, Gradska biblioteka Karlo Bijelicki, Sombor, 2015.
- Russell, Bertrand, *Introduction*, u: Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, London, 1922. str. 7-19 (prevod: Rasel, Bertrand, *Uvod*, u: Vitgenštajn, Ludvig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960. str. 5-19)
- Stigler, Bernard, *Farmakologija digitalne episteme*, u: Stigler, B. (Ed.), *Studije digitalnog: organologija znanja kognitivne tehnologije*, Fakultet za medije i komunikacije, Beograd, 2016. str. 9-18
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, London, 1922. (prevod: Vitgenštajn, Ludvig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960.)
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1953. (prevod: Vitgenštajn, Ludvig, *Filozofska istraživanja*, Nolit, Beograd, 1980.)
- Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty*, Blackwell, Oxford, 1969. (prevod: Vitgenštajn, Ludvig, *O izvesnosti*, Svetovi, Novi Sad, 1988.)

MILAN VUKADINOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

WITTGENSTEIN`S PHILOSOPHY OF LANGUAGE
AS THERAPEUTIC "PHARMACOLOGY OF
DETOXICATION"

Abstract: In the wake of hundredth anniversary of Wittgenstein`s famous literary-philosophical debut, the world once again seems to be deeply occupied with the medical issues of planetary significance: therapeutic role of the *Tractatus* (also hinted by "New Wittgensteinian" interpretations) was, however, primarily concerned with the purification of human language by means of "ascendence" from logical to mystical view of experience – while it`s function in the latter writings is transfered to more extensive process of "detoxication" of human life itself, precisely from cummulative theoretic "side effects" of occidental "*pharmakon*" in the form of philosophy. After the exposition of central notions from both early and latter phase of Wittgenstein`s (anti-) philosophy, the focus will be shifted towards a sketch of possible interpretation which could complement the wittgenstanian "pharmacology of detoxication" with more positive vision of theory – which would, contrary to the reliance on "self-regulating" power of opaque "forms of life", accentuate "self-transcending" capacity of reflexive language, particularly as an exemplary mode of externalization of the dynamics of human life in the full scope of its complexity and creativity.

Keywords: Wittgenstein, formal logic, ordinary language philosophy, therapeutics, *pharmakon*

*Primljeno: 31.8.2020.
Prihvaćeno: 11.11.2020.*

MIHAJLO STAMENKOVIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet

LOGIČKI PROBLEM USVAJANJA JEZIKA

Sažetak: Stav prema logičkom problemu usvajanja jezika opredeljuje lingvističko istraživanje kao takvo za tip paradigmatkog barjaka pod kojim će ono nadalje nastupati. Pre svake nauke samo logičko ispostavlja se kao prethodnica njene konstitucije, kao seme njene ukupne metodološke rasejanosti. Stoga je vrlo važno steći jasan i sveobuhvatan uvid u srž dotičnog problema – u okviru lingvistike. Autor nastoji izolovati samu logičku strukturu problema usvajanja jezika. Načini kojima se u literaturi samo donekle preklapaju različita podvajanja logičkog problema usvajanja jezika čine dodatnu poteškoću za razumevanje strukture koja je ovde na delu. Suočen sa tom poteškoćom, autor nalazi sintezu jezgra dotične logičke strukture – u nezaobilaznoj okolnosti gramatičke dvosmislenosti pozitivnog inputa.

Ključne reči: siromaštvo inputa, pozitivni input, negativni input, gramatička dvosmislenost, usvajanje bez grešaka, problem podskupa, prestanak pojave hipergeneralizacija

1. UVOD

Cilj nam je ovde izolovati logički problem usvajanja jezika (*Logical Problem of Language Acquisition, LPLA*) – upravo kao logički. Zanima nas sama logička struktura zadatka učenja jezika. Polazimo od najopštije forme argumenta na osnovu siromaštva inputa – *Poverty Of the*

¹ E-mail adresa autora: stamenkovicmihajlo151@gmail.com

*Stimulus Argument*² – čiju situaciju obeležavamo kao POS. Iz te opšte situacije, lučimo zatim situaciju usvajanja jezika u uslovima siromaštva pozitivnog inputa – *Poverty Of the Positive Stimulus* – u nastavku POPS. POPS povezujemo sa onim što se u literaturi označava kao aposteriorni oblik POSa, odnosno sa situacijom izostajanja grešaka pri usvajanju jezika. Potom prelazimo na komplement POPSa, odnosno na situaciju usvajanja jezika u uslovima siromaštva negativnog inputa – *Poverty Of the Negative Stimulus* – ili PONS.³ PONS je slučaj koji nas posebno zanima radi ekstrakcije onog logičkog u logičkom problemu usvajanja jezika, pre svega zato što PONS povezujemo sa onim što se u literaturi i označava kao *apriorni* oblik POSa. To je mesto na kojem logičku strukturu problema usvajanja jezika pokazujemo u obliku uslova ili problema podskupa (*subset condition/problem*), tj. u kontekstu prestanka pojave hipergeneralizacija u govoru (*recovery from overgeneralisation*).

2. POS

U literaturi se najčešće tvrdi da se argument na osnovu POS uzima kao ispravan s obzirom na činjenicu da deca koja usvajaju jezik, zapravo, pokazuju sposobnost da generišu više rečenica ciljnog jezika spram onih kojima su bila izložena, a to uključuje produkciju rečenica koje su i kvalitativno različite od onih iz inputa. Ili, „kako to filozofi katkad kažu, produkcija [*output*] u procesu usvajanja jezika jeste radikalno subdeterminirana njegovim inputom“.⁴ U tom se kontekstu

² Miličević Petrović, M., J. Grubor („Input i postignuće u usvajanju drugog jezika“, *Anali Filološkog fakulteta* 31(1) (2019), str. 184) isto prevode i određuju kao: „‘Argument o siromaštvu inputa’ [...] centralni je deo nativističkog viđenja usvajanja jezika uopšte i podrazumeva shvatanje da input sadrži manje informacija o jeziku nego što ih govornici usvajaju, te da moraju postojati dodatni izvori znanja (v. npr. Chomsky, [*Lectures on Government and Binding*] 1981).“

³ Dostične skraćenice (kao i deo njihovog određenja) preuzimamo iz Fodor, J. D., C. Crowther, „Understanding Stimulus Poverty Arguments“, *The Linguistic Review* 19 (2002).

⁴ Laurence, S., E. Margolis, „The Poverty of the Stimulus Argument“, *British Journal for the Philosophy of Science* 52 (2001), str. 221.

obično ističe da uniformnost sa kojom učenici⁵ jezika projektuju dodatne rečenice podrazumeva da je indukcija gramatike vođena univerzalnim principima, koji pak moraju biti urođeni. POS argument i nastaje kao argument u prilog nativizma. Tako na mestu sa kojeg je POS termin prvi put uveden u lingvistički diskurs,⁶ Čomski upućuje na ogromnu kvantitativnu razliku između izuzetno osiromašenog, nestrukturiranog okruženja i izuzetno specifičnih, kompleksnih struktura koje se uniformno razvijaju – kao na prazninu koja se javlja između jezičkih uzoraka iz inputa i njihove gramatike, a koja se može premostiti jedino pomoću urođene informacije koja je specifična za jezički domen (*domain-specific information*).⁷

Međutim, nas ovde pre svega zanima POS situacija kao takva. Zanima nas njena logička struktura kao struktura samog problema usvajanja jezika – i to pre nego što je upotrebljena kao argument u prilog nativističkom pristupu, tj. nezavisno od toga. Zanima nas logički problem

⁵ Termin *learner* prevodimo sa „učenik“. Pod tim u okviru usvajanja prvog jezika mislimo na onog koji *usvaja* jezik – dete (maternji) ili idealizovani učenik nekog teorijskog (često računarskog) modela – uz punu svest o razlici između učenja i usvajanja koja se izvlači po liniji (ne)svesno-(ne)namerno-(ne)naporno. Cf. Moskviljević Popović, J., „Prve reči i kako ih prebrojati: teorijsko-metodološki problemi u proučavanju ranog leksičkog razvoja“, *Putevi reči. Zbornik u čast D. Gortan-Premk* (ur. R. Dragičević), Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu 2017: „Više od bilo čega drugog pojava neologizama u govoru dece svedoči o suštinski kreativnoj prirodi procesa jezičkog usvajanja – deca maternji jezik ne uče, bar ne u onom smislu koji imamo na umu kada govorimo o sticanju činjeničnih (deklarativnih) znanja – nasuprot tome, deca su aktivni i kreativni participanti u procesima konstrukcije znanja maternjeg jezika.“

⁶ MacWhinney, B., „A multiple process solution to the logical problem of language acquisition“, *Journal of Child Language* 31(4) (2004), str. 884): „Chomsky [*Rules and Representations*](1980) argued that the child’s acquisition of grammar is ‘hopelessly underdetermined by the fragmentary evidence available’.“

⁷ Fodor, J. D., C. Crowther, „Understanding Stimulus Poverty Arguments“, str. 107. Cf.: „The gap between available experience and the child’s eventual knowledge is closed by innate, specifically linguistic knowledge that the child brings to the task. The gap is known in the literature as the projection problem“ (Čomski citiran u Gentile, G., „Language Acquisition and Universal Grammar“ [Tesi di Laurea], Università degli Studi di Padova, 1995., str. 41).

koji POS postavlja pred svaku teoriju usvajanja jezika, nezavisno od ideološko-metodološke orijentacije koja se preferira u svrhu iznalaženja njegovog rešenja ili *razrešenja*. Tražimo početnu poziciju problema, koja se još uvek drži neutralno spram dalje razrade nativističko-empirističke, *nature-nurture* dihotomije – inicijal koji je ono što njenom produblivanju prethodi i njega uopšte uslovljava.

Pinker (*Steven Pinker*) je toj inicijalnoj situaciji dao odgovarajuće određenje.⁸ Prema njemu logički problem usvajanja jezika čini samo pitanje načina načelnog funkcionisanja procesa usvajanja: kako učenik može vršiti ispravnu generalizaciju beskonačnog skupa rečenica, koje upravo definišu sam ciljni jezik iz kojeg se crpe ograničeni uzorak – a koji inače služi kao osnova traženog uopštavanja? Tako shvaćen logički problem ne predstavlja ni uverenje, ni teoriju, ni tvrdnju – ni nativističku, ni empirističku – već istraživačku temu. Pinker uviđa da i u slučaju logičkog problema usvajanja jezika, kao kod svakog problema indukcije, upravo ima beskonačno mnogo generalizacija koje su saobrazne sa ograničenim uzorkom podataka: moguće je iscrtati mnoštvo kriva kroz dati skup tačaka, moguće je ustanoviti mnoge zakonitosti spram istog skupa datih rezultata posmatranja – *mnoštvo gramatika je saobrazno istom datom skupu rečenica*. Stoga, učenik koji ispravno indukuje funkciju, teoriju ili gramatiku nužno poštuje prethodne, „urođene“ *zapreke*, tj. ograničenja hipotetičkog prostora od kojeg pri tom polazi, budući da su činjenični podaci insuficijentni. To je logička tačka koju ne može poreći ni jedna teorija – nativistička, empiristička, bihevioristička, konekcionistička, konstruktivistička ili emergentistička – zaključuje Pinker pozivajući se na Kvajna (*Quine*).

A to znači da niko zapravo ne osporava da ljudski um ima nekakvu urođenu strukturu – empiristi i nativisti spore se samo oko prirode, količine i raskoši njene urođenosti. Postoje i prelazne pozicije, ali načelno: prvi prihvataju minimalan broj urođenih ideja, principa i mehanizama, za koje drže da su *neutralni u odnosu na (kognitivni) domen, opšti (domain-neutral, general-purpose)* i relativno *prosti* (ovde

⁸ Pinker, S., „Clarifying the logical problem of language acquisition“, *Journal of Child Language* 31(4) (2004), str. 949.

čulni sistemi uzimaju primat); drugi zastupaju razučenu modularnu diferenciranost uma kao organona učenja i usvajanja, koji je sastavljen iz mnogo više urođenih funkcionalnih elemenata, uključujući *domenski-specifične* (*domain-specific, task-specific, language-specific*) sisteme znanja i inferencijalnih principa, a među kojim se nalaze i sistemi usko specijalizovani za jezik (ovde primat imaju urođeni pojmovi, različitog nivoa apstrakcije).⁹

POS se obično karakteriše kao situacija u kojoj deca dolaze do saznanja o jeziku koji usvajaju – uprkos tome što nemaju pristup krucijalnom posvedočenju o istinitosti tih saznanja.¹⁰ Međutim, u napadima na ovu poziciju često se biraju sasvim specifični, konkretni slučajevi jezičkog fenomena, za koje se obično tvrdi da nisu dovoljno zastupljeni u uzorcima jezika kojima su izložena deca, te se onda pretežno utvrđuje (odnosno osporava) to da li zaista (i na svaki način) iz primarnih jezičkih podataka (*primary linguistic data*,¹¹ PLD) izostaju pozitivni egzemplari koji bi mogli poslužiti kao osnova za uspešno usvajanje slučajeva datog tipa.¹² To nipošto nije jedina linija napada koji se u POS-polemičkoj literaturi preduzima – i to upravo stoga što izostanak informacije o tome šta sve jeste gramatična sintagma ili rečenica ciljnog jezika čini tek deo pomenutog „krucijalnog posvedočenja“. Ali baš u tom smislu govori se o *pozitivnom inputu*, koji sačinjavaju sve gramatične rečenice kojima su deca izložena, a koje time funkcionišu kao dokaz ili potvrda toga da nešto jeste legitiman deo jezika koji se usvaja (*positive evidence*). Držimo pak da nedovoljnost ili manjkavost pozitivnog inputa čini tek opšti deo slagalice logičkog

⁹ Laurence, S., E. Margolis, „The Poverty of the Stimulus Argument“, str. 219.

¹⁰ „[C]hildren often come to know things about the language they are acquiring despite not having access to the crucial evidence that shows those things to be true of the language“ (mesto iz Pullum-Scholz, „Empirical assessment of stimulus poverty arguments“ [2002], navedeno u Fodor, J. D., C. Crowther, „Understanding Stimulus Poverty Arguments“, str. 107).

¹¹ PLD se u literaturi standardno određuje kao „the sample of sentences to which children have access during learning“, Cowie, F., „The Logical Problem of Language Acquisition“, *Synthese* 111 (1997), str. 18.

¹² Za to videti ispod APS slučaj.

problema usvajanja jezika – toliko opšti da situacija tog tipa pogađa (ljudsko) učenje kao takvo.

Stoga se slažemo sa tim da se celokupnost implikacija siromaštva pozitivnog inputa po razumevanje procesa i ishoda usvajanja jezika može pokazati jedino u zajedništvu sa situacijom izostanka negativnog inputa. U *negativni input* ubraja se svaka potvrda toga šta izričito nije rečenica ciljnog jezika (*negative evidence*),¹³ odnosno ukupnost podataka o tome šta sve u datom jeziku nije gramatično. Mogli bismo reći to da su deca pri usvajanju jezika izložena inputu uopšte, to da se on sastoji od pozitivnog i negativnog inputa, ali i to da takođe postoji „inputni“ ostatak: negramatične rečenice koje nisu eksplicitno obeležene kao takve, neuspeli pokušaji jezičke artikulacije (*retracings, errors, incompletions, slips of a tongue etc.*), nejezička buka (*noise*) koju (sa)proizvode sastavni delovi ljudskog govornog aparata i sl.

Skupa pozitivni i negativni input mogu biti od pomoći u dolaženju do uspešne identifikacije gramatike datog jezika, ali vrednost svakog od njih ponaosob je u tom pogledu krajnje ograničena: posledice siromaštva pozitivnog inputa pokazuju svoj pun efekat i domet tek u mraku odsustva pouzdanog negativnog inputa.¹⁴ Stoga se uzima da PONS predstavlja ekstremniju situaciju od one POPSa; zatim da svaka od njih pogađa usvajanje jezika na poseban način; a iznad svega to da njihova interakcija, najubedljivije, previše toga po pitanju odabira ispravne gramatike nužno prepušta učeniku samom.¹⁵ Urota POPSa i PONSa dovodi do kvalitativno najzaoštrenije subdeterminacije (*underdetermination*) učenja: praktično u slučaju svake sintaksičke generalizacije, koja je na snazi u jeziku odraslih, izdvaja se prazan prostor (ne)određenosti – između donje granice, koja je postavljena spram nepotpunog pozitivnog učeničkog inputa, i gornje granice, koja je postavljena nepotpunim negativnim inputom – u toj ničijoj zemlji, učenje

¹³ Standardna je odredba: „negative evidence – i.e., explicit information about what strings are not part of the language“, Laurence, S., E. Margolis, „The Poverty of the Stimulus Argument“, str. 252.

¹⁴ Cf. Fodor, J. D., C. Crowther, „Understanding Stimulus Poverty Arguments“, str. 106.

¹⁵ Ibid., str. 122.

koje se pretežno oslanja na podatke iz inputa (*data-driven learning*), samo po sebi, deluje nemoguće.¹⁶ Držimo da potonje jeste sam izraz najopštijeg oblika LPLA. Pri tom se navodi da uprkos tome što se dotična praznina neizostavno smanjuje sa akumulacijom pozitivnog inputa – dokle god PONS ostaje da važi, sama situacija subdeterminacije ne umanjuje se značajno pukim dodavanjem pozitivnih egzemplara.¹⁷ To se pak uračunava u razlog naše sklonosti da upravo u PONSu tražimo samu vrsnu razliku logičkog problema usvajanja jezika.

POS, kao siromaštvo inputa uopšte, u sebe uključuje svaki mogući vid pod kojim je gramatika jezika odraslih subdeterminirana učeničkim inputom:¹⁸ (1) POPS, oskudicu pozitivnih primera; (2) US, prisustvo negramatičnih primera; (3) PONS, odsustvo negativnog inputa; (4) GAS, manjak (među)gramatički nedvosmislenih primera.¹⁹ Nama je od posebnog značaja to što se navodi da čak i kad bi moglo biti da input po pitanju prve tri stavke (sam po sebi) jeste dostatan i ispravan, a za uspešno usvajanje jezika, koncepcija postepenog učenja (učenje deo po deo – *incremental learner*) ipak bi ostala osujećena neumitnošću GAS stavke POSa.²⁰ Ona se tiče *gramatičke dvosmislenosti* inputa koji neporecivo jeste dat: inputa koji jeste prisutan, ali prisutan kao temeljno odsustvo pouzdane i determinativne informacije o tome kojoj tačno

¹⁶ Ibid., str. 123.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Cf. ibid., 106, 121.

¹⁹ Tj. u odnosu na problem među-gramatičke dvosmislenosti (*cross-grammar ambiguity*) upravo u sledećem smislu: Gibson-Wexler (“Triggers” [1994]) pružaju jednostavne ilustracije SVO (*Subject-Verb-Object*) rečenica koje su podjednako kompatibilne sa gramatikama engleskog, nemačkog i švedskog jezika – i pored toga što se te gramatike međusobno bitno razlikuju u pogledu dozvoljenih poredaka glagola i objekta, kao i po pitanju prisustva/odsustva transformacija koje se odnose na glagol na drugoj poziciji u poretku (verb-second transformations; ibid., str. 119). Ovde, takođe, po analogiji, uvodimo „US“ kao skraćenicu za „Ungrammatical Stimulus“, a „GAS“ za „Grammatically Ambiguous Stimulus“, za koje pak samo pretpostavljamo da bismo ih u stručnom inputu *mogli* naći kao sasvim gramatične niske engleskog jezika – premda za ma koje od dvoga još uvek nismo naišli na *pozitivnu informaciju*.

²⁰ Cf. ibid., 121.

gramatici on podleže. Prema tome, iako ona tehnički spada u POPS – kao zaista pozitivan primer neke gramatike, koja se na osnovu njega, ipak, ne može odrediti – držimo da se ona posebnim načinom reprodukuje i u uslovima PONSa, i to tako da se GAS ispostavlja kao stadijum prelaza iz POPSa u PONS. Taj vid degenerisanosti inputa vidimo kao njihov zajednički ostatak i imenitelj, a stoga kao dubinsko, tiho jezgro LPLA.

Sa potonjim u vezi (i za naše dalje izlaganje) od značaja je „standardna filozofska verzija POS argumenta, odnosno standardni POS argument“: (1) neodređen broj alternativnih skupova (osnovnih lingvističkih) principa saglasan je sa istim pravilnostima nađenim u PLD; (2) ispravan skup principa ne mora biti (i obično nije) jednostavniji ili neutralniji od alternativa; (3) podaci koji su neophodni za vršenje adekvatnog izbora između mogućih skupova principa često se po vrsti razlikuju od podataka koji su jedino na raspolaganju „empirističkom“ učeniku u detetovoj epistemičkoj situaciji; (4) deca kao empiristički učenici ne bi mogla pouzdano dospeti do ispravne gramatike jezika koji usvajaju; (5) deca pouzdano dolaze do znanja te gramatike; (6) deca nisu empiristički učenici.²¹

Navodi se da je standardni POS argument zapravo sačinjen od dva argumenta.²² Prvi oblik standardnog POSa tiče se problema postojanja prevelikog broja gramatika koje su kompatibilne sa istim PLD, a među kojima ima podosta onih koje su detetu primamljivije od ispravne gramatike. Dete tada usvaja pogrešnu gramatiku, koja odgovara PLD, ali to je gramatika čije ostale projekcije, koje idu preko dotičnih PLD, nisu saglasne sa jezikom date govorne zajednice. Takav je slučaj hipergeneralizacije. Držimo da je to usko povezano sa načinom na koji se GAS prelama u PONSu. To se dobro pokazuje u (nama ovde značajnijem) uvidu toga da odnos između mogućih sintaksičkih struktura i datih niski zapravo pripada tipu „mnoštvo prema mnoštvu“: baš kao što

²¹ Laurence, S., E. Margolis, „The Poverty of the Stimulus Argument“, str. 221. Na istom mestu se objašnjava da empirističkom tipu učenika pripada onaj koji ne raspolaze urođenim domenski-specifičnim znanjem ili preferencijom (*bias*), a koji bi upravljali njegovim usvajanjem jezika, odnosno učenik koji nema urođeno jezički-specifično znanje ili preferenciju.

²² Ibid., str. 232.

za svaku datu strukturu postoji mnoštvo niski koje je ispunjavaju, tako za svaku datu nisku postoji mnoštvo struktura koje ona može imati – *u zavisnosti od tekuće teorije koju dete upotrebljava*; zapanjuje broj i raznovrsnost negramatičnih oblika koji se uklapaju u model ma koje niske.²³

Drugi oblik standardnog POS argumenta, na dotičnu okolnost iz prvog, nadodaje i uporedo postojanje ogromnog broja gramatičkih hipoteza koje su tek zavodljivi „ćorsokaci“ (*dead-ends*), a koji samo uvećavaju ionako preširoki prostor mogućih hipoteza (*hypothesis space*) – čineći da bude sve neverovatnije to da će dete uopšte stići do ma koje plauzibilne hipoteze, tj. najverovatnije to da će dospeti do one koja ne generiše čak ni značajan podskup ukupnog PLD.²⁴

Prvi i drugi oblik standardnog POS argumenta su komplementarni, a njihovo združeno dejstvo je sledeće:²⁵ zaista „nepriistrasan“ (*unbiased*) učenik – ili završava u previše ćorsokaka, te uopšte ne stiže do gramatike koja bi bila adekvatna sa PLD, ili, i to samo ako mu se veoma posreći, on dolazi do gramatike koja ispravno generiše PLD, ali ujedno pogrešno projektuje po pitanju ostatka ciljnog jezika (tj. uz genezu PLD generiše i veliki broj negramatičnih iskaza). Jezgro POS argumenta svakako se ogleda u tome što deca nemaju tih problema, već pouzdano usvajaju jezik kojem su izložena. Međutim, držimo da se pravi ambis LPLA otvara upravo u vrtoglavoj pomisli na to što bi deca, u situaciji realnog zadatka usvajanja ispravne gramatike, teorijski mogla biti suočena sa izborom između *mnoštva* gramatika *i jednog i drugog* obogaljujućeg tipa.

Za POS situaciju uopšte, a sa posebnim implikacijama po naše dalje POPS-PONS podvajanje, od značaja su takođe još dve dvostruke podele. Prva je ona koju Kovi (*Fiona Cowie, What's Within: Nativism Reconsidered* [1999]) čini u okviru POS argumenta, i to na: (1) aposteriorni POS argument, kao „*A Posteriori Argument from the Poverty of the Stimulus* (APS)“; (2) apriorni POS argument, kao „*Argument from*

²³ Ibid., str. 267.

²⁴ Ibid., str. 232-233.

²⁵ Ibid.

the Logical Problem of Language Acquisition (the Logical Problem, forshort)“.²⁶ Nama je posebno zanimljivo ovo *izričito izjednačavanje situacije apriornog POSa sa onom LPLA kao takvog*. Na istom mestu stoji da 1 svoj apriorni POS poima sasvim blisko standardnom POS argumentu – a mi upravo držimo da se njihova povezanost odnosi na PONS, kao i to da situacija aposteriornog POSa ima odgovarati POPSu. Ekspozicija potonjih odnosa sledi u odgovarajućim poglavljima.

Drugo podvajanje opšte POS situacije nalazimo kod Mekvinija (*Brian MacWhinney*), i to kao razlikovanje dva oblika LPLA argumentacije: (1) LPLA koji se odnosi na prestanak pojave hipergeneralizacija u uslovima *nedostupnosti negativnog inputa*, dakle „argument na osnovu prestanka upotrebe hipergeneralizacija“ – a koji mi stoga povezujemo sa PONS i apriornim POS argumentom; (2) LPLA koji se odnosi na pojam učenja bez greške u uslovima *nedostupnosti pozitivnog inputa*, dakle „argument na osnovu izostanka grešaka“ – koji povezujemo sa POPS i aposteriornim POS argumentom.²⁷ Mekvini ističe da oba LPLA oblika čine sam POS argument kao takav – s tom razlikom što u proceni prirode dečijeg produkcije jedan polazi od toga što deca usvajaju pogrešnu gramatičku hipotezu, a zatim se ispravljaju, dok drugi, sasvim suprotno, polazi od problematičnih *slučajeva* oko kojih deca, međutim, nikada ne greše. On ističe i to da oba ta oblika, uprkos takvoj suprotstavljenosti usmerenja tretiranog jezičkog fenomena, svoje konceptualno utemeljenje nalaze u Goldovim (*E. Mark Gold*) formalnim analizama. Mi bismo, ipak, LPLA prevagu dali Goldovoj formalizaciji PONSa, a u susret čitanju koje zastupa Kovi.

3. POPS

Navodi se da je već to što u gramatikama jezika odraslih postoje rekurzivna pravila sasvim dovoljno da se ustanovi da su prirodni jezici,

²⁶ Ibid., str. 251-252.

²⁷ MacWhinney, B., „Rethinking the Logical Problem of Language Acquisition“(2001),<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/summary?doi=10.1.1.11.6868>, 22.07.2020., str. 8-9; kao i „A multiple process solution to the logical problem of language acquisition“, str. 887-888.

budući beskonačni (*infinite*), nužnim načinom subdeterminirani konačnošću uzoraka iz inputa (*by finite input samples*); to je sve što je potrebno da se POPS potvrdi kao nepobitno istinita okolnost: deca su izložena konačnom broju (gramatičnih) rečenica a projektuju (gramatički ispravan) beskonačni jezik.²⁸ To znači da deca samostalno proizvode rečenične strukture ciljnog jezika, koje prethodno nisu čula, ali ona to čine tako što projektuju nove rečenice – upravo na osnovu pozitivnih egzemplara – ne ograničavajući se pri tom na prosto umetanje različitih leksičkih stavki unutar iste strukture posvedočenog stabla, nego deca proširuju tu strukturu, npr. umetanjem dodatnih klauza ili supstitucijom pojedinačnih reči celim sintagmama.²⁹

Slažemo se sa time da je ovde glavno pitanje toga na koji se to tačno način rečenice jezika koji biva usvojen odnose prema rečenicama na osnovu kojih se taj jezik usvaja. Činjenica je da deca spontano projektuju izvan granica inputa kojem su izložena. Slažemo se i sa ocenom da bi se ta činjenica morala utvrđivati proučavanjem i učenika samih, a ne jedino jezika odraslih kakav su oni usvojili – naročito spram (ma kako inače verovatne) logičke mogućnosti toga da se projektovani jezički fenomeni usvajaju postepeno, stavka po stavka.³⁰ Budući da deca generalizuju (ali) *diskriminativno*, glavno pitanje dobija oblik: na koji to tačno način učenici generalizuju preko (ograničenja) svake rečenice koju zapravo čuju? Navodi se da, bez obzira na moguće odgovore, te generalizacije – oblik i obim obrazaca koje učenici projektuju na osnovu pozitivnih egzemplara – bivaju relativno pouzdano i konstantno reprodukovane kod svih (normalnih) učenika i među generacijama učenika (tj. dece). U kontekstu problema koji ovde razmatramo, pak, izričito se uzima da dotične generalizacije nipošto ne proističu iz samih tih egzemplara – oni svakako moraju biti uključeni u jezik koji se usvaja – ali oni, sami po sebi, pitanje o obliku ispravne generalizacije ostavljaju u potpunosti otvorenim; i to se ocenjuje kao vid pod kojim pozitivni input

²⁸ Fodor, J. D., C. Crowther, „Understanding Stimulus Poverty Arguments”, str. 107, 123.

²⁹ Ibid., str. 123.

³⁰ Cf. ibid. str. 124.

najšire subdeterminira gotovo sve što učenici uspešno, tj. *bez grešaka*, usvajaju.³¹ Ta se subdeterminisanost najintimnije tiče GAS slučaja POSa.

Izdvajamo sledeće stavke iz prikaza LPLA argumenta na osnovu izostanka grešaka, a za koje smatramo da se nadovezuju na pomenutu subdeterminaciju, te da se uklapaju u naš pokušaj neutralne tematizacije PO(P)Sa: (1) oblik *posebne* lingvističke strukture biva razmatran u odgovarajućim teorijskim terminima; (2) pokazuje se da deca koriste datu strukturu, a da ne prave greške; (3) demonstrira se da se ta struktura toliko retko javlja kao sam pozitivni učenički input da nju deca najverovatnije nikada neće sresti u njemu.³² Upravo radi tog hoda – svaka pojedina jezička struktura ponaosob – Kovi dotičnu argumentaciju naziva aposteriorni ili de fakto POS, odnosno APS.³³ Naime, Kovi APS postupak opisuje kao ciljano biranje primera sasvim specifičnog gramatičkog pravila i kao pokazivanje toga da su PLD efektivno nedostatni da bi empirističkom učeniku, koji raspolaže jedino opštim principima učenja, omogućili inferenciju datog pravila. APS tim načinom ustvrđuje nemogućnost sticanja sasvim *partikularnih* gramatičkih pravila ukoliko se usvoje sasvim *partikularne* pretpostavke o sadržaju PLD – a to je ono što čini da APS bude podložniji teorijskim hirovima i empirijskim napadima, za razliku od čisto logičke situacije apriornog POS argumenta. Razume se da APS argument, pošto već jeste argument, mora imati logičku strukturu, ali on je, po svemu sudeći, argument više *ex datis* nego *ex principiis*.³⁴ Time dodatno objašnjavamo našu sklonost da samu

³¹ Cf. *ibid.* str. 125.

³² MacWhinney, B., „A multiple process solution to the logical problem of language acquisition“, str. 888.

³³ Cf. Laurence, S., E. Margolis, „The Poverty of the Stimulus Argument“, str. 251, kao i Cowie, F., „The Logical Problem of Language Acquisition“, str. 23, 47.

³⁴ Da li to znači da se APS, a samim tim i POPS, odnosi više na *empirijski* problem usvajanja jezika? Mi se o tome ovde nećemo opredeljavati. Za načine, pak, kojima se uopšte LPLA odbacuje time što se prokazuje kao zapravo empirijski problem cf. MacWhinney, B., „The (il)logical problem of language acquisition“, *Proceedings of the Fifteenth Annual Conference of the Cognitive Science Society* (1993), „Rethinking the Logical Problem of Language Acquisition“, „A multiple process solution to the logical problem of language acquisition“; kao i Hendriks, P., „The Problem with Logic in the Logical

logičku strukturu problema usvajanja jezika, kao ono baš jezički specifično, tražimo u apriornim uslovima PONSa; dok bi na situaciji POPSa tek da markiramo ono što se uporno javlja kao njima zajedničko – a to su pretežno obziri vezani za GAS.

Ako se prihvati da su gramatike zasigurno subdeterminirane uzorcima iz inputa, iz toga se postojanje urođenog jezičkog znanja (u smislu UG, *Universal Grammar*) može zaključiti jedino ukoliko se ujedno demonstrira da subdeterminacija inputom važi čak i ako učeničkoj obradi inputa u pomoć priskoče opšti principi indukcije.³⁵ Za njih je, naime, s obzirom na to da izvesno djeluju u drugim i raznorodnim oblastima znanja, najekonomičnije pretpostaviti da čine odlučujuću osnovu i za slučaj učenja i znanja jezika.³⁶ To je stari dobri empiristički rezon. Smatramo, međutim, da se u tom slučaju – u okviru POPS situacije, uzete izdvojeno – LPLA samo *u potpunosti* zamjenjuje za (nimalo lakši) *opšti* problem indukcije, koji ma koliko bio u oblasti jezika, ipak potcenjuje njegovu osobenost. Uz to, ne treba zaboravljati da POPS u realnoj situaciji usvajanja ne deluje izolovano od PONSa. Pa sve i ako bi opšti principi indukcije mogli da razreše situaciju POPSa, što je ustupak sumnjive osnovanosti, za odbacivanje LPLA moralo bi se takođe pokazati na koji to tačan način bi oni mogli neutralisati i PONS.³⁷

U okvir POPS situacije spada i denunciranje jezičkog inputa, kojem su izloženi učenici, kao višestruko defektnog. Pored toga što mu se spočitava to da se u njemu uopšte ne nalaze raznorodne relevantne

Problem of Language Acquisition“, *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society* 22 (2000), <https://escholarship.org/uc/item/9gj1d1hw>, 22.07.2020.

³⁵ Cf. Fodor, J. D., C. Crowther, „Understanding Stimulus Poverty Arguments”, str. 131: „[I]f the learning strategies were so general that it became plausible to suppose that linguistic regularities can be attained by inductive processes not specialized for language, that could scupper linguistic innateness altogether“.

³⁶ *Ibid.*, 107.

³⁷ Cf. recimo, kako Mekvini („A multiple process solution to the logical problem of language acquisition“) predlaže da se ta neutralizaciju oba problema može postići kombinovanim dejstvom sedam mehanizama učenja; ili to kako se baš po pitanju PONSa na isto nadovezuje Li, P., „Overgeneralizations, competition, and recovery: solving the logical problem with positive evidence“, *Journal of Child Language* 31(4) (2004).

informacije za pouzdanu identifikaciju jezika koji treba usvojiti, zamera mu se i to što sadrži materijal koji zavodi na usvajanje pogrešnih gramatičkih hipoteza o obliku ciljnog jezika. Potonje se pre svega odnosi na prisustvo negramatičnih primera u učeničkom inputu – na ono što smo obeležili kao US stavka POSa. Moramo naglasiti da US potpada pod POPS samo onda kada negramatičan input nije eksplicitno označen kao takav, te deca, polazeći od razumne pretpostavke o ispravnosti inputa koji pružaju odrasli,³⁸ uzimaju da se radi o pravom pozitivnom inputu. U literaturi se protiv tvrdnje o prisustvu US obično poteže istraživanje (Newport, “Motherese: the speech of mothers to young children” [1977]) koje nalazi da govor odraslih upućen deci jeste pretežno besprekorno gramatičan. Tome se, međutim, replicira da najverovatnije potcenjuje nedostatnost uzoraka jezika upućenih deci, makar u dve značajne tačke: (1) zavođenje na usvajanje pogrešnih hipoteza potiče takođe iz dečijeg pogrešnog raščlanjavanja (*misparsing*) inače potpuno gramatičnih iskaza odraslih; (2) dotično istraživanje razmatra jedino konverzacijski govor kojim se majke obraćaju vlastitoj deci, sasvim izostavljajući arhaične i druge nestandardne oblike jezika prisutnog u bajkama, pesmama i dečijim pesmicama.³⁹

U siromaštvo prisutnog inputa, u smislu njegove kvalitativne dostatnosti, spada i već markirana gramatička dvosmislenost inputa. GAS čini ozbiljnu poteškoću i za svaku teoriju koja usvajanje jezika modelira kao teoriju učenja. Naime, većina savremenih modela učenja, pretežno računarskih, kao svoju polaznu pretpostavku uzima koncept postepenog usvajanja gramatike: dete ne pravi opsežnu kolekciju rečenica na osnovu koje bi onda inferencijom došlo do gramatike, već postavlja hipotezu gramatike nakon svake rečenice sa kojom se susretne.⁴⁰ Uzima se da

³⁸ MacWhinney, B., „Rethinking the Logical Problem of Language Acquisition“, str. 11: „[T]he child can reasonably assume that most forms produced by the adult are grammatical. [...] adults will occasionally make errors. However, on the level of the lexical item and the construction, the notion that adult input is correct is a good working assumption.“

³⁹ Fodor, J. D., C. Crowther, „Understanding Stimulus Poverty Arguments“, str.117.

⁴⁰ Ibid., str. 119.

prisustvo gramatičke dvosmislenosti potvrđuje da neodređenost gramatičkog izbora nije samo teorijska već i pojava iz svakodnevnog života. Kao što smo već napomenuli, pozitivan primer konstrukcije iz ciljnog jezika može se i pojaviti u učeničkom inputu, a da pri tom uopšte ne pruži dovoljnu informaciju o tome koju gramatiku na osnovu njega treba usvojiti – naglašava se to da čak i ako se neophodni pozitivni primeri pojave u inputu, oni ipak mogu biti nedovoljno informativni. Primitimo još sada da upravo zbog postojanja i dejstva gramatičke dvosmislenosti inputa – uprkos tome što situacija PONSa svakako već podrazumeva POPS, čija je opštost takva i tolika da joj se ne može umaći – PONS ujedno (makar i samostalno) ostaje na snazi kao logički problem usvajanja jezika čak i kada bi se pokazalo da pozitivnog učeničkog inputa ima dovoljno *i po količini i po kakvoći* (tj. čak i da POPS u celosti ne važi).

Problem gramatičke dvosmislenosti, prisutne unutar pozitivnog učeničkog inputa, pojačava se time što savremeni modeli učenja nisu u stanju da na osnovu ispitivanja ciljne rečenice odrede koje su to gramatike koje su nju mogle generisati; ali i time što oni, čak ni u slučaju kada je data rečenica pouzdano jednoznačna po pitanju gramatike kojom je obrazovana, ipak nisu u stanju da odrede koja je ta jedinstvena gramatika.⁴¹ Navodi se da problem onda mora biti sveobuhvatniji:⁴² dotični modeli učenja prosto ne uspevaju da iz inputa koji im je dostupan dekodiraju (njegova) gramatička svojstva;⁴³ štaviše, i onda kada je data rečenica potpuno jednoznačni okidač za utvrđivanje neke jedinstvene gramatike, oni mogu usvojiti hipotezu gramatike koja se ni na koji način ne odnosi prema toj rečenici (a to se odnosi na situaciju (i) iz narednog poglavlja). Srećom, deca ne postupaju kao učenici iz ovih modela, te do

⁴¹ Ibid., str. 120.

⁴² Ibid.

⁴³ Cf. Cowie, F., „The Logical Problem of Language Acquisition“, str. 25; kao i str. 30 (i nadalje) za pregled problema modela učenja koji predlažu Wexler et al. (1975); te napomenu na str. 48-49: „It’s nonetheless worth stressing here that the difficulty of extracting syntactic information, even something as mundane as a string of words, from the acoustic signal is one of the reasons nativists have argued that an empiricist-style general-purpose learner could not ‘bootstrap’ his way up from the data to grammatical competence.“

usvajanja ipak dolazi – ali, u principu, deca i dalje mogu postavljati mnoštvo međusobno suprotstavljenih gramatičkih hipoteza koje su, pak, sasvim saglasne sa istim inputom. A to nas već uvodi u osobenost načina na koji GAS stavka POSa fungira i u PONSu. U svakom slučaju, poentira se to da efektivno siromaštvo inputa jedino biva pojačano time što za učenike nije uvek komputabilna pozitivna informacija o ciljnom jeziku – čak i kada se ona nesumnjivo nalazi u uzorku.

4. PONS

Teorijski značaj PONSa ogleda se i u tome što je bez negativnog inputa nemoguće naučiti zapreke (*constraints*, tj. restriktivne gramatičke uslove koji određuju šta se kao gramatično pojavljuje u jeziku), a bez kojih bi generisani jezik bio većeg obima od ciljnog.⁴⁴ Na to se onda redovno nadovezuje drevni rezon prema kojem ono prisutno znanje koje se ne može naučiti mora biti urođeno.⁴⁵ Elem, Za PONS nije neophodno utvrditi da učenici uopšte ne dobijaju negativan input: dovoljno je samo pokazati da se oni ne mogu osloniti na nevelik i nesistemizovan odlomak njima dostupnih negativnih informacija o ciljnom jeziku.⁴⁶

To što pozitivni input ne određuje gornju granicu jezičke generalizacije – to što učenici postavljaju takve hipoteze sintaksičkih generalizacija pod koje *niti* potpadaju *svi* primeri kojima su oni bili izloženi, *niti* pak *jedino* ti primeri – to ne bi bilo problematično, kada bi dotična granica bila odredljiva na osnovu negativnog inputa.⁴⁷ Predlaže se da bi načelno kao metod usvajanja jezika mogla da posluži i (obratna) pretpostavka učenika: u odnosu na dati rečnik, svaka niska reči čini

⁴⁴ Fodor, J. D., C. Crowther, „Understanding Stimulus Poverty Arguments”, str. 122.

⁴⁵ U tom kontekstu uporediti kod Platona odnos između teorije ideja, metempsihoze i anamneze, kao i Dekartov pojam urođene ideje. O prodornosti veze između toga i nativističke psiholingvistike cf. Weimer, W. B, „Psycholinguistics and Plato's paradoxes of the Meno“, *American Psychologist* 28(1) (1973).

⁴⁶ Fodor, J. D., C. Crowther, „Understanding Stimulus Poverty Arguments”, str. 123.

⁴⁷ *Ibid.*, 125.

rečenicu dotičnog jezika, sa izuzetkom onih što su isključene od strane zapreka koje pripadaju gramatici tog jezika, *a koje se mogu naučiti iz negativnog inputa*. Ističe se da bi učenicima za uspešno usvajanje – u slučaju dostupnosti neograničene zalihe učeničkog negativnog inputa – sam pozitivan input bio sasvim nepotreban, tj. POPS bi tada bio nevažan. To nama dalje govori o korenskom značaju PONSa u kvadratnoj LPLA jednačini.

Međutim, gornja granica učeničkih generalizacija nije određena ni *direktnim* negativnim inputom: (1) u literaturi postoji lagodan konsenzus oko toga da njega nipošto ne može biti dovoljno da pokrije svaku potencijalnu učeničku generalizaciju; (2) roditelji obično ne pružaju informacije o tome u kojim slučajevima generalizacija mora biti zauzdana; (3) deca ne proizvode dovoljno negramatičnih rečenica da bi suma pruženih korektivnih povratnih informacija (*corrective feedback*) mogla eliminisati sve pogrešne generalizacije.⁴⁸ Deci je uopšte teško razlikovati one oblike maternjeg jezika koji su prihvatljivi od onih koji to nisu, zato što roditelji ne pružaju konzistentna posvedočenja po pitanju negramatičnosti neprihvatljivih rečenica.⁴⁹ Naravno da deca ne dobijaju liste negramatičnih niski, a osim toga ona retko bivaju ispravljana kada naprave sintaksičke greške.⁵⁰ Roditelji decu najčešće ispravljaju po pitanju istinitosti ili tačnosti govora,⁵¹ a uče ih pravilnom jeziku pre svega radi uspostavljanja uspešne uzajamne *komunikacije*⁵² – nipošto izravno samog usvajanja (gramatičnog) jezika radi.

U normalnom toku procesa usvajanja jezika dete napravi mnoštvo gramatičkih grešaka; premda roditelji u nekim od tih prilika često puta pružaju korektivnu povratnu informaciju o specifičnoj negramatičnosti dotičnih produkcija, deca pokazuju tendenciju

⁴⁸ Ibid., 126.

⁴⁹ MacWhinney, B., „A multiple process solution to the logical problem of language acquisition“, str. 884.

⁵⁰ Cowie, F., „The Logical Problem of Language Acquisition“, str. 21.

⁵¹ Gentile, G., „Language Acquisition and Universal Grammar“, str. 44-45.

⁵² Cf. MacWhinney, B., „The (il)logical problem of language acquisition“, kao i Kirby, S., „Bias, innateness and domain specificity“, te Hausser, R., „What if Chomsky were right?“, oba u *Journal of Child Language* 31(4) (2004).

ignorisanja iste.⁵³ U literaturi se tim povodom najčešće navodi primer „Nobody don't like me“ konverzacije (McNeill, „The creation of language by children“ [1966]). Korektivna informacija tu se pruža više implicitno, preformulacijom pogrešnog dečijeg iskaza u pozitivni input, te se ne može odrediti kao negativni input *sensu stricto*. Uz to, pozivanjem na nalaz Markusa (Marcus, „Negative evidence in language acquisition“ [1993]), prema kojem roditelji, svojim povratnim informacijama, *dosledno* ne prave razliku između gramatičnih i negramatičnih konstrukcija, obično se zaključuje da se deca za potrebe prestajanja sa upotrebom hipergeneralizacija uopšte ne mogu oslanjati na jednostavan, otkriven (*overt*) negativni input.⁵⁴

Postoji beskonačno mnogo niski reči datog prirodnog jezika na koje dete *nikada* neće naići u inputu, zato što ili to nisu rečenice datog jezika, ili to jesu ispravne rečenice koje niko još uvek nije izrekao (uopšte ili tek pred detetom) – te puko nepojavljivanje neke niske u inputu samo po sebi ne čini negativni input.⁵⁵ Čak i kad bi odrasli govornici *dosledno* gramatički ispravljali *svaku* grešku koje dete napravi, pa čak i ako bi *svi* njegovi sagovornici *uvek* besprekorno govorili – zauvek ostaje beskonačno niski o kojim dete nema, niti dobija, ni pozitivnu ni negativnu informaciju.⁵⁶ Zato se kao PONS misterija LPLA obično navodi pitanje tipa: kako dolazi do toga da – uprkos činjenici što gotovo niko nije dobio negativni input o nekoj niski – kompetentni govornici ciljnog jezika za nju, s pravom, jednoglasno ocenjuju da je negramatična?

Navodi se da (ovako određen) PONS u združenosti sa POPS upravo podrazumeva da učeničke generalizacije nisu determinirane totalitetom njihovog inputa; odnosno to da se *negde* u širokoj

⁵³ MacWhinney, B., „A multiple process solution to the logical problem of language acquisition“, str. 887.

⁵⁴ Ibid., str. 888.

⁵⁵ Cowie, F., „The Logical Problem of Language Acquisition“, str. 21. Treba, naravno, praviti razliku između njenog izlaganja problema i onog što Kovi u nastavku lično zastupa, a to je da nepojavljivanje niske zapravo jeste vrsta indirektnog negativnog inputa. Mekvini („A multiple processsolution to thelogical problem of language acquisition“) slično zastupa komputaciju indirektnog negativnog inputa u okviru njegovog modela kompeticije.

⁵⁶ Cowie, F., „The Logical Problem of Language Acquisition“, str. 21-22.

neodređenosti – između onog što pozitivni input može da posvedoči i onog što (srazmerno nepostojeći) negativni input odbacuje – nalazi ispravna gramatička hipoteza.⁵⁷ Držimo da (ovde) jezgro logičkog problema usvajanja jezika čini pitanje: šta to deci konstantno, konzistentno i sa sigurnošću pokazuje tačno gde se nalazi ispravna gramatička hipoteza za dati input? Teorija usvajanja jezika mora objasniti činjenicu toga što normalna deca zasigurno ovladavaju jezikom čak i u uslovima minimalne izloženosti; ona takođe mora objasniti i prirodu sposobnosti učenika, prema kojoj oni, ako pogreše, greše *samo* na način koji dozvoljava prestanak grešenja *isključivo* na osnovu inputa koji im je dostupan.⁵⁸

Pošto, pak, nema dovoljnog i pravog negativnog inputa da se ograniče dečije generalizacije, jasno je zašto dolazi do hipergeneralizacija. LPLA potcrtava da nije lako, međutim, objasniti kako dolazi do toga da deca prestaju sa upotrebom hipergeneralizacija – i to u kontekstu PONSa postaje glavno pitanje LPLA. Naime, negativni input se previše retko javlja, a i kada se pojavi na njega se nailazi više nasumično, na sreću: čime se onda garantuje to da će dete praviti *samo* one greške koje se daju ispraviti *isključivo* na osnovu podatka na koje je ono *slučajno* nabasalo?⁵⁹ Štaviše, kako dolazi do toga da *sva* deca date jezičke zajednice nauče njen jezik – premda su ona, za vreme učenja, izložena vrlo različitim uzorcima rečenica tog jezika? LPLA zapravo pita: *čime se to garantuje da će svako dobiti tačno onaj input koji je baš njemu neophodan da bi došao do iste gramatičke hipoteze kao i svi ostali?*⁶⁰

U ovakvim uslovima izostanka ili nepouzdanosti negativnog inputa, štaviše, sve govori u prilog tome: (1) da će dete koje raspolaže isključivo opštim principima (*general-purpose principles*) teorijske konstrukcije – tj. dete kao empiristički učenik vođen samo opštom preferencijom ka jednostavnim hipotezama – vrlo često upadati u hipergeneralizacije; (2) da ono tada najverovatnije neće naići baš na onaj

⁵⁷ Fodor, J. D., C. Crowther, „Understanding Stimulus Poverty Arguments”, str. 126.

⁵⁸ Cowie, F., „The Logical Problem of Language Acquisition“, str. 24.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

negativni input, neophodan da bi otkrilo da greši,⁶¹ tj. potreban za prestanak pojave hipergeneralizacija u govoru.

To je pak ono što se u okviru *formalne teorije učenja* (*formal learning theory*) naziva *problemom podskupa*: kadgod dete usvoji hipoteze gramatike koja projektuje izvan ispravnog skupa rečenica u datoj situaciji učenja – plauzibilne, tj. saglasne sa PLD, ali pogrešne gramatičke hipoteze, koje zapravo dovode do pojave hipergeneralizacija – prosto na osnovu daljeg iskustva pozitivnog inputa ono nikako neće moći da prestane sa upotrebom tih hipoteza, nego, bez odgovarajućeg negativnog inputa, ono će trajno zadržati svoje pogrešno uverenje o gramatičnosti tako nastalih produkcija.⁶² Kao najjednostavniji slučaj situacije problema podskupa u domenu usvajanja jezika navodi se onaj u kojem skup rečenica ciljnog jezika odraslih čini podskup skupa rečenica koje generiše gramatika deteta.

A to je upravo kontekst u kojem Mekvini u prvi oblik LPLA uračunava dati sled argumenta na osnovu prestanka upotrebe hipergeneralizacija: (1) predstavlja se neka lingvistička struktura; (2) pokazuje se da deca ponekad vrše hipergeneralizaciju njene upotrebe, što dokazuje da se ta struktura ne uči putem mehaničkog ponavljanja (*by rote*); (3) tvrdi se da u inputu, međutim, ne postoji dovoljno informacija da bi došlo do prestanka pojave hipergeneralizacija.⁶³

To nije netačan opis samog sleda PONS argumentativnog postupka *u svakom konkretnom slučaju*, ali držimo da se tu nahodi i nešto više od toga. Tu je zapravo posredi apriorni oblik POSa (odnosno situacija standardnog POS argumenta), kao onaj oblik koji Kovi izjednačuje sa ukupnošću LPLA kao takvog. Naime, za nju je apriorni POS argument takav da ne proističe iz ma koje partikularne zamisli o prirodi lingvističkog znanja ili nazora o učestalosti sa kojom se određeni oblici javljaju u PLD, nego on *direktno proističe iz same logičke*

⁶¹ Ibid., 25.

⁶² Cf. Laurence, S., E. Margolis, „The Poverty of the Stimulus Argument“, str. 252, 261, kao i Cowie, F., „The Logical Problem of Language Acquisition“, str. 18.

⁶³ MacWhinney, B., „Rethinking the Logical Problem of Language Acquisition“, str. 8.

*strukture zadatka učenja jezika.*⁶⁴ Taj oblik POSa je aprioran zato što se njime pokazuje da PLD nisu osiromašeni samo činjenično *već i u principu*, kao i to da oni nisu previše siromašni samo s obzirom na usvajanje nekog partikularnog gramatičkog pravila – *već PLD su previše siromašni s obzirom na usvajanje svake gramatike koja je dovoljno moćna (powerful) da generiše prirodni jezik.*⁶⁵ Apriorni POS argument, kao „argument na osnovu *logičkog problema*“ (naš kurziv), gledano komparativno, polazi od minimalnih empirijskih pretpostavki: (1) govornici uče putem neke vrste testiranja hipoteze; (2) oni uče neku vrstu generativne gramatike; (3) PLD se u najvećoj meri sastoji iz pozitivnog inputa.⁶⁶ Kao takav on argumentuje krajnje *opštim* načinom i, apstrahujući od mnoštva specifičnih empirijskih detalja, sebe čini otpornijim i na empirijski napad, i na empirijski nepotkovane proizvoljnosti teorije – otpornijim od drugog tipa POS argumentacije.⁶⁷

Međutim, slažemo se sa sledeće dve dopunske stavke: (1) suštinsko obeležje situacije apriornog POSa (koje i opredeljuje na zastupanje pozicije domenske-specifičnosti mehanizma usvajanja jezika), a to će reći i PONSa, jeste upravo to što (a) postoji ogroman broj konkurentnih potencijalnih principa, koji bi mogli figurirati kao osnova jezika predstavljenog pozitivnim inputom (koji je ili dat, ili se tek kao takav može projektovati), a da pri tom (b) ispravni principi nisu ni najjednostavniji, ni najprirodniji; (2) to je obeležje već na delu i u situaciji aposteriornog POSa,⁶⁸ tj. i u POPS situaciji APS argumenta. Stavka (1) zapravo čini prve dve stavke standardnog POS argumenta, a naročito se odnosi na prvi oblik standardnog POSa (videti odeljak 2), dok stavka (1a) jeste upravo ono što smo obeležili kao GAS. *Zaključujemo stoga da gramatička dvosmislenost inputa jeste tražena zajednička osnova POPS-PONS celine logičkog problema usvajanja jezika.*

⁶⁴ Cf. Laurence, S., E. Margolis, „The Poverty of the Stimulus Argument“, str. 252.

⁶⁵ Ibid.

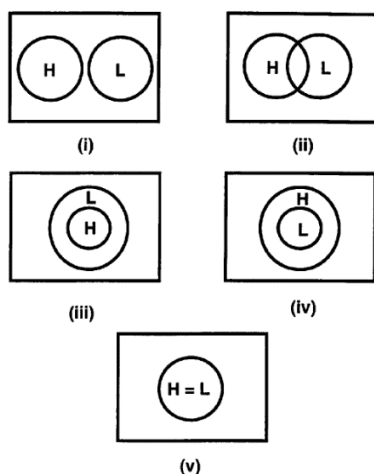
⁶⁶ Cowie, F., „The Logical Problem of Language Acquisition“, str. 23, 47.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Cf. Laurence, S., E. Margolis, „The Poverty of the Stimulus Argument“, str. 256.

Za kraj nam ostaje naznačiti kako se GAS pojavljuje u PONSu, zašta se služimo navedenom okolnošću toga što je apriorni POS argument inspirisan problemom podskupa.⁶⁹ POSToji ogromna praznina između kompetentne produkcije i inputa – i ona je širom otvorena u problemu (iznad navedenih uslova) nemogućnosti prestanka upotrebe hipergeneralizacija. Apriornim POS argumentom ta se praznina smešta u samu logičku strukturu zadatka učenja jezika. Sledećim izlaganjem i analizom te strukture navršavamo cilj ovog teksta.

Uzmimo neku etapu procesa učenja na kojoj je dete steklo određenu teoriju o prirodi vlastitog jezika, tj. nekakvu gramatiku. Neka H bude jezik generisan gramatičkom hipotezom date etape detetovog jezičkog razvoja. Neka L bude ciljani jezik odraslih, generisan ispravnom gramatikom. Dete se, kao učenik, *logički* može naći u jednoj od pet mogućih situacija slike 1.



Slika 1

Situacija (v) predstavlja završnu tačku procesa učenja: gramatika dečijeg jezika H generiše *sve* rečenice i *samo* rečenice ciljnog jezika L. Pitanje je, pak, kako dete, koje se nalazi u ma kojoj od ostalih situacija,

⁶⁹ Za detalje (i sliku 1) iz nastupajućeg opisa oslanjamo se uglavnom na podatke iz Cowie, F., „The Logical Problem of Language Acquisition“, str. 20-22, 46.

dolazi do ove potpune usvojenosti jezika – imajući za to postignuće samo PLD na raspolaganju (pretežno pozitivni input). U slučajevima (i), (ii)⁷⁰ i (iii)⁷¹, učenik je prosto primoran na reviziju svoje tekuće gramatičke hipoteze čim čuje rečenicu iz L koja nije rečenica u H – tj. on dospeva do ispravne gramatike usled izloženosti pozitivnom inputu. Situacija (iv)⁷² jeste situacija problema podskupa: L je podskup od H, dečija gramatička hipoteza jezika H hipergeneralizira, tj. ona generiše i celinu L i niske koje se ne nalaze u L (ona projektuje preko ili izvan L). To je situacija za koju se tvrdi da u njoj učenik nikada neće otkriti da je usvojio pogrešnu gramatičku hipotezu – samo na osnovu dalje izloženosti pozitivnom inputu: jer svaka rečenica iz L ujedno je rečenica u H. Učenik ovde mogao bi suziti svoju gramatičku hipotezu do njenog poklapanja sa onom jezika lingvističke zajednice – *jedino* na osnovu negativnog inputa o niski iz H. „Logički problem [ono što je u našem čitanju samo apriorni POS, odnosno tek PONS] nastaje zato što deca nemaju sistematski pristup“ negativnom inputu – tako da nema onih podataka kojim bi se deca primorala na povratak ka ispravnoj teoriji, tj. na prestanak upotrebe hipergeneralizacija.

S obzirom na činjenicu da deca svakako prispevaju do ispravne teorije, ona nikada ne bi smela biti u situaciji (iv), tj. nikada ne bi smela da usvoje hipotezu „prevelike“ gramatike. Situacije (i) i (ii) zapravo završavaju u situaciji (iv): pozitivni input primorava dete da dalje širi

⁷⁰ Slučajevi (i) i (ii) odnose se na situacije skupova u preseku i disjunktih skupova, a do uspešnog usvajanja može doći, recimo, na osnovu principa „unikatnosti“ (*Uniqueness*; cf. Gentile, G., „Language Acquisition and Universal Grammar“, str. 49). Situacija (i) odgovara (u prethodnom poglavlju) pomenutoj nemogućnosti modela učenja da dekodiraju gramatička svojstva iz inputa, dok (ii) odgovara drugom obliku standardnog POS argumenta.

⁷¹ Taj se slučaj naziva i *uslovom nadskupa* (*the superset condition [of language learnability]*), u okviru kojeg do uspešnog usvajanja dolazi prestrukturiranjem ograničenijeg tipa jezika u sam ciljani jezik odraslih (cf. *ibid.*, str. 48).

⁷² Ona se tretira i kao *uslov* podskupa, u okviru kojeg se, pak, uspešno usvajanje – samo na osnovu pozitivnog inputa – ponegde očekuje postići putem konzervatizma principa podskupa (*subset principle*; cf. *ibid.*, str. 50-52). Hendriks, P., „The Problem with Logic in the Logical Problem of Language Acquisition“, daje vrlo jezgrovit prikaz ove situacije problema podskupa i nju tumači kao celinu LPLA.

granicu H nadesno (prema rasporedu na slici 1), sve do poklapanja sa krajnje desnom granicom L – ali jedino negativni input mogao bi da suzi krajnje levi, i dalje hipergeneralizirajući, deo H. Stoga bi dečije teoretisanje o prirodi jezika koji se usvaja uvek moralo biti zauzdano takvim zaprekama koje obezbeđuju to da se dete uvek nađe u situaciji (iii). Kako to Kovi zaključuje: logički problem usvajanja jezika jeste problem eksplikacije načina postizanja dotičnog deziderata.

5. ZAKLJUČNA NAPOMENA

Problem je zapravo još veći. Držimo da se način na koji se GAS prelama u PONSu, povezujući ga sa POPS, ogleda u tome što dete na određenom stupnju jezičkog razvoja nije suočeno samo sa izborom između gramatičkih hipoteza za H i L, već zapravo sa izborom između H_n (n je prirodni broj sa vrednošću koja odgovara neodređenom mnoštvu) hipergeneralizirajućih gramatičkih hipoteza, koje se bore, i međusobno, kao i sa L, za pravo da reprezentuju isti pozitivni input – koji *sve one* generišu. A te hipoteze se uz to mogu usvajati i kombinatorno, i alternativno. Setimo se samo da je odnos sintaksičkih struktura, odnosno gramatičkih hipoteza, prema niskama iz inputa onaj tipa mnoštvo prema mnoštvu.⁷³

U krajnjoj liniji upravo je PONS situacija ta koja decu i lingviste nedvosmisleno osuđuje na POPS i time – i uvek ponovo – stavlja pred gramatičku dvosmislenost inputa kao samo radioaktivno jezgro LPLA (tj. zajedničko jezgro, koje u sebi sprovodi tendenciju *poluraspada*).

⁷³ Da ilustruje navedeno može da posluži jedan nalaz (Stromswold, „The Cognitive Neuroscience of Language Acquisition“ [2000]) da u jednom korpusu od 66 hiljada iskaza ništa nije ukazalo na to da deca brkaju pomoćne i leksičke glagole – uprkos tome što ima 10^{22} mogućih kombinacija pomoćnih glagola engleskog jezika, od kojih je svega 99 gramatički prihvatljivo (Laurence, S., E. Margolis, „The Poverty of the Stimulus Argument“, str. 224). Štaviše, opšti je obzir: „each principle of grammar is relevant to the grammaticality of a number of different types of construction, and the grammaticality of any given construction depends on a cluster of non-construction-specific principles working together“ (ibid., str. 254).

LITERATURA

- Cowie, F., „The Logical Problem of Language Acquisition“, *Synthese* 111 (1997): 17-51.
- Fodor, J. D., C. Crowther, „Understanding Stimulus Poverty Arguments“, *The Linguistic Review* 19 (2002): 105-145.
- Gentile, G., „Language Acquisition and Universal Grammar“, Tesi di Laurea in Lingue e Letterature Straniere Moderne, Università degli Studi di Padova (Facoltà di Lettere e Filosofia) 1995.
- Hausser, R., „What if Chomsky were right?“, *Journal of Child Language* 31(4) (2004): 919-922.
- Hendriks, P., „The Problem with Logic in the Logical Problem of Language Acquisition“, *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society* 22 (2000): 1-6, <https://escholarship.org/uc/item/9gj1d1hw>, 22.07.2020.
- Kirby, S., „Bias, innateness and domain specificity“, *Journal of Child Language* 31(4) (2004): 927-930.
- Laurence, S., E. Margolis, „The Poverty of the Stimulus Argument“, *British Journal for the Philosophy of Science* 52 (2001): 217-276.
- Li, P., „Overgeneralizations, competition, and recovery: solving the logical problem with positive evidence“, *Journal of Child Language* 31(4) (2004): 931-933.
- MacWhinney, B., „A multiple process solution to the logical problem of language acquisition“, *Journal of Child Language* 31(4) (2004): 883-914.
- MacWhinney, B., „Rethinking the Logical Problem of Language Acquisition“(2001⁷⁴), <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/summary?doi=10.1.1.11.6868>, 22.07.2020.
- MacWhinney, B., „The (il)logical problem of language acquisition“, *Proceedings of the Fifteenth Annual Conference of the Cognitive Science Society* (1993): 61-70.
- Moskvljević Popović, J., „Prve reči i kako ih prebrojati: teorijsko-metodološki problemi u proučavanju ranog leksičkog razvoja“, *Putevi reči. Zbornik*

⁷⁴ Ovaj Mekvinijev tekst izgleda nije objavljen (ali je na dotičnom sajtu postavljen od strane samog autora); dodelili smo mu 2001. godinu: njoj pripadaju poslednje reference na koje se on u njemu poziva.

- u čast D. Gortan-Premk (ur. R. Dragičević), Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu 2017: 143-156.
- Miličević Petrović, M., J. Grubor, „Input i postignuće u usvajanju drugog jezika“, *Anali Filološkog fakulteta* 31(1) (2019): 183-212.
- Pinker, S., „Clarifying the logical problem of language acquisition“, *Journal of Child Language* 31(4) (2004): 949-953.
- Weimer, W. B., „Psycholinguistics and Plato's paradoxes of the Meno“, *American Psychologist* 28(1) (1973): 15-33.

MIHAJLO STAMENKOVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Philology

THE LOGICAL PROBLEM OF LANGUAGE ACQUISITION

Abstract: Overall attitude towards the problem of language acquisition determines the choice linguistic research as such makes regarding the type of paradigmatic banner it will continue under. Before each science it is the logical itself that moves forward as the vanguard of scientific constitution, as the seed that will give rise to all the methodological dissemination within a given science. Therefore it is paramount to acquire clear and comprehensive insight concerning the core of this problem – inside the framework of linguistics. Author aims at isolating the very logical structure of language acquisition problem. Somewhat overlapping ways in which throughout literature the logical problem is being split asunder seem somewhat problematic. Confronted with such hardship author finds the synthesis for the nucleus of the problem's structure – in the unavoidable circumstance of grammatically ambiguous positive evidence.

Keywords: poverty of the stimulus, positive evidence, negative evidence, grammar ambiguity, error-free acquisition, subset problem, recovery from overgeneralisation

*Primljeno: 30.8.2020.
Prihvaćeno: 11.11.2020.*

KRISTINA TODOROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

KAPADOKIJSKI OCI I ARISTOTELOV *ORGANON*

Sažetak: Autor u ovom istraživanju nastoji da ispita koja je uloga Aristotelovog *Organona* u teološkim učenjima Kapadokijskih Otaca. Cilj ovog rada je da se pokaže da su se Kapadokijski Oci služili Aristotelovim pojmovima prve i druge suštine, u svrhu odbrane zvaničnih učenja crkve od suprotstavljenih učenja koja su se smatrala jeretičkim. Iako se Kapadokijski teolozi u svojim radovima služe filozofskim pojmovima, to nikako ne znači da oni odstupaju od izvornog hrišćanskog učenja.

Ključne reči: Aristotel, Bog, ipostas, Kapadokijski Oci, suština

UVOD

Kapadokijski Oci (sv. Vasilije Veliki, sv. Grigorije Bogoslov i sv. Grigorije Niski), koji su živeli u IV veku, imali su zadatak da sačuvaju zvanično učenje hrišćanske crkve od raznih suprotstavljenih učenja koja su se smatrala jeretičkim. Često se navodi da su pomenuta jeretička učenja bila inspirisana Aristotelovom filozofijom, kao i to da su se, upravo zbog uvođenja filozofskih pojmova, udaljila od izvornih crkvenih učenja.² Ove tvrdnje će za naše istraživanje biti veoma interesantne, jer nameravamo da u ovom radu pokažemo kako su Kapadokijski Oci takođe dobro poznavali Aristotelov *Organon*, koji im je

¹ E-mail adresa autorke: tina.todorovic@live.com

² Popović, Radomir, *Vaseljenski sabori*, Biblioteka Svečanik: Hrišćanska misao, Beograd, 1997, str. 14.

služio kao *oruđe* u borbi protiv jeresi. Napominjemo da naša namera nije u tome da tvrdimo da se učenja Kapadokijskih Otaca mogu poistovetiti sa filozofskim učenjima. Teza kojom ćemo se voditi u našem radu jeste da su kapadokijski teolozi, iako su koristili filozofske pojmove u svrhu objašnjenja hrišćanskih učenja, ipak ostajali dosledni tom učenju.

Kako bismo to pokazali, najpre ćemo razmotriti dva ključna pitanja. Prvo pitanje se tiče mogućnosti saznanja Boga, a drugo, koje proizlazi iz prvog, tiče se shvatanja Boga kao istovremeno *jednog i trojičnog*, što je ujedno i bilo predmet sukoba crkvenih i jeretičkih učenja. Prvo poglavlje (*Mogućnost saznanja Boga*), ima za cilj da ukratko pruži uvid u to da su kapadokijski teolozi smatrali da su naše saznajne mogućnosti *ograničene* kada je reč o saznanju Boga. Bog *prevazilazi naše saznajne moći*, ali nam se na neki način ipak otkriva (kao što nam govori *Sveto Pismo*). Otuda proizlazi potreba da se objasni na koji to način za Boga tvrdimo da je *jedan i trojičan*, što ćemo detaljnije razmatrati u drugom poglavlju (*Bog kao jedan i trojičan*). Potom ćemo se u sledećem poglavlju (*Vaseljenski Sabori i borba protiv jeresi*) ukratko osvrnuti na istorijske okolnosti, kako bismo prikazali od kolike su važnosti bili problemi o kojima govorimo. Crkva je sazvala čak dva Vaseljenska Sabora na kojima su se rešavali sukobi sa arijanskim i monarhijanskim jeretičkim učenjima. Videćemo da pomenuta jeretička učenja nikako nisu mogla da pomire ove dve *istine o Bogu*, da je on istovremeno jedan i trojičan. U poslednjem poglavlju (*Sušтина i ipostas*), preciziraćemo koja je tačno veza između Aristotelovog *Organona* i učenja Kapadokijskih Otaca. Videćemo koju su tačno ulogu imali Aristotelovi pojmovi prve i druge suštine (supstancije) u pokušajima da se obrazloži na koji način treba tumačiti spornu tvrdnju da je Bog istovremeno jedan i trojičan. Zaključak ćemo iskoristiti da sumiramo rezultate naših istraživanja, kao i da pokažemo koja to nova pitanja mogu proizaći iz ovih razmatranja.

MOGUĆNOST SAZNANJA BOGA

Pre nego što se upustimo u razmatranje odnosa Aristotelovog *Organona* i učenja Kapadokijskih Otaca, smatramo da je od velike

važnosti najpre razjasniti šta to Kapadokijski Oci misle o mogućnosti saznanja Boga. Sv. Vasilije Veliki nam govori o tome da je *Božija suština potpuno nesaznatljiva*, jer ona prevazilazi naše saznajne mogućnosti.³ Kada Vasilije Veliki kaže da je Božija suština nesaznatljiva, to znači da mi ne možemo znati *šta Bog jeste*. Međutim, Bog nam se na neki način ipak pokazuje, zbog čega se kaže da je On: „istovremeno i nepoznatljiv po suštini Svojoj i poznatljiv po javljanjima i delovanjima svojim u svetu i istoriji.“⁴

S obzirom na to, mi možemo reći da nekakvo saznanje o Bogu ipak postoji, samim tim je moguć i govor o Bogu. Međutim, govor o Bogu je važno razumeti na pravi način. Kapadokijski Oci smatraju da je bitno uvek imati na umu da ono o čemu se govori (Bog), ujedno prevazilazi jezik kojim se o njemu govori, ali da se, ipak, tim jezikom dolazi do *delimične spoznaje* Boga (onoliko koliko to naš um može).⁵ Zbog toga će sv. Vasilije govoriti o preplitanju *pozitivnih (katafatičkih)* i *negativnih (apofatičkih)* tvrdnji o Bogu, koje će kasnije sv. Dionisije Areopagit detaljnije razmatrati u V veku.⁶ Dakle, kao što nam to navodi Lurje (M. V. Lurie): „pozitivne tvrdnje, kao i negacije u vezi sa Bogom u sebi sadrže, premda i nepotpuno, ali ipak realno prisustvo Boga u nama.“⁷ Ovo naizgled kontradiktorno shvatanje mogućnosti saznanja Boga, Kapadokijski Oci su pokušali da objasne razlikovanjem – za nas nespoznatljive *Božije suštine*, od *Božijih energija (delovanja u svetu)* za koja znamo,⁸ među kojima se ubraja i *Sveto Pismo*. Znamo da *Sveto Pismo* obiluje različitim opisima i imenima koji se jednako i u celosti odnose na Boga, zbog čega su Vasilije Veliki, a kasnije i Grigorije Bogoslov i Grigorije Niski, na isti način tvrdili da je Bog istovremeno *nesaznatljiv i saznatljiv, neizreciv i izreciv*.⁹ Ovaj problem najbolje je

³ Jevtić, Atanasije, *Patrologija, druga knjiga*, Bratstvo sv. Simeona Mirotočivog, 1997, str. 98.

⁴ Isto, str. 99.

⁵ Isto.

⁶ Lurje, V. M, *Istorija vizantijske filozofije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2010., str. 91.

⁷ Isto.

⁸ Isto, str. 90.

⁹ Jevtić, Atanasije, *Patrologija, druga knjiga*, str. 98, 99.

izrazio sv. Grigorije Bogoslov u jednoj pesmi koju je nazvao *Himna Bogu*, a koja glasi:

O Onostrani svemu, jer kako Te drugo nazvati?
 Kako će reč Te hvaliti? Jer nisi nijednom rečju izreciv.
 Kako će um Te shvatiti? Jer nisi nijednim umom shvatljiv.
 Jedini si Neiskaziv, jer si rodio sve govorljivo.
 Jedini si Nepoznatljiv, jer si rodio sve poznatljivo.
 Sve Te i govoreće i nemušto priziva.
 Sve Te i misleće i nemisleće hvali.
 Jer zajedničke želje, zajednički bolovi svih
 oko Tebe su. Tebi se sve moli, i Tebi sve i sva
 znak Tvoj shvativši himnu čuteću peva.
 Tobom Jedinim sve postoji, i Tobom se sve skupa kreće.
 I cilj si svega Ti, i Jedan, i Sve, i Niko;
 ne da si Jedan, ne da si Sve. Sveimeniti, kako Te nazvati,
 jedinoga Bezimenog? A iznad pokrova oblaka
 koji će um u Nebo prodreti? Milostiv budi,
 O Onostrani svemu, jer kako Te drugo nazvati?¹⁰

Kao što vidimo u prethodnoj pesmi, Kapadokijski Oci su imali zadatak da objasne na koji način treba razumevati tvrdnje da je Bog istovremeno ono *misleće* i *nemisleće*, *sveimeno* i *bezimeno*... Identični problemi biće prisutni i mnogo posle njih, kako u hrišćanskim, tako i u filozofskim učenjima neoplatonizma. Navedena pesma bila je od velikog značaja jer su se istraživači sukobljavali oko toga da li da je njen autor pomenuti Dionisije Areopagit ili filozof Proklo.¹¹

Do sada smo govorili o mogućnosti saznanja Boga u učenjima Kapadokijskih Otaca kako bismo na pravi način mogli da pristupimo i drugom pitanju, pitanju o razumevanju Boga kao *jednog* i *trojičnog*, što će biti tema našeg narednog poglavlja.

¹⁰ Jevtić, Atanasije, *Patrologija, druga knjiga*, str. 120, 121.

¹¹ Bajervaltes Verner, *Platonizam u hrišćanstvu*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2009, str. 105, 106.

BOG KAO JEDAN I TROJIČAN

Molitva *Simbol vere* postala je neizostavni deo crkvenih obreda Liturgije (Evharistije) i Krštenja. Prisustvujući ovim obredima, mi danas možemo čuti reči: „Verujem u jednoga Boga, Oca, Svedržitelja, Tvorca Neba i zemlje i svega vidljivog i nevidljivog.”¹² Dakle, hrišćani će se složiti sa tim da postoji samo *jedan* Bog, stvoritelj svega što postoji. Međutim, oni jednako priznaju za istinitu tvrdnju da je Bog istovremeno i *trojičan* (Otac, Sin i Sveti Duh). Zbog toga, u nastavku pomenute molitve se govori sledeće: „I u jednoga Gospoda Isusa Hrista, Sina Božijeg... jednosušnog sa Ocem, kroz koga je sve postalo;”¹³ Naravno, u ovoj molitvi se pored Sina pominje i Sveti Duh: „I u Duha Svetog, Gospoda životvornog, Koji od Oca ishodi, Koji se sa Ocem i Sinom zajedno poštuje i slavi...”¹⁴ Pitanje odnosa ovih naizgled protivrečnih tvrdnji, da je *Bog jedan i trojičan*, bilo je veoma značajno u IV veku, jer su teolozi tog doba različito tumačili njihova značenja. Da bi objasnili kako treba shvatiti ove tvrdnje, teolozi IV veka (kako oni koji su branili zvanična učenja crkve, pa tako i oni čija su se učenja smatrala jeretičkim) koristili su pojmove grčke filozofije. Ono što mi ovim istraživanjem želimo da pokažemo, jeste uloga zbirke Aristotelovih logičkih spisa *Organon* u teološkim raspravama iz IV veka.

Kao što smo na samom početku ustanovili, kapadokijski teolozi su svesni da se predmet njihovog proučavanja (Bog) *ne može u potpunosti izraziti rečima*, kao i toga da nam pozitivne i negativne tvrdnje o Bogu ipak pružaju nekakvo *nesavršeno saznanje*. Zbog toga, teolozi se često izražavaju u formi *logičkih protivrečnosti*.¹⁵ Upravo tako treba tumačiti rečenice da je Bog istovremeno *saznatljiv* i *nesaznatljiv*, *izreciv* i *neizreciv*, *jedan* i *trojičan*... Dakle, možemo reći da se svaka od dve suprotne tvrdnje jednako odnosi na Boga, upravo u svetlu priznavanja jedinstva potvrdnog i odričnog načina govora o Bogu. Međutim, nisu se svi teolozi tog doba slagali sa ovim tvrdnjama, zbog čega ćemo u

¹² Manastir Rukumija, *Pravoslavni molitvenik*, Kolor Pres, Lapovo, 2009, str. 13.

¹³ Isto.

¹⁴ Isto.

¹⁵ Lurje, V. M, *Istorija vizantijske filozofije*, str. 65.

narednom poglavlju pokušati da ukratko prikažemo razloge njihovih nesuglasica.

VASELJENSKI SABORI I BORBA PROTIV JERESI

Kao što smo u prethodnom poglavlju rekli, različita tumačenja Boga kao *jednog* i *trojičnog* prouzrokovala su nastanak brojnih učenja u IV veku koja hrišćanska crkva proglašava jeretičkim. Nama će u fokusu istraživanja biti dve struje takozvanih jeretičkih učenja, *monarhijanizam* i *arijanizam*, upravo zbog toga što su u raspavama sa njima, a braneći zvanična učenja crkve, teolozi koristili pojmove iz Aristotelovog *Organona*.

Sveti Vasilije Veliki jednako je vrednovao pismeno (*Sveto Pismo*), kao i usmeno predanje koje dolazi od apostola. Pismeno i usmeno predanje, podrazumevaju veru u Boga kao *Svetu Trojicu* (Oca, Sina i Svetoga Duha). Dakle, Vasilije je smatrao da je ispravno tvrditi da je Bog istovremeno jedan i trojičan.¹⁶ Ovom Vasilijevom stavu suprotstavljaju se *monarhijanska* učenja koja su: „...poricala stvarno postojanje Svete Trojice i svodila shvatanje Boga na usko shvaćeni, sterilni judejski monoteizam, poričući pri tome osnovnu blagovest Jevandjelja o Bogu Ocu i Sinu i Svetome Duhu.”¹⁷ Reč je o tome da su monarhijanska učenja propovedala ideju da je Bog zapravo jedan, a da su *tri lica* samo *maske*, odnosno *modusi* tog jednog.¹⁸ Sa druge strane, Sveti Vasilije insistira na razlkovanju *tri realno postojeće ličnosti*, odnosno *tri zasebne realnosti*, zbog čega uvodi filozofski pojam *ipostasi* (*ὑπόστασις*).¹⁹ Pojam *ipostasi* treba da objasni da se u Bogu nalaze: „tri stvarno postojeće konkretne Ličnosti, jedinstvene, neponovljive, ni na šta drugo svodive.”²⁰ Ovaj pojam ćemo analizirati u poglavlju koje sledi, jer nam je cilj da najpre osvetlimo okolnosti koje su doprinele tome da se

¹⁶ Jevtić, Atanasije, *Patrologija, druga knjiga*, str. 93.

¹⁷ Isto, str. 95.

¹⁸ Isto.

¹⁹ Isto.

²⁰ Isto.

uopšte i javi potreba za uvođenjem filozofskih pojmova u borbi za očuvanjem izvornih crkvenih učenja.

Do sada smo videli da je jedan od problema bio sačuvati predstavu o jedinstvenosti Boga, a da se pri tome njegova *tri lica* ne doživljavaju samo kao *maske, modusi* jednog te istog, kao što to govore monarhijanska učenja, već kao *tri posebne realnosti*. Sa druge strane, pojavila su se i *arijanska* učenja koja su tvrdila potpuno suprotno od monarhijskih: „Ta jeres je padala u drugu krajnost, u jelinsku zabludu politeizma, jer je Hrišćansku Trojicu shvatala kao tri posebna i razdeljena božanska ili polubožanska bića, tri potpuno samostalne, različite i međusobno sasvim neslične prirode jerarhijski međusobno niže i jedna drugoj podređene i podčinjene.”²¹ Primitimo da se u citatu pominje pojam *prirode*. Pre nego što nastavimo sa daljom analizom moramo napomenuti da su Kapadokijski Oci koristili sinonimno pojmove priroda (*φύσις*) i suština (*οὐσία*).²² Upravo pojam *suštine* će za nas biti ključni pojam koji direktno povezuje Aristotelov *Organon* i učenja pomenutih Kapadokijskih Otaca.

Kapadokijski teolozi su smatrali da *monarhijanska* i *arijanska* učenja nisu u skladu sa pismenom i usmenom tradicijom crkve. Videli smo da su monarhijanska učenja težila očuvanju jedinstvenosti Boga zanemarujući ideju o trojičnosti, dok su arijanska insistirala na postojanju tri zasebne božije suštine, što je podsećalo na politeistička shvatanja Boga. Zbog sukoba sa monarhijanskim i arijanskim učenjima, crkva je sazvala dva Vaseljenska Sabora. Prvi se održao u Nikeji 325. godine, a drugi u Konstantinopolju 381. godine.²³ Kako bi objasnili način na koji se Bog može razumeti istovremeno kao jedan i trojičan, teolozi će uvesti razliku između pojmova *suštine*, tačnije *jednosušnosti* (*ἁμοούσιος*) i ipostasi (*ὑπόστασις*).²⁴ Upravo je na ovim Saborima nastala molitva *Simbol vere* o kojoj smo govorili na početku rada, a koja se i danas neizostavan deo svetih službi Krštenja i Evharistije (Liturgije).²⁵

²¹ Isto, str. 96.

²² Lurje, V. M, *Istorija vizantijske filozofije*, str. 88.

²³ Isto, str. 67. i 70.

²⁴ Isto, str. 67.

²⁵ Isto.

SUŠTINA I IPOSTAS

Hrišćanski teolozi su preuzeli pojam *suštine* (*οὐσία*) iz Aristotelovog *Organona*, tačnije iz spisa *Kategorije*. Aristotel razlikuje deset kategorija, odnosno najopštijih pojmova, a to su: suština (supstancija), kvalitet, kvantitet, odnos, mesto, vreme, položaj, posedovanje, delanje i trpljenje.²⁶ Prva kategorija je specifična u odnosu na ostale, jer, kada je reč o suštini (supstanciji), Aristotel razlikuje prve od drugih suština.²⁷

Kako bismo razumeli razliku između prvih i drugih suština, najpre ćemo videti na koji način ih Aristotel definiše. Za prvu suštinu (supstanciju) Aristotel kaže: „Supstancija, u najsvojstvenijem, i prvom, i glavnom smislu, jeste ono što nije ni afirmirano o jednom subjektu niti je u jednom subjektu – kao, na primer, jedan određeni čovek ili jedan određeni konj.“²⁸ Dakle, kao što vidimo, prve suštine se odnose na *pojedinačna bića*, dok se druge suštine odnose na ono *opšte*, odnosno ono čime ta bića možemo odrediti: „Druge supstancije nazivaju se rodovi u kojima su sadržane supstancije uzete u prvom smislu, a rodovima treba dodati i vrste ovih rodova. Tako na primer, jedan određeni čovek spada u rod čoveka, a vrsta ovog roda je životinja. Ove (poslednje) supstancije zovu se „druge“, – kao što su na primer, čovek i životinja.“²⁹ Kao što vidimo, druge suštine (supstancije), predstavljaju *rod* i *vrstu* pomoću kojih mi zapravo određujemo značenje prvih suština. Aristotel kaže: „Jer (od svih predikata), oni (rodovi i vrste) jedini objašnjavaju prvu supstanciju po njenom značenju. Naime, ako se želi objasniti šta je jedan određeni čovek, i ako se to učini pomoću roda ili vrste, – daće se objašnjenje njegove svojstvenosti...“³⁰ Prema Aristotelovom mišljenju, mi saznajemo *šta neka stvar jeste*, odnosno, koja je njena *definicija*, onda kada odredimo rod i vrstu kojoj ta stvar pripada.³¹ Već sada možemo

²⁶ Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd, 1970, str. 7.

²⁷ Isto.

²⁸ Isto, str. 8.

²⁹ Isto.

³⁰ Isto, str. 10.

³¹ Isto, str. 326, 327.

videti da se Aristotelovo razumevanje saznanja ne može primeniti na saznanje Boga, onako kako su to Kapadokijski Oci već utvrdili. Ne postoji nikakav *rod* i *vrsta* pomoću kojih možemo Boga definisati, jer On, u tom smislu, prevazilazi naše saznajne mogućnosti. Suština je u tome da se do Božijeg postojanja dolazi *verom*, međutim, sv. Vasilije kaže da je u redu tvrditi da se do toga može doći i saznanjem, sve dok se imaju na umu ograničenja ljudskog saznanja u odnosu na Boga.³²

Upravo zbog poštovanja ograničenja mogućnosti saznanja Boga, teolozima koju su branili izvorna učenja crkve zasmetalo je učenje sveštenika Arija (po kome je arijanizam i dobio ime), kao i njegovog naslednika Evnomija, zbog kojih su se i održala prva dva Vaseljenska Sabora. Naime, tvrdi se da je Arije, koristeći se Aristotelovom filozofijom, došao do zaključka da Bog mora biti *jedan* i *apsolutan* – kao Otac, a da je Sin (Isus Hrist), stvoren kasnije, zbog čega nema *istu suštinu* kao Otac.³³ Arijevo učenje proširio je njegov učenik Evnomije, koji tvrdi da se Božija *suština* (suština Oca) može odrediti kao *nerođenost*, a pošto je Sin *rođen*, onda je njegova *suština* drugačija od *suštine* Oca.³⁴ Evnomijeva učenja su zasnovana na tome da je Sin *nepodoban* (nesličan) Ocu, odnosno da je Sin *inosušan* – kao što smo već i rekli, da je druge suštine u odnosu na Oca.³⁵ Oba Vaseljenska Sabora završila su se osudom Arijevog i Evnomijevog učenja, a da bi sačuvali izvornu predstavu o odnosu Boga Oca i Boga Sina, teolozi su uveli pojam *jednosušnosti* (*ὁμοούσιος*), što znači da oni imaju jednu *istu suštinu*.³⁶

Sa druge strane, postojala je opasnost da se ovaj pojam *jednosušnosti* razume na takav način da između Oca i Sina nema nikakve realne razlike, kao što su tvrdila već pomenuta *monarhijanska* učenja. Videli smo da je pojam *lica* (*πρόσωπον*) bio poznat od ranije, ali su se tri Božija lica tumačila samo kao *maske*, *modusi jednog istog*. Zbog toga je pojam *lica* bilo potrebno dopuniti pojmom *ipostasi* (*ὑπόστασις*).³⁷

³² Jevtić, Atanasije, *Patrologija, druga knjiga*, str. 100.

³³ Popović, Radomir, *Vaseljenski sabori*, str. 14, 15.

³⁴ Lurje, V. M, *Istorija vizantijske filozofije*, str. 73.

³⁵ Isto, str. 72.

³⁶ Isto, str. 71.

³⁷ Zizjulac, Jovan, *Od maske do ličnosti*, u: Bogoslovlje, Beograd, 1985, str. 22.

Dakle, da bi se sačuvala razlika između *tri lica* jednoga Boga, uvodi se pojam *ipostasi* (ὑπόστασις). Pojam *ipostasi* koriste i filozofi neoplatonizma kada govore o *stepenima emanacije jednog*, međutim, iako svoje poreklo ima u grčkoj filozofiji, ovaj pojam dobija potpuno novo značenje u okvirima hrišćanskog učenja.³⁸

Iako se filozofska i hrišćanska učenja ne mogu poistovetiti, među njima postoji sličnosti u tome što se i jedna i druga koriste identičnim pojmovima. Međutim, ti pojmovi imaju drugačiji smisao, u zavisnosti od toga da li se posmatraju u filozofskom ili hrišćanskom kontekstu. Zbog toga, ostaje nam da objasnimo koja je tačno veza između teoloških pokušaja objašnjenja problema jedinstva i trojičnosti Boga i Aristotelovog *Organona*.

Sva Trojica Kapadokijskih Otaca identično razumevaju pojmove *suštine* i *ipostasi*.³⁹ U početku su teolozi koristili ove pojmove sinonimno, a zatim je sv. Vasilije Veliki, pomoću Aristotelovog *Organona*, objasnio da ih je ipak potrebno razlikovati.⁴⁰ Pod pojmom *suštine*, Vasilije podrazumeva ono što je za Aristotela bila *druga suština*, kao što Lurje kaže: „Zato je u patristici termin *suština* prestao da zahteva preciziranja da li se ima u vidu prva ili druga suština... Tako pojam *suštine* u hrišćanskom bogoslovlju ostaje aristotelovski.“⁴¹ U svetlu prethodnih istraživanja, smatramo da ovom rečenicom Lurje nije mislio da je ovaj pojam *bukvalno* ostao aristotelovski. Smatramo da je ovde reč o tome da pojam *druge suštine* ima istu ulogu u odnosu na pojam *ipostasi*, kao što je kod Aristotela imao u odnosu na *prvu suštinu*. Preciznije rečeno, kao što kod Aristotela *druge suštine* predstavljaju ono „opšte“, tako i u hrišćanskom smislu suština predstavlja ono što je, *uslovno rečeno*, zajedničko za Svetu Trojicu. Sa druge strane, ono *pojedinačno* (različita lica: Otac, Sin, Sveti Duh) će predstavljati pojam *ipostasi*: „Pojam *prve suštine* Vasilije Veliki i Grigorije Bogoslov zamenjuju pojmom *ipostasi*,

³⁸ Lurje, V. M, *Istorija vizantijske filozofije*, str. 69.

³⁹ Isto, str. 81.

⁴⁰ Isto.

⁴¹ Isto.

ali to čine tako da značenje hrišćanskog termina daleko prevazilazi aristotelovsku definiciju.⁴²

Rekli smo da je pojam *lica* dopunjen pojmom *ipostasi* kako bi se izbegao rizik da se *tri lica Boga* tumače kao nekakve maske, modusi jednog⁴³, kao što su tvrdile monarhijanske jeresi. Umesto toga, pojam *ipostasi* ukazuje na postojanje *tri zasebne realnosti*.⁴⁴ Tako su u Bogu *suština* i *ipostasi* u međusobnom odnosu. Grigorije Bogoslov određuje *ipostasi* kao: „svojevrne *rezervoare* suštine“.⁴⁵

Pojedini teolozi, kao što je Jovan Zizjulas (John Zizioulas), tvrde da je tumačenje Božije suštine kao onoga što pruža jedinstvo Božije – i time predstavlja primaran način postojanja Boga, a da On tek na osnovu toga postoji i kao Trojica, preovladalo na hrišćanskom Zapadu.⁴⁶ Međutim, Zizjulas takođe tvrdi da se na hrišćanskom Istoku ovaj odnos tumači drugačije: „Za Oce Istoka jedinstvo Božje, jedan Bog... ne čini jedna suština Božja nego *ipostas*, to jest *ličnost Oca*. Jedan Bog nije jedna suština nego jedan Otac, koji je ‘uzrok’ rođenja Oca, i ishodenja Duha svetoga. Dakle, ontološko načelo se uzvodi na ličnosti.“⁴⁷ Ovakva zapažanja bi mogla biti tema nekog zasebnog istraživanja, međutim, mi smo se u ovom radu fokusirali na pokušaj objašnjenja kako treba shvatiti tvrdnje da je Bog istovremeno jedan i trojičan, a ne toliko na sam odnos suštine i *ipostasi* u Bogu.

Nakon rasprava koje su vođene na Vaseljenskim Saborima, nastala je molitva *Simbol vere*, koja predstavlja krajnji rezultat dogovora koji je postignut među teolozima koji su branili izvorna učenja crkve. Otac, Sin i Sveti Duh se istovremeno tumače kao *jedna realnost*, iste *suštine*, zbog čega se i kaže da je Sin *jednosušan* Ocu. Iako se u molitvi nigde ne spominje direktno, isto važi i za Sveti Duh, o čemu su posebno Kapadokijski Oci pisali u svojim delima.⁴⁸ Sa druge strane, Bog je takođe

⁴² Isto, str. 83.

⁴³ Isto.

⁴⁴ Isto.

⁴⁵ Isto, str. 84.

⁴⁶ Zizjulas, Jovan, *Od maske do ličnosti*, str. 24, 25.

⁴⁷ Isto.

⁴⁸ Lurje, V. M, *Istorija vizantijske filozofije*, str. 87.

i trojičan, odnosno u njemu se takođe razlikuju tri posebne realnosti, *lica* ili *ipostasi*: „Tri ipostasi su tri samostalne realnosti i zato ne može biti govora o modalizmu. Ali one su *jednosušne*, odnosno pripadaju jednoj istoj realnosti – božanskoj suštini, te zato ne može biti govora o politeizmu.“⁴⁹

ZAKLJUČAK

U želji da ispitamo u kakvoj su vezi učenja Kapadokijskih otaca i Aristotelovog *Organona*, započeli smo naše istraživanje razmatranjem mogućnosti saznanja Boga. Videli smo da Kapadokijski Oci insistiraju na, sa jedne strane, *nesaznatljivosti* Boga, čija *suština prevazilazi naše saznajne mogućnosti*. Sa druge strane, mi smo govorili o tome da nam je Bog ipak nekako poznat. Takođe smo videli da je pitanje mogućnosti saznanja Boga usko povezano sa našim tumačenjem Boga kao istovremeno *jednog* i *trojičnog*. Da bi objasnili na koji način treba shvatiti ovu tvrdnju, Kapadokijski Oci su koristili Aristotelov *Organon*, konkretno – učenje o prvoj i drugoj suštini koje se nalazi u spisu *Kategorije*, kao inspiraciju. Tako su filozofski pojmovi *suštine* i *ipostasi* dobili novo značenje i ulogu u okviru hrišćanskog učenja. Pojam *suštine* koji je zajednički za sva tri lica, treba da objasni da su Otac, Sin i Sveti Duh u stvari jedno. Sa druge strane, to jedno se takođe sastoji iz tri *ipostasi*, tri *zasebno postojeće realnosti Boga*.

Tvrdnjom da je Božija *suština* zapravo *nerodenost*, Evnomije zagovara ideju da je ona (suština) ipak saznatljiva, što se nikako ne slaže sa učenjima Kapadokijskih Otaca.⁵⁰ Rekli smo da je Bog nespoznatljiv po svojoj suštini, ali da je spoznatljiv po svojim delovanjima u svetu (energijama).⁵¹ Međutim, ono što smo propustili da preciziramo u samom radu, jeste da se pomenute energije dovode u vezu sa *ipostasima* Božijim. Ipak, napomenuli smo da se *Sveto Pismo* takođe ubraja u jedno od Božijih delovanja u svetu, jer, između ostalog, sadrži *imena Božija* za

⁴⁹ Isto, str. 68.

⁵⁰ Isto, str. 88.

⁵¹ Isto, str. 90.

koja se smatra da su *osobine Božijih ipostasi*.⁵² Na taj način: „Energije Božije, budući da su i same Bog, objavljuju nam Njegova imena, čine Ga spoznatljivim, premda suština (priroda) Božija pri tome ostaje nespoznatljiva.“⁵³ Time dolazimo do zaključka da nikada ne možemo saznati *šta Bog jeste*, već se naše saznanje tumači kao *ličnosni odnos*, to jest poznavanje Božijih ličnosti (ispostasi), odnosno delovanja (energija) u svetu. Ovakvi zaključci će kasnije biti predmet rasprave hrišćanskog Istoka i Zapada, odnosno mimoilaženja u razumevanju mogućnosti saznanja Boga⁵⁴, što takođe može biti tema zasebnog istraživanja.

LITERATURA

- Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd, 1970.
- Bajervalters Verner, *Platonizam u hrišćanstvu*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2009.
- Jevtić, Atanasije, *Patrologija, druga knjiga*, Bratstvo sv. Simeona Mirotočivog, 1997.
- Lurje, V. M, *Istorija vizantijske filozofije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci, Novi Sad, 2010.
- Manastir Rukumija, *Pravoslavni molitvenik*, Kolor Pres, Lapovo, 2009.
- Popović, Radomir, *Vaseljenski sabori*, Biblioteka Svečanik: Hrišćanska misao, Beograd, 1997.
- Zizjulas, Jovan, *Od maske do ličnosti*, u: Bogoslovlje, Beograd, 1985.

⁵² Isto, str. 89.

⁵³ Isto, str. 90.

⁵⁴ Isto.

KRISTINA TODOROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

CAPPADOCIAN FATHERS AND ARISTOTLE'S
ORGANON

Abstract: In this research, the author tries to examine the role of Aristotle's *Organon* in the theological teachings of the Cappadocian Fathers. The aim of this paper is to show that the Cappadocian Fathers used Aristotle's notions of the first and second substance, in order to defend the original teachings of the church from the opposit teachings that were considered heretical. Even though Cappadocian theologians use philosophical notions in their work, this does not mean that they alienate from the original Christian teaching.

Keywords: Aristotle, God, hypostasis, Cappadocian Fathers, substance

Primljeno: 23.8.2020.

Prihvaćeno: 11.11.2020.

STUDIJE I OGLEDI

Arhe XVII, 34/2020

UDK 16 Aristoteles

1 Thales

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.34.219-240>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

ZAČETAK „GRČKOG ČUDA”

Sažetak: Autor u članku reafirmiše dobro poznatu Aristotelovu konstataciju o Talesu kao prvom filozofu. Pažljivom analizom knjiga *Metafizike*, *O nebu i O duši*, pronalaze se relevantni pasusi kojima se potkrepljuju Stagiraninove opaske o mudracu iz Mileta kao začetniku nečega što je potom imenovano kao „grčko čudo”. Pri tumačenju, u radu citiranih Aristotelovih iskaza, tri teze izbijaju u prvi plan: 1.) Zemlja jeste na vodi (*Met.983b21-22*; *Cael.294a28*), 2.) Voda je materijalni uzrok svih stvari (u *Met.983b19-21* govori se o vodi kao *arche*-u, a nešto ranije u *Met.983b7* kaže se da je većina od prvih filozofa samo ona tvarnog oblika smatrala načelima svih stvari), i 3.) Sve stvari su pune bogova (*De an.411a7-8*; dodaje se i da je magnet živ jer ima moć da pokreće gvožđe, *De an.405a19-21*). Nakon rekonstrukcije sačuvanih Stagiraninovih beležaka o Talesu, utvrđeno je da je njegova važnost za filozofiju u tome što je on razmotrivši svu raznovrsnost pojavnog sveta detektovao jedinstveni princip koji leži, ili još bolje podleži, ispod samorazumljive i očevidne mnoštvenosti. U stvari, imenujući prvo načelo svega kao vodu, Milećanin je pokušao da na jedan „prirodni” i znanstveni način, bez pomoći mitova i natprirodnih sila, objasni celinu *kosmosa*, i time zasluženostekao reputaciju „utemeljitelja filozofije”.

Ključne reči: Tales, začetak, „grčko čudo”, *arche*, voda, život, bogovi

¹ E-mail adresa autora: zeljko.kaludjerovic@ff.uns.ac.rs

Ako sačuvani fragmenti presokratovaca reprezentuju svetle tačke arhipelaga koji se nalazi usred tamnog i prostranog okeana našeg nedovoljnog znanja o njima, onda je ostrvo koje predstavlja Talesa, i zbog nedostatka originalnih fragmenata,² svakako jedno od najmanjih. Aristotel je najraniji ali istovremeno i najvažniji autoritet za većinu onoga što je Milećanin naučavao.³ S obzirom da su i Stagiraninove informacije iz „druge ruke”, što on ne propušta da naglasi, često se kod njega nailazi na izraze tipa „kažu”, „govori se”, ili „čini se da je i Tales, po onome što spominju”, da bi kada izlaže sopstvene zamisli dodavao još i jedno obavezno „možda”.⁴

U *Met.*983b18-27 Aristotel daje najraniji prikaz pogleda prvog filozofa prirode:⁵

² Diogen Laertije (I, 23) navodi oprečne izvore kada je u pitanju Talesova pisana zaostavština. Prema nekim podacima Milećanin nije ništa napisao, dok je po drugim autorima ovaj „proučavatelj prirode” (*φυσικῆς ... θεωρίας*) napisao dva dela, jedno o solsticiju i drugo o ekvinociju. Diogen dodaje da ukoliko bi Tales napisao neka druga dela, ona se ne bi mogla saznati. Laertije je hteo da kaže da je prvi *fisičar* bio toliko mudar, da ako bi napisao bila šta drugo osim jednostavnih astronomskih spisa, tada bi to za većinu drugih ljudi moralo biti neshvatljivo.

³ Naravno ne i jedini. Poznata je Herodotova beleška o Talesu (*Istorija* (*Ἱστορίαι*) I,74), koja govori o predviđanju pomračenja Sunca u ratu između Lidana i Međana, koje se prema modernom astronomskom računanju moglo desiti 28.05.585. god. pre n.e. Ovaj podatak zacemento je najvažnija indicija o vremenu života Milećanina.

⁴ Konsultovati: *Cael.*294a28-30; *De an.*405a19, *De an.*411a8; *Met.*984a2; *Pol.*1259a6, *Pol.*1259a18.

⁵ Značajni delovi ovog članka objavljeni su prethodnih godina u nekoliko kraćih ili dužih obrada i interpretacija u našoj zemlji i inostranstvu. Izmene sadržinskog i stilskog karaktera vršene su radi sažimanja teksta, rasterećenja od povremenih digresija i neophodnih preciziranja uzrokovanih naknadnim uvidima, zbog dostupne dodatne literature i, ovoga puta, sopstvenih prevodilačkih rešenja referentnih filozofskih termina i pojmova, kao i radi preglednijeg i tečnijeg izlaganja. Namera autora je da, u nizu radova koji počinje ovim prilogom, pruži osobeno viđenje nastanka filozofije, prevashodno u njenom helenskom aspektu.

Ipak, ne slažu se svi u pogledu broja i oblika ovoga načela, nego Tales, utemeljitelj takve filozofije, kaže da je voda [načelo] (zbog čega je i izjavljivao da je zemlja na vodi), došavši možda do te zamisli jer je video da je hrana svih bića vlažna, i da toplota sama od nje [vlage] nastaje i po njoj živi (jer od čega [stvari] nastaju to je i načelo svega). [On] je, dakle, došao do [vlastite] zamisli na osnovu ove činjenice, [kao] i na [osnovu] [činjenice] da semena svih [stvari] imaju vlažnu prirodu, i da je voda načelo prirode vlažnih [stvari].⁶

τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναί φησιν (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφώνητο εἶναι), λαβῶν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφήν ὑγρὰν οὔσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων), διὰ τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβῶν ταύτην, καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς.

Iz ovog pasusa, iz prve knjige *Metafizike* (*Μετὰ τὰ φυσικά*), značajno je istaći mesto na kome se govori da sama toplota (*θερμὸν*) nastaje od vlage (*ὑγρῆ*) i po njoj živi (*ζῶν*) (*Met.*983b23-24). Šta je Aristotel pod ovim mislio? U pitanju je drevno stanovište⁷ odnosno predstava hranjenja, po kojoj toplota jede vlagu. Da bi mogla da živi tj. da opstane toplota mora da se hrani. A njena hrana je vlaga, ono što je na neki način toploti suprotno. Međutim, kako u nastavku kaže Stagiranin (*Met.*983b24-30), od čega stvari nastaju to je i načelo svega. Zbog ovakvog zapažanja Tales je prihvatio činjenicu da semena svih stvari

⁶ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 11, 983b18-27. Kada u *Met.*983b20-21 piše da je Tales „utemeljitelj takve filozofije” (*τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας*) misli se dakako na filozofiju koja traga za jedinstvenim materijalnim uzrokom svih stvari. Videti: Ž. Kaluđerović, *Stagiranin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci · Novi Sad 2018, str. 73-82.

⁷ Za koje Ros (W. D. Ross) kaže da je ono, u Aristotelovom navođenju, fiziološke prirode. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics I*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 129. Barnett (J. Burnet) još dodaje biološke i meteorološke argumente, tvrdeći da je u Talesovo vreme preovlađivalo interesovanje za meteorologiju. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1962, p. 48.

imaju vlažnu prirodu, i da je voda načelo prirode vlažnih stvari. Po mišljenju nekih,⁸ i drevni kosmolozi su, mnogo pre tadašnjih pokolenja, prvi raspravljali o bogovima misleći o prirodi na isti način.

U vezi sa navodom iz *Metafizike* je i sledeći pasus iz spisa *O nebu* (Περὶ οὐρανοῦ) (294a28-294b1):

Drugi, pak, [smatraju] da [zemlja] leži na vodi. To je najdrevnije stanovište koje je sačuvano a koje je, kažu, izrekao Tales iz Mileta, naime da [zemlja] miruje zato što pluta kao drvo ili nešto drugo takvo (jer ničemu od ovoga nije prirodjeno da miruje na vazduhu nego na vodi), kao da se isto ne bi moglo reći za zemlju i za vodu koja nosi zemlju; jer ni vodi nije prirodjeno da miruje lebdeći već i ona jeste na nečemu.⁹

οἱ δ' ἐφ' ὕδατος κεῖσθαι. τοῦτον γὰρ ἀρχαιότατον παρειλήφαμεν τὸν λόγον, ὃν φασιν εἶπεῖν Θαλῆν τὸν Μιλήσιον, ὡς διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι μένουσαν ὡσπερ ξύλον ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον (καὶ γὰρ τούτων ἐπ' ἀέρος μὲν οὐθὲν πέφυκε μένειν, ἀλλ' ἐφ' ὕδατος), ὡσπερ οὐ τὸν αὐτὸν λόγον ὄντα περὶ τῆς γῆς καὶ τοῦ ὕδατος τοῦ ὀχοῦντος τὴν γῆν· οὐδὲ γὰρ τὸ ὕδωρ πέφυκε μένειν μετέωρον, ἀλλ' ἐπὶ τινός ἐστιν.

U knjizi *O duši* (Περὶ ψυχῆς) dva mesta su indikativna: 405a19-21 i 411a7-8. Na prvopomenutom Aristotel piše:

Čini se da je i Tales, po onome što spominju, privratio da je duša nešto što pokreće, ako je zaista rekao da kamen ima dušu zato što pokreće gvožđe.¹⁰

ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἶπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.

⁸ Pod izrazom „neki smatraju” (εἰσὶ δὲ τινες), u *Met.*983b27-28, Aristotel verovatno misli na Platona, koji u *Kratilu* (ΚΡΑΤΥΛΟΣ [ἢ περὶ ὀνομάτων ὁρθότητος]) (402b) i *Teetetu* (ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ (ἢ περὶ ἐπιστήμης, πειραστικός) (152e, 160d, 180c), ironično (?), ukazuje da Heraklit i njegovi prethodnici kao filozofi vuku korene od Homera, Hesioda i Orfeja.

⁹ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *O nebu*, u: *O nebu. O nastajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009, str. 124, 294a28-294b1. Konsultovati: Ф. Мухик, *Потомци на боговите*, Табернакул, Скопје 2005, str. 94-95.

¹⁰ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *O duši*, u: *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012, str. 22, 405a19-21. Aristotel, u skladu sa uobičajenim manirom, diskusiju o duši, u prvoj knjizi spisa *O duši*, započinje ispitivanjem mišljenja

Iako Stagiranin ne navodi ko su oni „što spominju”, izvor obavještenja o Talesu mogao je biti i sofist Hipija,¹¹ premda u *Fragmentima presokratovaca* (*Die Fragmente der Vorsokratiker*), u Hipijinom fragmentu iz „Neodređenih spisa” (DK86B7), piše šturo: „O učenju Talesa o duši svega”¹² (“über die Lehre des Thales von der Psyche des Alls”). Hipija, u fragmentu pre upravo pomenutog (DK86B6), navodi da on manje piše „istoriju filozofije” a više pravi svojevrstu „hrestomatiju”, odnosno sakuplja mudre izreke raznovrsnih autora. Pominju se redom Orfej, Muzej, Hesiod, Homer, neimenovani pesnik, te konačno spisi Helena, ali i varvara. Hipija, istina, dodaje da će nakon što sastavi ono najvrednije i istovrsno „zgotoviti novi raznolik govor”¹³ (*καινὸν καὶ πολυειδῆ τὸν λόγον ποιήσομαι*). Očigledno je da su i Talesove opservacije o kamenu magneta i ćilibaru zavredele Hipijinu pažnju,¹⁴ iako

svojih prethodnika. Istraživanje nije puki istorijski pregled ranijih doktrina, već takođe i identifikacija problemskog sklopa i pitanja koja su pokrenuta kod njegovih preteča a u vezi fundamentalnog poimanja duše. O tekstu samog dela *De anima*, vremenu njenog nastanka, ali i o Stagiraninovoj psihologiji uopšte, videti: W. D. Ross, *Aristotle DE ANIMA*, Oxford University Press, Oxford 1999.

¹¹ Konsultovati: B. Snell, "Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie – und Literaturgeschichte", u: *Philologus* 96 (1944), s. 170-182. Moguće je, isto tako, da je Aristotel u Akademiji slušao predavanja o Talesu, ali i da je u pitanju njegova vlastita pretpostavka.

¹² Prev. Ž. Kaluderović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 311, B7. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 332, B7. U izdanju *Fragmenata presokratovaca* iz 1906. godine pored 7. fragmenta (DK86B7) piše samo (prev. Ž. Kaluderović): „O Talesovom panpsihizmu” (“über Thales' Panpsychismus”). Preuzeto sa Internet adrese: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/hippias/diels.htm>.

¹³ Prev. Ž. Kaluderović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 311, B6. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 331, B6.

¹⁴ Kamen magneta pominje se i kod Platona. On u dijalogu *Ijon* (ION (ἡ περὶ Ἰωνίας πειραστικός) (V,533d), kroz Sokratova usta, odgovara Ijonu na njegovu tvrdnju da niko o Homeru ne može bolje govoriti od njega samog. Sposobnost da se o Homeru izvrsno priča, nije po Platonu neko naročito umeće, nego božanska snaga koja čoveka goni „baš kao [ona] u kamenu, koji je Euripid imenovao magnetom, a većina [ga][zove] Heraklovim [kamenom]” (ὥσπερ ἐν τῇ λίθῳ ἦν

nije poznato šta je sa njima bilo tokom otprilike veka i po, koliko deli ovu dvojicu filozofa.

Nešto dalje, u *De an.*411a7-8, Stagiranin je ustvrdio:

*Neki opet kažu da je ona (duša, prim. Ž. K.) pomešana u celini, zbog čega je možda i Tales pomislio da je sve puno bogova.*¹⁵

καὶ ἐν τῷ ὄλῳ δὲ τινες αὐτὴν
μεμιχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλής
ὠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.

Prilikom rekonstruisanja pomenutih Aristotelovih iskaza najčešće se u prvi plan izvlače sledeće tri teze:

1. Zemlja jeste na vodi (*Met.*983b21-22; *Cael.*294a28).
2. Voda je materijalni uzrok svih stvari (u *Met.*983b19-21 govori se o vodi kao načelu, a nešto ranije u *Met.*983b7 kaže se da je većina

Εὐριπίδης μὲν Μαγνήτιν ὀνόμασεν, οἱ δὲ πολλοὶ Ἡρακλείαν). Prev. Ž. Kaluđerović. Platon, *Ijon*, u: *Ijon · Gozba · Fedar*, Kultura, Beograd 1955, str. 11, 533d; Original *Ijona* preuzet je iz: Platon, *Ion. Hippias II. Protagoras. Laches. Charmides. Euthyphron. Lysis. Hippias I. Alkibiades I*, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., erster band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, s. 14, 533d. Taj kamen ne samo što sam privlači gvozdene prstenove nego i prstenovima daje snagu da mogu činiti ono isto što čini i on sam, tj. da privlače druge prstenove, tako da se ponekad stvori sasvim dug lanac tih prstenova, i svi vise jedan o drugom. A privlačna snaga svih pojedinih članova dolazi od onog kamena.

¹⁵ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *O duši*, u: *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012, str. 42, 411a7-8. Slično Talesovo stanovište prikazuju Diogen Laertije (I, 27) i Aetije (*Pl.* I. 7. 11). Aristotel je Milećaninovu izreku „sve je puno bogova” razumeo kao da je izvedena iz stanovišta da je duša „pomešana u svemu”. Moglo bi se reći da su i „duša” (*ψυχή*) i „bogovi” (*θεοί*) izrazi za nešto što može staviti u kretanje sve ostalo, a nalazi se u osnovi svega što jeste. Dodatna veza između „duše” i „bogova” može se uspostaviti sledeći Diogenovu izjavu (I,24) da neki tvrde, između ostalih i pesnik Hoiril, da je Tales prvi izjavio da su duše, kao i bogovi, besmrtni (*ἀθάνατους τὰς ψυχάς*). Izjava se ponavlja i u leksikonu SUIDA (DK11A2), samo je tamo duša pomenuta u jedini kao besmrtna (*τὴν ψυχὴν ... ἀθάνατον*). Detaljnije o izreci *πάντα πλήρη θεῶν εἶναι* i Milećaninovom *vitalizmu* videti u tekstu: Ž. Kaluđerović, „Talesov vitalizam”, u: *Filozofska istraživanja*, 139, god. 35, sv. 3, Zagreb 2015, str. 471-482.

od prvih filozofa samo ona tvarnog¹⁶ oblika smatrala načelima svih stvari).

3. Sve je puno bogova (*De an.*411a7-8; i dodaje se da je i kamen (magnet) živ jer može da pokreće gvožđe; *De an.*405a19-21).¹⁷

Aristotel koristi pojmove koje Tales zasigurno nije mogao upotrebljavati (ili barem ne sa značenjima koja im je pridavao Stagiranin), poput „bivstvo” (*οὐσία*), „svojtstvo” (*πάθος*), nastajanje u „apsolutnom” smislu tj. „uopšte” (*ἀπλῶς*), „podležeće” (*ὑποκείμενον*) ili „element” (*στοιχεῖον*). I pored opreza, nije nužno iz ovoga zaključiti da Aristotel pogrešno prikazuje mišljenje Talesa i drugih svojih prethodnika. Jer ne samo Stagiranin, nego i istoričari filozofije u bilo kom dobu, prinuđeni su da ranija mišljenja interpretiraju jezikom svoga vremena. Autorovo je mišljenje da Aristotel ne pretenduje da, kao što neki veruju, kaže da je Tales eksplicitno govorio o materijalnom uzroku ili o nekakvom učenju o uzrocima generalno, već on želi da, između ostalog, izrazi staru (Talesovu) tezu novim (sopstvenim) pojmom. Ovo ne predstavlja izneveravanje stavova presokratovaca, jer bi onda svaki pokušaj da se oni razumeju bio unapred osuđen na neuspeh, ukoliko ne bi bio izrečen njihovim rečima i njihovim jezikom. Ni ove misli, uostalom, nisu napisane na klasičnom grčkom već na jednom modernom jeziku, ali se nadamo da time i zbog toga nije iskrivljena bit onoga što je osnivač Likeja hteo da kaže.¹⁸

¹⁶ Jedna od najpotpunijih definicija stvari data je u *Fizici* (*Φυσικῆς ἀκροάσεως*) (192a31-32): „*Jer tvar je ono prvo podležeće u svakom pojedinačnom, iz čega nastaje neko unutar prebivajuće, ali ne po pridolaženju*” (*λέγω γὰρ ἕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστω, ἐξ οὗ γίνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός*). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 37, 192a31-32.

¹⁷ Ova široko rasprostranjena sistematizacija sačuvanih Aristotelovih svedočanstava o Talesu može se pronaći, recimo, kod Barneta, Kirka (G. S. Kirk), Ravena (J. E. Raven) i Barnsa (J. Barnes), a u nas kod Pavlovića.

¹⁸ Prevođenje na drugi jezik, ili na drugačiju tehničku terminologiju u istom jeziku, po ovom autoru je intrinzično neškodljivo a filozofski potrebno.

Govoreći o Milećanima (posebno o Talesu) Stagiranin, pored već pomenutih pojmova „podležeće” i „element”,¹⁹ koristi jednu drugu reč, „načelo” (*ἀρχή*),²⁰ da izrazi njihovo prvobitno bivstvo, koje ima dva značenja: prvo, početak iz kojeg je raznovrsni i šaroliki svet nastao; drugo, trajnu osnovu njegovog postojanja tj. Aristotelovim jezikom rečeno *ὑποκείμενον*. Sve stvari su jednom bile voda, ako je ona *arche* to jest početak, i za filozofa iz Mileta sve stvari su još uvek voda, jer uprkos promenama kojima se podvrgava ona ostaje isto bivstvo, *arche* ili *physis* to jest načelo ili priroda (*φύσις*), kroz sve promene, pošto, naravno, nema drugog bivstva.²¹

Iako se iz *Met.*983b17-18 može zaključiti da Aristotelov primarni interes nije bio da utvrdi brojno stanje uzroka, iz *Met.*983b20-21 (pa i iz *Met.*983b6-8) uočava se da je u njima, premda prećutno, sadržana pretpostavka da je reč o jednom uzroku (i to *causa materialis*-u). Stagiranin u *Met.*984a28-29 poručuje da Talesa (i Milećane) treba smatrati, uslovno rečeno, prvim monistima, jer su govorili „da je podležeće jedno”²² (*ἐν ... εἶναι τὸ ὑποκείμενον*). Nema na navedenim mestima objašnjenja zašto je to tako, ali jedno moguće rešenje da se naslutiti. Kako u religijskim, tako i u filozofskim i naučnim prikazima sveta evidentna je težnja ljudskog uma za ekonomičnošću i jednostavnošću. Miletski filozof je utvrđivanjem jednog uzroka pokušao ono što se u svakoj konsekvantnoj filozofiji pojavljuje kao njen prvi stav,

¹⁹ Kada je pojam *στοιχείον* u pitanju postoji dilema da li se on može primeniti na Milećane ili tek na neke poznije, preciznije, posteleske presokratovce. Opširnije o samom pojmu i njegovoj mnogoznačnoj upotrebi konsultovati u: Ž. Kaluđerović, *Rana grčka filozofija*, Hijatus, Zenica (Bosna i Hercegovina) 2017, str. 119-129.

²⁰ Hegel (G. W. F. Hegel) misli da je Tales reč *ἀρχή* mogao upotrebiti samo u smislu početka u vremenu, a nikako kao ono što leži u osnovi svega. G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975, str. 43.

²¹ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge University Press, Cambridge 1962, p. 57.

²² Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 13. Koplston (F. Copleston) beleži da je Tales, izjavom da je osnovna tvar svega voda, po prvi put postavio pitanje o jednom. F. Koplston, *Istorija filozofije Grčka i Rim*, BIGZ, Beograd 1991, str. 57.

a to je da raznolikost pojavnog sveta svede na jednu postavku,²³ što ga, uz ostalo, legitimije kao začetnika zapadne nauke i filozofije.²⁴

Dileme prilikom interpretacija Talesovih misli pojavljuju se i kada se pokuša utvrditi zašto je Milećanin odabrao baš vodu kao načelo. Od Aristotelovog vremena do naših dana množili su se odgovori na ovo pitanje. Oni se, grubo gledano, mogu podeliti u dve grupe: 1. Mitski, i 2. Racionalni.²⁵

1. Razlozi za izbor vode kao načela koji u svojoj osnovi imaju različite mitove mogu se, takođe, podeliti na dve podgrupe:
 - a) Uticaj koji je na Talesa izvršila egipatska i vavilonska mitologija²⁶
 - b) Uticaj koji je na Talesa izvršila helenska mitologija.

a) Egipatska i vavilonska civilizacija su bile tzv. „rečne kulture” utemeljene na Nilu i dvema rekama u Mesopotamiji (Tigru i Eufratu). S obzirom da je Tales verovatno boravio u Egiptu (izvesna nepouzdana svedočanstva govore i da je tamo dugo živeo), neki su zaključili da je, na osnovu toga što je tamo mogao uočiti da voda zauzima veoma važno mesto u domaćim mitovima, te naučiti iz istih da zemlja jeste na vodi, on

²³ Iz te jedne postavke mora izvesti i filozofska rekonstrukcija totaliteta, to jest objašnjavanje mnoštvenosti sveta iz jednog početnog stava, u ovom slučaju iz stava o vodi kao *arche*-u. Ovaj postupak predstavlja ono što se hegelovski zove „probnim kamenom” svake filozofije.

²⁴ Barnet kaže da je Tales utemeljitelj miletske škole i (prev. Ž. Kaluđerović): „*prvi čovek nauke*” (“*the first man of science*”). J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1962, p. 40.

²⁵ Podrobnije videti: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge University Press, Cambridge 1962, pp. 58-62.

²⁶ Konsultovati: J. M. Bryant, "Intellectuals and Religion in Ancient Greece: Notes on a Weberian Theme", u: *The British Journal of Sociology*, Vol. 37, No. 2. (Jun., 1986), p. 282.

te priče jednostavno preneo u Heladu, uz usvajanje stava da voda mora zbog svega navedenog biti i načelo svega.²⁷

b) Poređenja iz helenske mitologije upućuju opet na Stagiranina. Kada on u pasusu iz *Met.*983b27-33 govori o Okeanu i Tetidi kao roditeljima nastanka svega,²⁸ misli pre svega na stihove iz *Ilijade* (*Ιλιάς*) (XIV, 201 i 246) u kojima se Okean glorifikuje kao početak (izvor) bogova (*τε θεῶν γένεσιν*) i svih drugih stvari (*γένεσις πάντεσσι τέτυκται*).²⁹ Onda je, kao što su drugi filozofi to i smatrali, Homer taj koji je presudno uticao na Talesa prilikom izbora vode kao načela.³⁰

Mogući uticaj egipatske,³¹ vavilonske i helenske mitologije sigurno ne treba potcenjivati i one su ostavile izvesnih tragova na mislima prvih filozofa. Ne treba ih, ipak, ni precenjivati, naročito ne na način da je Tales, recimo, od Egipćana naučio da je voda načelo svih stvari, jer o tome nema pouzdanih svedočanstava.³² Treba zadržati rezervu prema takvim hipotezama, jer one su najčešće samo naslućivanja koja su iznošena sa zainteresovanošću koja je izlazila izvan okvira nepristrasnosti.

Razlika koja se pojavljuje u dva Aristotelova navoda, koja govore o tome da je zemlja na vodi, jeste da se u spisu *O nebu* (294a28-

²⁷ Tako nekako sugeriše Simplikijev komentar (**DK11A14**) Aristotelovog spisa *O nebu*.

²⁸ Platon upućuje na Okeana i Tetidu na gotovo isti način na koji to čini Aristotel u ovom citatu, a u *Teetetu* 181b koristi i istu reč koja se može pronaći u *Met.*983b28 *παμπάλαιος* („ljudi u davnini”, „sasvim star”).

²⁹ O ovoj temi pobliže videti u: Ž. Kaluđerović, „Prvi „teolozi” i učenje o uzrocima”, u: *ARHE*, god. I, br. 2, Novi Sad 2004, str. 117-132.

³⁰ Dodatna verzija koja se pominje je da su Homerovi „Okean - fragmenti” pretrpeli snažan uticaj bliskoistočnih mitologija, pa se tada ova podvarijanta tretira kao direktan uticaj na Talesa iz helenske mitologije, a posredan iz egipatske i vavilonske. Kako bilo, naše je mišljenje da se o ulozi „Okean - fragmenata” u postuliranju vode kao materijalnog uzroka kod Talesa može govoriti posredovano, gde su oni samo segment jednog širokog spektra faktora koji su uticali na ideje filozofa iz Mileta.

³¹ Konsultovati: M. L. West, "Three Presocratic Cosmologies", u: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 13, No. 2. (Nov., 1963), p. 173.

³² Premda ima beleški (**DK11A11**) kako su se egipatski sveštenici navodno hvalili da je Tales od Egipćana naučio da je voda načelo i izvor svega.

294b1), za razliku od *Metafizike* 983b18-27, još kaže (*Cael.*294a30-31) „naime da [zemlja] miruje zato što pluta kao drvo ili nešto drugo takvo” (*ὡς διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι μένουσαν ὡσπερ ξύλον ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον*). Ovo ukazuje na jednu izrazitu karakteristiku presokratskog mišljenja, koja je nesumnjivo uticala na kasnije filozofe, pa i na samog Aristotela. Reč je o tome da su od Talesa pa nadalje analogijske ilustracije i argumenti prilično česti.³³ Analogije su se katkad izlagale sa znatnom domišljatošću (kao ona Hipolitova o Anaksimenu iz **DK**13A7, u kojoj se kaže da se zvezde okreću oko Zemlje isto onako kako se oko naše glave obmotava zavoj), i svakako su imale odgovarajuću važnost za prve mislioce. One ponekad mogu da na zanimljiv način obasjaju neko suvoparno izlaganje ili da olakšaju razumevanje nekog teškog predmeta. Analogije mogu biti korisne i u nagoveštavanju određenih sinteza ili pobuđivanju generalizacija.³⁴ Neke od ovih ocena sigurno se mogu odnositi i na pomenutu Talesovu proto-analogiju.

Čini se da se iz navedenog mesta u 13. glavi II knjige spisa *O nebu* (294a28-294b1) može još nešto iščitati. Tales je, ako je to doista rekao, ponudio prvi nemitološki odgovor na stajući problem u tadašnjoj grčkoj znanosti. Taj problem je kod Aristotela izložen sa iznimnom lucidnošću. Dva preovlađujuća mišljenja i dve očigledne istine uzrokuju odgovarajuću poteškoću. Prvo, Zemlja je, nema sumnje, u stanju mirovanja, i drugo, Zemlja se nalazi u središtu svega.³⁵ Talesovo rešenje

³³ Neke od najglasovitijih analogija među presokratovcima nalaze se u Empedoklovim fragmentima (**DK**31B84 i **DK**31B100), iako primeri mogu biti pronađeni kod većine ranih grčkih mislilaca.

³⁴ Analogijskom izlaganju misli, a osobito zaključivanju po analogiji, pored pozitivnih kvalifikacija mogu se izreći i odgovarajući prigovori. Osnovni nedostatak zaključka po analogiji je njegova nepouzdanost, koja je naročito izražena ako je nečije ukupno znanje o predmetima o kojima zaključuje po analogiji skromno, zatim, ako je broj poznatih sličnosti među njima mali, i konačno, ako su njihova zajednička svojstva manje bitna od onih koja im nisu zajednička.

³⁵ Grčka reč *μετέωρος* (*Cael.*294a14, 294a16) sem što, između ostalog, znači „viseći”, „uvis dignut”, „podignut”, „uvis”, „gore”, „visoko”, ima još jedno značenje koje u slobodnijem prevodu glasi: „ono što lebdi u sredini vazduha” (*μετά, εἴωρα* ili *αἰώρα*). Naše je mišljenje da je Aristotel primarno imao u vidu ovo poslednje značenje na dva navedena mesta, koje u srpskom prevodu dela *O nebu*

paradoksa, „Zemlja jeste na vodi”, ne nudi ne baš mnogo smislene tvrdnje poput Ksenofanovih (*Cael.*294a21-24), već racionalno traži odgovor, istina, poričući drugu tezu da je zemlja u središtu.³⁶

2. Racionalnih tumačenja uvođenja vode kao *arche*-a ima tri:
 - a) To su, najpre, ona koja spominju posredničku ulogu Hipona
 - b) Potom ona koja se oslanjaju na pokretljivost i laku pretvorljivost vode, i
 - c) Ona koja povezuju vodu sa idejom života.

a) Simplikije prenosi (*Phys.*23, 21 **DK11A13**) izvode iz Teofrasta u kome se Tales i Hipon zajedno tretiraju kao rodonačelnici stava da je voda materijalni uzrok svega. Hipon je autor koji je negde u drugoj polovini petog veka pre naše ere oživeo i modifikovao Talesovu ideju o vodi kao načelu. Naglasak je na reči „modifikovao”, s obzirom da se uz njegovo ime vezuje i teza o postojanju dva načela: jednom toplom (vatra) i jednom hladnom (voda), ili se spominje kao načelo, na jedan dosta neodređen način, neka vlaga (**DK38A3**, **DK38A10**; **DK38A6**). Može se postaviti pitanje kakvu to posredničku ulogu može da igra mislilac koji je svoje stavove iznosio najmanje vek, a možda i više, nakon Talesa? Zar stvari ne bi trebalo tumačiti na obrnut način? U Teofrastovom skraćenom prikazu Milećaninovog stava koristi se veoma slična frazeologija kao u Aristotelovom izveštaju (iz *Met.*983b18-27). U njemu se, ipak, dodaje još jedna pretpostavka za Talesov izbor vode kao načela, a to je da se „mrtvacu suše” (*τὰ νεκρούμενα ξηραίνεται*) (**DK11A13.18**).³⁷

nije dovoljno apostrofirano. Videti: Aristotel, *O nebu*, u: *O nebu. O nastajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009, str. 123.

³⁶ Talesovi naslednici, primećujući neprikladnost njegove teze, nudili su druga i drugačija rešenja. I sam Aristotel je u nastavku pomenutog teksta kritikovao Milećanina, ali sve ovo ne umanjuje mnogo gore izrečenu konstataciju o njegovom doprinosu u rešavanju pomenutih problema.

³⁷ Ovaj dodatak možda ima neke veze sa Hiponom kome se pripisuje slična tvrdnja u **DK38A11** Anon. Lond.XI, 22, tj. u jednom peripatetičkom izvoru.

Neki su smatrali da je ovaj deo, u stvari, pridodat od strane Stagiranina, koji je znao za Hiponove stavove, a potom prenet dalje kod Teofrasta i Simplikija. Određeni broj filozofa je na osnovu mogućeg Hiponovog autorstva ovog dodatka izveo zaključak da je prvobitna verzija o vodi kao načelu svih stvari najpre bila izložena kod samog Hipona, da bi tek onda bila projektovana unazad, od strane nekog peripatetičara ili lično Aristotela, na Talesa. Autor članka nije sklon da poveruje u navedenu verziju. Najpre zbog činjenice da sve što se zna o Hiponu je oskudno i prilično nepouzđano, pa je moguće posumnjati u autentičnost svake, ili gotovo svake, izrečene tvrdnje u vezi sa njim. Može biti, dalje, da je Hipon imao snažno „psihološko i fiziološko” interesovanje, kao što to beleži Aristotel (*De an.*405b1-5). Ali da je Stagiranin preneo sa Hipona na Talesa tako krucijalni stav sa kojim započinje svoj hod čitava zapadna filozofija deluje neubedljivo, makar i zbog podatka da je o umnim sposobnostima čoveka o kome je reč (Hipona) Aristotel imao nisko mišljenje. Kada u *Met.*984a2-3 kaže da se Tales tako izjasnio o prvom uzroku, Stagiranin odmah zatim dodaje (*Met.*984a3-5) i da Hipona niko ne bi uvrstio među takve mislioce, a to obrazlaže oštrom konstatacijom da je razlog tome bezvrednost („prostota”) (*εὐτέλειαν*) Hiponovih misli.³⁸

b) Razlog koji je nekim modernim misliocima izgledao prilično ubedljiv je činjenica da je voda jedina tvar koja može u zavisnosti od promene temperature menjati sva tri agregatna stanja: čvrsto, tečno i gasovito.³⁹ Uz ovo je išla i konstatacija da je ta pojava bila očevidna, pa i eksperimentalno proverljiva, i u Talesovo vreme. Teško da je Tales, naše je mišljenje, imao odnosno mogao imati ovakav pozitivno-naučni pristup prilikom razmatranja stvari, i da je u zbilji iz analize raznih hemijskih procesa izvodio svoje filozofske zaključke.

c) Tumačenje koje je po svoj prilici najbliže Talesovom viđenju stvari je ono koje tezu da je voda načelo svega izvodi iz konstatacije da je

³⁸ Ništa blaži Aristotel nije ni u *De an.*405b2, jer i tamo za Hipona kaže da je „dosadniji” („beznačajniji”, „grublji”) (*φορτικώτερον*).

³⁹ Konsultovati: G. Širbek, N. Gilje, *Istorija filozofije od antičke Grčke do savremenog doba*, Karpos, Beograd 2017, str. 30.

ona suštinska na različite načine za život.⁴⁰ Veza između toplote i života živih bića, vidljiva i golim okom, bila je naglašavana kao suštinska i kauzalna u antičkom svetu mnogo više nego što je to danas slučaj. Aristotel sam govori o „životnoj toploti” (*θερμότης ψυχική*) (GA762a20).⁴¹ Prilikom smrti nekog živog bića dve stvari su se odmah dešavale. Telo se hladi i, slično kao i u maločas pomenutoj belešci njegovog prijatelja i naslednika u Likeju Teofrasta, istovremeno postaje suvo. Reč *ύγρός* usled ovih asocijacija u grčkom umu je bila reč sa bogatim značenjem⁴² i nije je tako jednostavno zameniti sa nekim ekvivalentom u našem jeziku. Sigurno je najbolje prevesti je sa „mokar”, „voden”, „vlažan”, ali uz stalno podsećanje na njegovu semantičku pozadinu.⁴³

Ono što će sasvim moguće ostati enigma za sva vremena je kako i gde povući crtu koja će razgraničiti ono što je izvorno Talesovo od onoga što predstavlja Aristotelov misaoni upliv. Legitimno rekonstruišući retka i fragmentarna svedočenja o Milećaninu Stagiranin je ustvrdio da je voda materijalni uzrok ili perzistentni supstrat svega. Da sve nastaje iz vode i da sve jeste voda na neki način, kako se ustaljeno interpretira Tales, nije nužan ali je sasvim validan zaključak, bez obzira na to da li je

⁴⁰ Što se može uočiti i iz, na početku ovog članka, citiranog pasusa iz *Metafizike* (983b18-27).

⁴¹ Za Talesa, kao i za većinu presokratovaca, *ψυχή* jeste sinonimna sa životom tj. životnošću. Kada neko umre duša, u jednom od svojih značenja kod Homera, označava lik ili senku umrlog u trenutku smrti poprimajući i fizičke odlike, ali zbog svoje razdvojenosti od tela ne može više davati život i uzrokovati kretanje. Stari Heleni su i reke, drveće i lišće na granama smatrali oduševljenim odnosno živim, delimično i zbog moći samokretanja i promene, čime su se oni razlikovali od stenja i kamenja, na primer. Tales možda nije u potpunosti na ovako drevnom stanovištu, ali relacija sa animizmom, po našem sudu, još uvek postoji. Videti i: Ž. Kaluđerović, „Prvi Jonjani i *psyche*”, u: *Eidos*, god. II, br. 2, Zenica 2018, str. 133-146.

⁴² Njeno značenje protezalo se od obeležavanja savitljivosti luka, preko deskripcije Erosa, gipkosti udova, do leđa orlova i nogu plesača i brzih konja. Konsultovati: H. G. Liddel, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 1843.

⁴³ Termin *ύδωρ* (i *ύδατος*) Stagiranin upotrebljava u *Cael.294a28*, *Cael.294a32*, *Cael.294a33*, *Cael.294a34*, *Cael.294b1*, *Cael.294b3-4*; *Met.983b21*, *Met.983b27*, *Met.996a9*. A termin *ύγρᾶν* (i *ύγροῖς*) u *Met.983b23*, *Met.983b26*, *Met.983b27*.

to originalan Talesov doprinos ili je Aristotel sam to izveo u odsustvu drugih dodatnih informacija.

Ako je voda jedan i jedini supstrat, pitanje je zašto se on pojavljuje u mnoštvu oblika, a ne kao statičan i ukočen svet? Otkud kretanje i promena u tom svetu? Aristotelu je izgledalo neprihvatljivo da samo podležeće bude uzrok sopstvene promene (*Met.*984a21-22). Ipak, ono što je njemu delovalo neverovatno, manje ili više je predstavljalo viđenje sveta od strane Milećana.⁴⁴ Da bi se razumeli stavovi filozofa prirode koji su delovali u tzv. kosmološkom periodu, treba da se napuste dualističke koncepcije, naročito one koje na kartezijanskom tragu apostrofiraju oštru distinkciju između materije i duha. Za rane *fisičare*, dakle i za Talesa, nije postojala nikakva inertna tvar koja bi logičkom nužnošću zahtevala razdeobu prvog načela, aristotelovski kazano, na tvarni i tvorni element. Prilikom prihvatanja nekog načela kao jedinog izvora nastajanja automatski se imala u vidu, barem u istom obimu, i njegova inherentna mobilnost. Stanovište prvih filozofa još uvek je pripadalo dobu kada nije bilo ozbiljne distinkcije između telesnog i duševnog, organskog i neorganskog, pa i živog i neživog.⁴⁵

Izraz „hilozoizam” (kovanica sastavljena od dve grčke reči, *ἔλη* („tvar”) i *ζῳή* ili *ζωή* („život”),⁴⁶ koji je obično pripisivan Milećanima, samim tim i Talesu, bio je kritikovan kao onaj koji vodi u pogrešnom smeru, na temelju toga da upućuje na teorije koje izričito poriču odvojenju

⁴⁴ Simplikije je, čini se, grešio kada je tvrdio (*Phys.*180,14) da je kod Talesa, kao što je to slučaj kod Anaksimena, sve nastajalo pomoću zgušnjavanja i razređivanja njegovog materijalnog uzroka. Protezanje ovog mehanizma i na Talesa može biti da je zasnovano na previše rigidnom tumačenju dihotomije date u Aristotelovoj *Fizici* (187a12-23). Černis (H. Cherniss) beleži da ni sam Stagiranin nije imao nikakvih svedočanstava o protezanju ovog mehanizma na Talesa. Videti: H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, OCTAGON BOOKS INC., New York 1964, p. 365.

⁴⁵ Diogen Laertije (I,24), oslanjajući se na autoritet Aristotela (*De an.*405a19-21) i Hipije (DK86B7), tvrdi da je Tales i neživim odnosno neoduševljenim stvarima (*ἀψύχοις*) pripisivao da imaju dušu (*ψυχάς*), ponavljajući primer sa kamenom magnetom, dodajući još i čilibar.

⁴⁶ Dakako da to nisu i jedina značenja imenica ženskog roda *ἔλη* i *ζῳή* tj. *ζωή*. Konsultovati: H. G. Liddel, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1996, pp. 1847-1848, 759.

realnost materije i duha. Navodi se da se ovim izrazom⁴⁷ sugeriše da su jonski filozofi prirode razlikovali materiju i duh, što, po Ibervegu (F. Ueberweg), Prehteru (K. Praechter),⁴⁸ Barnetu⁴⁹ i Pavloviću⁵⁰, ovo su samo neki autori, nije bilo tačno, i da on stoga nije sasvim adekvatan onome što hoće da se označi. Hilozoizam, po nama, ne ukazuje ni na poricanje ali ni na afirmisanje pojmovnog para materija-duh, a razlog je jednostavan: opštepoznato je da Tales, a ni drugi Jonjani, nisu mislili u tim kategorijama. U njihovim glavama radije je figurirala neka vrsta pomešanosti telesnog i duševnog elementa, pošto je to vreme kada je telo teško bilo zamisliti bez duše, ali i nju bez tvari. A pošto izraz hilozoizam sugeriše stanje duha ljudi koji odista nisu imali jasnu koncepciju o razdvojenosti ova dva elementa, uz dužan oprez prema raznim „izmima”,⁵¹ može se i zadržati u upotrebi. Pretpostavke hilozoizma srodne su pretpostavkama panpsihizma, a mogu se povezati i sa stanovištem panteizma, animizma, psihovitalizma, pa i samog vitalizma, u smislu da egzistira samo ono što ima život, a za razjašnjenje života uzima se određena životna sila. Moglo bi se, na tragu Joela (K. Joël), reći da se smisao celokupne jonske filozofije može iskazati i sa stanovišta panenteizma, koji označava jedinstvenost tj. jednost sveta i boga, pri čemu se bog ne rastvara u svetu.⁵²

Kirk i Raven, u zanimljivoj analizi hilozoizma, kažu da se ovaj termin izriče sa najmanje tri moguća i zasebna stajališta:

⁴⁷ Koji je prvi upotrebio kembridžski platoničar Kadvort (R. Cudworth). R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, Thomas Tegg, London 1845.

⁴⁸ F. Ueberweg, K. Praechter, *Grundriß der geschichte der philosophie I*, E. S. Mittler und Sohn, Berlin 1909, s. 41.

⁴⁹ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1962, pp. 12, 13.

⁵⁰ B. Pavlović, *Presokratska misao*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 1997, str. 17.

⁵¹ Videti: A. H. Lloyd, "Also the Emergence of Matter", u: *The Journal of Philosophy*, Vol. 24, No. 12. (Jun. 9, 1927), pp. 313-314.

⁵² K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (1906) Jena: Eugen Diederichs Verlag ("Gott-Natur" – Schriftenreihe zur Neubegründung der Naturphilosophie, hrsg. von Wilhelm Rössle) 1926, 108).

1. Pretpostavka (reflektovana ili ne) da su sve stvari, naprosto, na neki način žive.
2. Verovanje da je svet prožet životom, i da su mnogi od njegovih delova, koji se pojavljuje kao neživi, u stvari živi.
3. Sklonost da se svet razmatra kao celina, kakvo god da je njegovo ustrojstvo u detaljima, kao jedan živi organizam.

Prvo je krajnja, ali u smislu opšteraspostranjene sklonosti grčkog mišljenja ne i nemoguća, forma sveobuhvatnog predmnevanja. Druga teza je, po njima, ona kojoj je Talesovo verovanje najbliže. Treće stanovište je implicirano u starim genealoškim nazorima o istoriji sveta, koji u velikoj meri još uvek produžavaju svoje trajanje, istina, uobličeni u novu racionalizovanu formu filozofske kosmogonije. Aristotel je sve to razmatrao u *Phys.*250b11-15 gde, možda posebno sa Talesom na umu, pokazuje da je svestan da je moguće i ovakvo stanovište.⁵³

U Talesovom liku, na kraju, sretno je ukomponovan sklad temporalnog i ontološkog *priusa* rađanja grčke „mudrosti”.⁵⁴ Temporalnog, jer doista niko ozbiljan ne spori da je *fisičar* iz Mileta, sa aproksimativno određenim vremenom življenja između 624/3 i 546/5 god. pre n. e. (prema Apolodoru), u hronološkom smislu prvi „ljubitelj mudrosti”. Ova teza, naravno, stoji samo ukoliko se prethodno prihvati postulat da Tales **jest**e filozof. Autor je mišljenja da bi se neopravdano redukovala Milećaninova veličina i značaj za evropsku i svetsku duhovnu i kulturnu baštinu ukoliko bi se on prevashodno posmatrao kao mudrac, ili kao astronom, geometar, „biznismen”, politički savetnik, svetski putnik, zaneseni sanjar ili promoter naučnog duha. On, ako se sledi Aristotelov autoritet i svedočanstva, svakako zauzima počasno mesto u rađanju filozofije i u ontološkom smislu. Talesov značaj za nastanak „grčkog čuda” ne treba tražiti u nekim sofisticiranim i razrađenim segmentima njegovog učenja o vodi kao *arche*-u, jer toga i nije moglo biti u protofilozofsko vreme VII i VI veka pre n. e. Vrednost njegovog

⁵³ G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1957, p. 97.

⁵⁴ Tales se najčešće nalazio na prvom ili drugom mestu liste tzv. sedmorice mudraca. Konsultovati: *Prot.*342e-343b; *DL*, I,42.

izričaja leži na drugoj strani tj. u prvom zabeleženom pokušaju da se objasni celina svega na jedan „prirodni” i znanstveni način, bez posredovanja i pomoći drevnih mitova i antropomorfnih bogova.⁵⁵ Talesovi kosmološki nazori, uostalom, iznose na videlo samu „stvar” filozofije i određuju njen pravac i karakter kroz gotovo čitav presokratski period. Otkrivši prvo načelo svega i imenujući ga kao vodu, Talesu je opravdano pripala slava prvog filozofa u istoriji ljudskog roda, odnosno reputacija (*Met.*983b20-21) „utemeljitelja filozofije” (*ἀρχηγὸς φιλοσοφίας*).⁵⁶

⁵⁵ Božansko za miletskog filozofa nije bilo ništa antropomorfnog, već nešto bez ikakvog lika, beskonačno i u odnosu na početak i u odnosu na svršetak. Talesu se, u stvari, pripisuje da je postavio pitanje (*DL* I,36): „*Šta [jeste] ono božansko?*” (τί τὸ θεῖον), i da je na njega dao signifikantan odgovor: „*Ono [što] nema ni početka niti kraja*” (τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν). Prev. Ž. Kaluđerović. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1979, str. 11, I, 36. Original *Života i mišljenja istaknutih filozofa* (*Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων*) preuzet je sa Internet adrese: <http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl01.html#thales>. Jeger (W. Jaeger) smatra da se izraz „božansko” ne pojavljuje samo kao još jedan predikat koji je primenjen na prvo načelo. Naprotiv, on tvrdi da supstantiviranje prideva sa određenim članom ukazuje da je reč o nezavisnom pojmu, koji se s pravom može identifikovati kao umno načelo. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967, p. 31, 203. Jeger misli i da ne postoji stvarni autoritet koji bi pomenutu sentenciju povezaao sa Talesom. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967, p. 29.

⁵⁶ Da je Talesov stav o vodi filozofski relevantan nakon Aristotela smatrali su i mnogi drugi istaknuti filozofi. Evo šta o tome kaže Hegel u prvom tomu svojih predavanja iz *Istorije filozofije*: „*Talesov stav da je voda ono što je apsolutno ili, kao što su stari govorili, da je princip, jeste filozofski, filozofija počinje sa njim, jer se sa njim dolazi do svesti o tome da Jedno jeste suština, ono što je istinito, jedino što je po sebi i za sebe*” (*„Der Thaletische Satz, daß das Wasser das Absolute oder, wie die Alten sagten, das Prinzip sei, ist philosophisch; die Philosophie beginnt damit, weil es damit zum Bewußtsein kommt, daß Eins das Wesen, das Wahrfhafte, das allein Anundfürsichseiende ist”*). Prev. M. N. Popović. G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975, str. 149. Original *Istorije filozofije I (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesungen+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie/Erster+Teil%3A+Griechische+Philosophie/Erster+Abschnitt.+Von+Th>

LITERATURA

- Algra, K., "The beginnings of cosmology", u: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to EARLY GREEK PHILOSOPHY*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007.
- Aristotel, *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012.
- Aristotel, *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009.
- Aristotel, *Politika*, Liber, Zagreb 1988.
- Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006.
- Aristotelis Opera*, ex. rec. Immanuelis Bekkeri, ed. Acad. Regia Borussica, I-V, Berlin 1831-1870. Novo izdanje pripremio je O. Gigon, Berlin 1970-1987. Svi Aristotelovi navodi sravnjivani su prema ovom izdanju.
- Barnes, J., *The Presocratic Philosophers I-II*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1979.
- Bryant, J. M., "Intellectuals and Religion in Ancient Greece: Notes on a Weberian Theme", u: *The British Journal of Sociology*, Vol. 37, No. 2. (Jun., 1986).

ales+bis+Aristoteles/Erstes+Kapitel.+Von+Thales+bis+Anaxagoras/A.+Philosophie+der+Ionier/1.+Thales.

Čak i Niče (F. Nietzsche), koji u drugim svojim delima nije baš preterani zastupnik logocentričkog utemeljenja filozofije, u delu *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka* piše sledeće: „Čini se da grčka filozofija započinje s jednom apsurdnom idejom, sa stavom da je voda izvor i majčinsko krilo svih stvari. Da li je odista potrebno zastati tu i uozbiljiti se? Jeste, i to iz tri razloga: prvo, zato što taj stav kazuje nešto o izvoru stvari; drugo, zato što on to čini bez slike i bajke, i najzad – treće – zato što je u njemu, premda u stanju ućahurenja, sadržana misao: sve je jedno” (“Die griechische Philosophie scheint mit einem ungereimten Einfalle zu beginnen, mit dem Satze, daß das Wasser der Ursprung und der Mutterschooß aller Dinge sei: ist es wirklich nöthig, hierbei stille zu stehen und ernst zu werden? Ja, und aus drei Gründen: erstens weil der Satz etwas vom Ursprung der Dinge aussagt und zweitens, weil er dies ohne Bild und Fabeli thut und vom Wasser redet und endlich drittens, weil in ihm wengleich nur im Zustande der Verpuppung der Gedanke enthalten ist: alles ist eins”). Prev. B. Zec. F. Niče, *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka*, u: *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Noví Sad 1998, str. 205. Original *Filozofije u tragičkom razdoblju Grka (Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen)* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG>.

- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1962.
- Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, OCTAGON BOOKS INC., New York 1964.
- Cudworth, R., *The True Intellectual System of the Universe*, Thomas Tegg, London 1845.
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Weidmann, Zürich. Hildesheim 1985-1987.
- Diels, H., *Predsokratovci fragmenti I-II*, Naprijed, Zagreb 1983.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge University Press, Cambridge 1962.
- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975. Original *Istorije filozofije I* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesungen+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie>.
- Herodot, *Istorija I-II*, Matica srpska, Novi Sad 1988.
- Homer, *Ilijada*, Prosveta, Beograd 1968.
- Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967.
- Joël, K., *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (1906) Jena: Eugen Diederichs Verlag ("Gott-Natur" – Schriftenreihe zur Neubegründung der Naturphilosophie, hrsg. von Wilhelm Rössle) 1926.
- Kaluđerović, Ž., „Prvi Jonjani i *psyche*”, u: *Eidos*, god. II, br. 2, Zenica 2018.
- Kaluđerović, Ž., „Prvi „teolozi” i učenje o uzrocima”, u: *ARHE*, god. I, br. 2, Novi Sad 2004.
- Kaluđerović, Ž., *Rana grčka filozofija*, Hijatus, Zenica (Bosna i Hercegovina) 2017.
- Kaluđerović, Ž., *Stagirinin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci · Novi Sad 2018.
- Kaluđerović, Ž., „Talesov vitalizam”, u: *Filozofska istraživanja*, 139, god. 35, sv. 3, Zagreb 2015.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1957.
- Koplston, F., *Istorija filozofije Grčka i Rim*, BIGZ, Beograd 1991.
- Laertije, D., *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973. Original *Života i mišljenja istaknutih filozofa* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl.html>.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1996.

- Lloyd, A. H., "Also the Emergence of Matter", u: *The Journal of Philosophy*, Vol. 24, No. 12. (Jun. 9, 1927).
- Мухий, Ф., *Потомци на боговите*, Табернакул, Скопје 2005.
- Niče, F., *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka*, u: *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novi Sad 1998. Original *Filozofije u tragičkom razdoblju Grka* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG>.
- Pavlović, B., *Presokratska misao*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 1997.
- Platon, *Ijon*, u: *Ijon · Gozba · Fedar*, Kultura, Beograd 1955. Original *Ijona* preuzet je iz: Platon, *Ion. Hippias II. Protagoras. Laches. Charmides. Euthyphron. Lysis. Hippias I. Alkibiades I*, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., erster band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990.
- Platon, *Kratil*, u: *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 2000.
- Platon, *Protagora*, u: *Protagora. Gorgija*, Kultura, Beograd 1968.
- Platon, *Teetet*, u: *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 2000.
- Ross, W. D., *Aristotle DE ANIMA*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics I*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- Snell, B., "Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie – und Literaturgeschichte", u: *Philologus* 96 (1944).
- Širbek, G., Gilje, N., *Istorija filozofije od antičke Grčke do savremenog doba*, Karpos, Beograd 2017.
- Ueberweg, F., Praechter, K., *Grundriß der Geschichte der Philosophie I*, E. S. Mittler und Sohn, Berlin 1909.
- Weischedel, W., *Der Gott der Philosophen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.
- West, M. L., "Three Presocratic Cosmologies", u: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 13, No. 2. (Nov., 1963).

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE ORIGIN OF THE "GREEK WONDER"

Abstract: In this article the author confirms a well known Aristotle's statement on Thales being the first philosopher. By carefully analyzing the *Metaphysics*, *On the Heavens* and *On the Soul*, one can find relevant paragraphs which support the Stagirite's remark about a wise man of Miletus as the founder of something which would later become known as the "Greek Wonder". When interpreting here quoted Aristotle's statements there are three key points: 1.) The Earth rests on the water (*Met.*983b21-22; *Cael.*294a28), 2.) Water is the material cause of all things (in *Met.*983b19-21 the water is mentioned as the *arche*, and before that in *Met.*983b7 it is said that for the majority of the first philosophers the principles which were of the nature of matter were the only principles of all things), and 3.) All things are full of gods (*De an.*411a7-8; it is also added that the magnet is alive; for it has the power of moving iron, *De an.*405a19-21). After reconstruction of Stagirite's writings on Thales it was determined that his significance for philosophy lies in the fact that he, having considered the whole variety of known world, detected a unique principle which lies, or, even better, underlies beneath self-evident and obvious variety. In fact, when Milesian proclaimed the water as the first principle of all things, he tried, in a "natural" and scientific manner, without myths and supernatural forces, to explain the whole of *cosmos*. Thus, he gained the reputation of "the founder of philosophy".

Keywords: Thales, origin, "Greek Wonder", *arche*, water, life, gods

Primljeno: 20.8.2020.

Prihvaćeno: 11.11.2020.

Arhe XVII, 34/2020

UDK 17 Kant I.

111.84

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.34.241-274>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

EMILIANO METTINI¹

Russian National Research Medical University “Pirogov”,
International Medical School, Department of Humanities, Moscow,
Russian Federation

UNDER AN UNSTARRY SKY:
KANTIAN ETHICS AND RADICAL EVIL

Abstract: Kantian ethics and concept concerning “radical evil” represent one of the most interesting facets of moral reflection of German philosopher. Using anthropological and philosophical approach based on well-known critical method, I. Kant tried to find a comprise between “natural” behavior (i.e. not regulated by synthetic a priori judgments) but based only on sensation of pleasant unpleasant and “rational” behavior when humans tried to exit the realm of appearance and personal egoism for entering a new ethical dimension based on right (not pathological, if using I. Kant’s word) maxims being able to make human beings better than they are. In the paper it is underscored that main goal of Kantian ethics is the creation of a community where religion is a fact of reason and not of faith and reason, having as main actors men reaching an high level of self-consciousness and virtue that I. Kant granted as the greatest happiness one can have. The author tried to highlight the passage from “human being” as *individuum* (representative of a species) to ethically autonomous member of social consortium using as sources different Kantian works where this problem has been studied deeply and gave great emphasis to story of Job, representing in the best way the passage the Author wrote of. At the same time, he set for himself the goal of exploring progressive character of Kantian ethics aimed at making human beings better than they are, but not the best, considering noumenic nature of ethics hidden in the “Realm of goals”. Given such assumptions, the Author leads a debate with scholars distorting Kantian ethical thought by interpretation from Lacanian standpoints so that those scholars made

¹ Author’s e-mail address: mettini_e@rsmu.ru

I. Kant original source of totalitarianisms, where, in scholars' opinion, humans do their duty both for saving their lives and express their sadistic tendencies and makes clear that Kantian ethics, throughout contradictory and complicated, is oriented to correction and education of human behavior for saving humans being from their own passions.

Keywords: I. Kant, ethics, religion, S. Žižek, C. G. Jung, Job, Dostoevsky

Question concerning I. Kant's radical evil motivated scholars to analyze Kantian ethical philosophy from political, sociological, psychological standpoint in order to define what radical evil stands for and elaborate a theoretical position that might shed some light on the reason why humans are evil and how is it possible to "deliver them from evil". Thus, goal of present paper is an attempt to explain radical evil in I. Kant's philosophy for answering two main questions we should to ask ourselves: firstly, explain the nature of evil in Kantian philosophy (for a further axiological archeology possible values present in Kantian ethics) in order to solve the following puzzling problem: is it radical evil necessary to I. Kant in order to create a new society (if not ethical, at least, based on equal rights and punishment), as some scholars suppose, applying to Kantian ethical thought for explaining the moral origin of modern totalitarianisms from a Lacanian and postmodern point of view? Kant's elucubrations about radical evil took a more net shape in the work "On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy" (1791). There I. Kant gave such question a manifold structure with some levels we have to pay attention to from a rationalistic standpoint. First we should note that I. Kant has not a positive attitude toward theodicy, instituting a process before the tribunal of reason, alleging her that human mind can't understand its own limits and bonds (8: 256-257)² trying to guess what the intentions of the Creator of the world are, especially if we consider that we live in the best of the possible worlds as argued G. W. Leibniz. As for I. Kant the most important goal is to find out basic criteria for exploring God's wisdom, searching for a proof making us able to understand the reason of evil's existence.

² On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy, P. 18.

Like a skilled lawman, I. Kant opposed to God's perfection a threefold kind of counterpurposive "objections": the morally "counterpurposiveness", evil proper (sin) the physically one, ill (pain), and, actually, the third kind of counterpurposiveness the disproportion between crimes and penalties in the world having as "counterarguments" holiness, goodness and justice. For argument's sake, we should underscore that the evil proper (sin) in the German variant is "das eigentliche Böse" we understand both like metaphysical evil and moral evil, linking Kantian theory both to Leibniz, who asserted that "For God could not give the creature all without making of it a God; therefore there must needs be different degrees in the perfection of things, and limitations also of every kind"³, because nothing but God is infinite, everything else exhibits metaphysical perfection in varying, limited degrees", and to St. Augustine whose Theodicy had as cause of the evil absence of good (privatio boni)⁴. It should be highlighted that I. Kant held a slightly different position by which he granted for sure human natural limitation in understanding supersensible things, not recurring to highly ontological argument as G. W. Leibniz did, remarking that, as far as God was not able to prevent evil, "without doing violence to higher and even moral ends elsewhere" (8:259)⁵, "the ground of this ill (for so we must now truly call it) must inevitably be sought in the essence of things, specifically in the necessary limitations of humanity as a finite nature"⁶. I. Kant several times underscored that human beings are subjected to evil, taking for grant, on one hand, that nature within us "pursues the purpose of making room for the development of our humanity, namely, by making ever more headway against the crudeness and vehemence"⁷ of our animal inclination and highlighting, on the other hand, that having fine arts and sciences, involving a universally

³ Theodicy, T §31, p. 142.

⁴ As we can clearly understand from how I. Kant displayed his own thesis (8:258, 8:259 and further)

⁵ On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy, p. 19.

⁶ Ibidem.

⁷ Critique of judgment, p. 434.

communicable pleasure”⁸ human beings become not morally [*sittlich*] but still civilized [*gesittet*]⁹. In our opinion, I. Kant’s philosophical argument is worthy of attention, if we reflect upon that circumstance that the furthest we move toward civilization, the deepest becomes the disposition to the highest good, which, in turn, increases human forces and will. From Kantian standpoints we can support the idea that man can become better, but not “the best” because the limitedness of human being that is both ontological (in G. W. Leibniz’s interpretation) and natural, as far as our sensitiveness does not allow us to make progress in achieving higher levels of development and self-consciousness which may represent a way to detect moral law and freedom in humans. From those standpoints it is interesting to notice that I. Kant focused more on justice and that fact the human beings can get it in this world and, consequently we may consider that evil is a mistake of human judgment (in a way echoing the third Critique)¹⁰, prompting humans to have practical cognition of final purpose: the immortality of the soul and the existence of God as moral author of the world. We think that such position of I. Kant is programmatic and problematic at the same time, because we can notice efforts made by I. Kant to free himself from Leibnizian reality, ontologically and morally separating humans from the Highest good, in force of possible and necessary improvement of human kind having as basis inhibition of latter’s sensitive facets and development of practical reason because “for through our reason God then becomes himself the interpreter of his will as announced through creation and we can call this interpretation an authentic theodicy”¹¹, coming from a pronouncement of our reason forming before and prior to each experience a concept of God. The story of Job’s told by I. Kant gives us a good explication of how it is possible to reach faith through morality because morality in such case is

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Critique of Judgment, p. XXXI: since the “moral law (and freedom) is a matter of fact and is known practically, the idea of the final purpose enjoined on us by the moral law is also determinate, and hence we have practical cognition of this final purpose, and its achievability as a matter of rational faith.

¹¹ On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy, p. 24.

the result of human virtues, “a religion of good life conduct” that, in a certain way, reminds us of that evil is choose of a lower good St. Augustine wrote of. If we consider how I. Kant comprehended theodicy, we can come to conclusion that Kantian position concerning humans is rather positive and meaningful, as far as it places emphasis on that humans have to reject two extreme positions: on one hand, they ought to leave behind them animal dispositions for avoiding ill and pain, while on the other they don’t have to interpret their ill as a God’s punishment, considering that humans can’t understand what he can ask from us, without any attempt to disclose God’s plan a-priori, as Job’s friends did. At a certain extent, Job represents a “better” human, who put before himself good ethical maxims, accepting ill and pain as a wise man, a man having a positive (we shall say “not pathologic”) attitude to life¹². Such Kantian position is interesting to us, because it serves as an opportunity for understanding I. Kant’s attitude towards humans inside whom he acknowledged both evil (sin) and ill (pain) representing respectively crime and penalties, and at the same time, in our opinion, being result of human mistakes and misunderstanding doing to the overloading of sensual elements over rational ones. This element of Kantian theory gives us an anthropological landmark: humans, being are ontologically limited by time and space we understand as phenomenological frames within they live, having only pale comprehension of noumenal world they should strive towards, endowed by nature with desires able to destroy them, are able to grasp perfectibility thanks to culture and personal virtues. Can we presuppose that culture and personal virtues do have some link to each other? We shall think that they do, and from position, I. Kant pursued a dialogue at distance with J. J. Rousseau accusing culture of making humans worst they were in the state of nature. German philosopher took for grant that education and culture might help humans in their “race to perfectibility” as far as both of them are able to limit and to channel productively human vices, which had as result annihilation of vices and depravities, minimizing them for the further development of humans and society, considering that humans can be slender as tree only

¹² On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy, p. 26 and further.

if they are together and firmly planted, underlying that singular might be useful for all from a singular point of view. Thus, we can agree with scholars, underscoring that Kantianism embodied principles of ethical egoism, to us are especially important C. D. Broad's consideration about self-contradiction of egoism, i.e. "egoism is not such since it is not part of egoism to hold that what is good ought to be pursued by everyone"¹³. However contentious such consideration may be, we shall emphasize that it fits to Kantian theoretical content German philosopher presented further in his works. Consequently, on the basis of quoted I. Kant's work, we can conclude that humans are doomed, but have possibilities and abilities for overcoming their limitations creating a community whose main goal is correction of humans without any radical changes in their nature, so that evil is necessary, even if it is not useful. Thus, humans act on the basis of their own considerations, but we can't understand whether humans are free or not? So, shall we ask ourselves, what does freedom consist of in Kantian philosophy, if we take into account this first work? We realize that in I. Kant's teaching freedom is something that depends on inner and external factors creating conditions for right human actions, being results of motivations that may be led in action by pathologic or not pathologic triggers, so by morally or not morally acceptable dispositions. It is a matter of fact that Kantian philosophy is rather pessimistic, but we can detect a moral hope based on attitude humans have towards themselves, if they use their good will that in our opinion sounds like good sense, good judgment which presupposes a rational, i.e. based on a-priori judgment of what is valuable for humans. We shall agree with Russian scholar L. N. Stolovich, underscoring that in I. Kant's teaching values may be imaginary and illusory due to illusion of ambitiousness, desires for titles and orders and, at the same time, Russian scholar highlighted that for I. Kant "real values are linked to worthwhileness of human activity as far as we give our life values using not only when we do something worthwhile"¹⁴. "Consequently, we can agree with Russian

¹³ Egoism as a Theory of Human Motives.

¹⁴ Аксиологический подход к эстетическим категориям в эстетическом учении Иммануила Канта, Р. 41.

scholar that values have objectivity typical for highest goals of human life, considering that as for I. Kant idea of a moral world had objective reality¹⁵. This way, we may suppose that as for I. Kant values are exclusively moral or ethical and only good will may have values. Moreover, in “Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View” (1784) German philosopher attached values to “culture”, underscoring that the latter “actually consists of social human values”¹⁶. It is important to notice that values are rather phenomenological than noumenal, they directly depend on evaluation activity of humans who ought not only to choose what to do, but also **what** can bring them pleasure by which we mean the opposite of ill and evil we have chosen as main element of this section, because such feelings like “pleasure” and “displeasure” express value emotions (so a feeling related to choose of this or that value comporting positive or negative consequences). Consequently, along with I. Kant we can presuppose that Theodicy can’t be recognized as valid, because humans don’t have to ascribe the consequences of their action to an omniscient higher will, and, on the contrary, they have to count only on their abilities, and actually, on their value consciousness, on their ability to choose the pleasant, considering that such feeling is linked to the a priori principle of worthwhileness we have to “include in a system of highest abilities of the reason called reflective ability, a particular evaluation ability of the subject, as rightly noticed Russian scholar V. A. Zhuchkov¹⁷ who thanks to detection of such particular (valuable) level of subjective consciousness and to elaborated in the Third Critique principles of reflective activity, created conditions “for including them in a broader conception upon humans as subjects of culture, in the frameworks of a general and coherent outlook system”¹⁸. So, recognizing values and evaluating them, choosing what is good and pleasant (morally and physically relevant), which consequently, gives I. Kant’s teaching axiological element, as underscored

¹⁵ В,

¹⁶ Ibidem, P. 41.

¹⁷ Мировоззренческое значение «Критики способности суждения» в философии Канта P. 15.

¹⁸ Ibidem, P. 20-21.

A. V. Gulyga, identifying pleasant and displeasure with “value emotion”, on which aesthetic ability of judgment (artistic intuition) presenting arts as middle term between nature and freedom lies¹⁹. Starting from such standpoint, can think that I. Kant would show humans in process of improvement and upgrading, already being under the influence of their own impression and passion and, moreover, we can say that human beings abandoned to their fate, are not able to tell inner and outer freedom, because they can’t cope with physical (phenomenal) representations of their own, being under the influence of “pathological” triggers. Consequently, the evil is the result of a misinterpretation of reality that is not due to a Highest Being playing with humans’ destiny. We think that in the work we analyzed, I. Kant provided ideas based on two theoretical pillars: on one hand he don’t provided humans with reason as their freedom reminded more Hobbesian one, while, on the other hand, Kantian vision about God is slightly deistic in such a way that we can presuppose the existence of a God creating the world and giving it laws humans have to interpret, without falling in an exaggerated pantheism like in B. Spinoza’s philosophy. The evil is a consequence, not a cause of human problems, mistakes and catastrophes, and the way to the Highest good lies beyond phenomena, i.e. inside humans themselves, as Job’s history shown. So how is it possible to support thesis that radical evil can be used as “theoretical basis” for totalitarianism and “Jacobin terror”? Many scholars with radically different approaches to I. Kant used as cornerstone for their attack against “radical evil” a quite complicated and suggestive Kantian work like “Religion within the boundaries of mere reason”. We have already pointed out that evil (sin) and pain (ill) are the result of a bad use humans made of their faculties, which have not so pleasant consequences for latter which can be easily overcome, using reasoning in the right way. Evil is an intrinsic element of human life, but not of it is not a fundamental element of his essence. Analyzing “Religion within the boundaries of mere reason”, Russian scholar A. V. Yarkeev²⁰

¹⁹ Кант, Р. 181.

²⁰ Кантианская концепция радикального зла и ее предел: Этико-политические импликации, Р. 6.

argues that human propensity to evil is understood by I. Kant a priori, an interpretation that found its development in F. Schelling's works, considering that humans feel themselves morally responsible for evil they make, and, suggesting, at the same time, that in extra-temporal transcendental act, humans as free "I" "always and already" had chosen evil, because that the "natural inclination" to evil, arising by fault of humans themselves is called by I. Kant "radical" (inherent) to their nature, taking as basic element of his argumentation 3rd form of radical evil (the worst of all, as A. V. Yarkeev wrote) from proposed by I. Kant threefold forms of manifestation of radical evil. As for us, given by Russian scholar interpretation of Kantian thought is theoretically incorrect and forced, considering that here it may be noticed that human beings are deliberately represented as evil, without any chance to become better, making humans ontologically, apriorically and metaphysically evil, and keen to obey any kind of duty, if it does jeopardize human health and life, an idea that A. V. Yarkeev uses for a further explication of I. Kant as master of totalitarian ideology. We shall underscore that in our opinion I. Kant did not support such position, because since first pages of "Religion..." I. Kant underscores that nature may be changed and the "hence the ground of evil cannot lie in any object *determining* the power of choice through inclination, not in any natural impulses, but only in a rule that the power of choice itself procures for the exercise of its freedom, i.e., in a maxim". (6:21)²¹. I. Kant exhausted the argument about the original predisposition to good and evil in human nature presupposing that a power of choice "is something that can only be acquired" (6:27)²², but if elements of the determinations of the human being (living being, rational being and responsible) are incorrectly direct, it leads to corruption of such elements and, consequently, of a responsible

²¹ Religion within the Boundaries of Mere Reason, P.46. Kant re-echoes in 6:22: "but since the first ground of the adoption of our maxims. Which must itself again lie in the free power of choice, cannot be any fact possibly given in experience, the good or the evil in the human being is said to be innate....only in the sense that it is posited as the ground antecedent to every use of freedom given in experience (from the earliest youth as far back as birth)" (P. 47).

²² Religion within the Boundaries of Mere Reason, P 52.

personality, because the predispositions to the goods are original²³ with the caveat that “they are *original* if they belong with necessity to the possibility of this being, but *contingent* if the being in question is possible in itself also without them. It should be noted finally, that there is no question here of other predispositions except those that relate immediately to the faculty of desire and the exercise of the power of choice” (6:27 – emphasis by I. Kant)²⁴. Thus, as for us, it is possible to consider that evil disposition of human are not so “critical” as A. V. Yarkeev presupposes, if we pay attention to that fact that I. Kant pointed at frailty, impurity and depravity of human nature²⁵, pointing out that such corruption of human heart “is the propensity of the power of choice to maxims that subordinate the incentives of the moral law to other (not moral ones), and it reverses the ethical order as regards the incentive of a free power of choice that it can still be legally good (legale) actions”²⁶. This fact is important because it enables the further comprehension of Kantian argument defining the human actions can be legally acceptable when a human being of good morals (*bene moratus*) and morally good human being (*moraliter bonus*) act following the letter or the spirit of the law, but nevertheless their incentives are due to their power of choice. Explicitly, it should be emphasized that deeds as consequence of human disposition are consequences of how the law is understood, which has influence over human decisions, and, actually, over their deeds. Consequently, good or evil heart is something that comes from and at does not depends on nature. For this reason, good and evil are a result of human natural disposition affecting reason, but they *don't lay* a priori in human nature, and along with this latter they govern and manage human behavior and deeds. It is important to us to underscore that in this section

²³ “for they belong to the possibility of human nature” (6:27).

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Religion within the Boundaries of Mere Reason, P. 54. I. Kant expressed Latin words “*fragilitas*”, “*impuritas* (*improbitas*)” and “*vitiositas*”, “*pravitas*” (6:30 and further).

²⁶ From this standpoint it is not methodologically correct to understand the radical evil as inherent, metaphysically and ontologically meaningful to human nature as A. V. Yarkeev does.

of his work I. Kant used the word “will” as *Willkür* that can be translated as “arbitrariness”, “despotism”, “caprice” (6:29)²⁷. In our understanding radical evil is not a black hole of consciousness swallowing everything good humans can do, prompting humans to accept what can satisfy their own whimsy, creating a realm of evil on the Earth (also this facet we shall study in further). Evil is radical because destroys and corrupts maxims that might be good (ethically acceptable by reason) subordinating them to those which are result of a bad application of law to incentives having as source the law of self-love (6:36)²⁸. Thus, if it can’t be supposed that God exists, if it is impossible to eradicate vicious human disposition to evil, what do we do to save human kind? Are the Heavens empty and do humans live under an unstarry sky? We think that it is not so easy to find a solution to such difficult issue, because I. Kant gave us some controversial answers, based on hypothetical character his enquiry upon religion and reason has: if in questions concerning Theodicy I. Kant hold a deistic position, considering only anthropologic component (natural rights), in this case we can suppose that in the work we are analyzing, a Pauline-Lutheran position is predominant having as kernel St. Paul’s claim implying sinfulness of all human kind, but at the same time, I. Kant tried to apply the principle of “justification by faith alone (*Justificatio sola fide*) to his own philosophical teaching. By “justification by faith alone” is meant a doctrine asserting that on the basis of their faith that believers are forgiven their transgressions of the law of God rather than on the basis of good works which they have done. This forgiveness is known as “justification”. As we considered, deeds may be done by letter or by spirit of the law, which confers them some “lawfulness” whose real dispositions lying behind it we can understand and can incite to violation of laws they pretend to represent. We think that there is chance to suppose that I. Kant adopted Lutheran approach in order to lead humans from law to reason, from something concerning human *natural rights* that are closer to instincts (pathological dispositions) to the highest maxims allowing humans to perform their duty to the fullest extent

²⁷ Religion within the Boundaries of Mere Reason, P. 53.

²⁸ Religion within the Boundaries of Mere Reason, P. 59.

having as consequence that humans can *gain* virtues (6:44 and further)²⁹, suggesting that “however, that a human should become not merely *legally* good, but *morally* good (pleasing to God) i.e. virtuous according to the intelligible character [of virtue]” it is needed a revolution in disposition of human being as suggested also in the Holy Bible (I. Kant points on John 3:5)³⁰. We can understand a radical passage from self-love (nature) to obedience to maxims sometimes contradicting what we should choose for our safety (individual freedom in society). I. Kant acknowledged existence of sin as element of human corruption, but at the same time, such sin does not sound like eternal damnation for humans, it is only a handicap to the highest virtue, or, we shall presuppose, the highest level of autonomy human can reach, independent from an institutional (official) church. Consequently, as for I. Kant such Law and religion may work only on the level of faith, a phenomenon that can be explained by reason, considering that this latter is a possible source for fanaticism and uncritical acceptance of a Law that is far away in time and space, not susceptible to rational interpretation. We think that the revolution that religion can prompt in I. Kant’s work is not a *credo quia absurdum est*, but a *credo ut intelligam*: a key moment making Kantian theological meditation fundamentally ethical and intrinsically apophatic. The distance between God and humans is such that it is not important to understand God’s plan and order, to comprehend *what* may save humans from damnation or salvation: there are not philosophical tasks and have never been. God is noumenic for reason, his existence is hypothetical, far away from human intellectual faculties, but, it does not mean that humans would not able to emend their intellect in order to create an ethical community that can open the way to the realm of ends. The faith of I. Kant, on which must be organized human society is based on principles of political cosmopolitanism, an important fact having as consequence that “the political cosmopolitanism neither depends or nor gives rises to good wills. Rather, it simply ensures that in their *actions* human

²⁹ Religion within the Boundaries of Mere Reason, Pp. 64-73.

³⁰ Religion within the Boundaries of Mere Reason, P. 68.

being...acts in ways that allow maximum freedom of action for others”³¹. Patrick R. Frierson’s issues can play a role in this context because they make clear that for I. Kant it is preponderant having an ethical community able to be an ethical-civil state in which human being “are united under laws without being coerced, i.e. under *laws of virtue* alone” (6:95, emphasis by Kant)³². Such point of Kantian explication plays an important role because it puts the question of community that in his views can be realized only in the form of a church as a statutory form of the cult in different times and civilizations; but at the same time we find quite controversial some points of I. Kant’s argumentation considering church and faith I. Kant explained as a way to the gradual transition of ecclesiastical faith toward the exclusive dominion of pure religious faith he believed to be the coming of the kingdom of God. As for us, I. Kant does not display humans as autonomous beings under a religion, even if he suggests that each human being can recognize by his own reason the will of God lying at the basis of that religion he professes³³. I. Kant could not deny the existence of such institution like church but he was not completely able to explain how “ecclesiastical” (institutional) religion with his representative (priesthood) can give humans chance to gain faith, and, consequently, should turn into a rational faith that can prompt the revolution I. Kant wrote about. It seems to us that I. Kant in a historical way tried to explain *how* it is possible to realize a rational faith starting from religion we have to refuse as something fixed by Scripture and prescribing humans to perform actions that are due (mandatory), reflexing only a way people have for pleasing to God. The observation of the law by human beings it is important (plays a basic role) because it

³¹ Religion within the Boundaries of Mere Reason, P.105.

³² Providence and Divine Mercy in Kant's Ethical Cosmopolitanism, P. 148. At a certain extent we can presuppose that I. Kant tried to overcome both Enlightenment political ideas and Hobbesian (Lockean) state of nature giving an interesting interpretation of what he meant by laws and ethical community that we can find in 6:98-99.

³³ Religion within the Boundaries of Mere Reason. P.113: “The concept of the Divinity actually originates solely from the consciousness of these laws and from the reason’s need to assume a power capable of procuring for them the full effect possible in this world in conformity with the moral final end” (6:104).

concerns the institutional Church (Ecclesia) that in our opinion I. Kant calls to deny as institution being not able to put human beings on the way to the real (rational) faith people have to obey in order to reach happiness. Consequently, in our opinion, Church as such and religion as “ecclesiastical”, “statuary” is not acceptable for I. Kant, considering that such religion needs a revelation that human mind has not to understand, but only to accept interpretation given by “scholar people” dividing people into believers and *unbelievers* (heretics, schismatic’s and so on). As for us, it is likely to say that such religion is based on *fear of punishment*, and on *interpretation of God’s word* using tree “vehicles” like Scriptures (making religion revealed, i.e. acceptable for reason), Cults (by which all ways human beings use to pleasing God) and interpretation of scriptures by clergy making people righteous or not at a given time and into a definite and self-maintaining system (6:114)³⁴. Thus, Shall this religion be a saving religion? Not, she should not, because it can have as consequence hypocritical attitude towards religion having mercenary faith (*fides servilis*) and pathological triggers (human beings may think that they can be saved by their deeds and not by their faith). Such religion looks more like *mos maiorum* (customs coming from ancestors) than something people accept like a real duty they have to fulfill. From this point of view, we can say that in I. Kant’s position searching for a moral faith must be a *free faith* founded on pure disposition of the hearth (6:116)³⁵, but at the same time, we can consider that by *faith* can be meant the development of human reason towards real truth thanks morally righteous (not pathological) triggers, and consequently, thanks to righteous (even dangerous for human life) deeds. A saving faith, *vice versa*, can be based, or comes out for *duty*, it means that it comes from human will that must try to become worth of God’s sake: saving faith must be rational, accepted and shared by human beings as union of their free will aimed at completely fulfilling of their duty. Here also it is possible to underscore a Lutheran element (faith vs. deeds) but in a new fashion: faith is a consequence of human duty, overcoming

³⁴ Religion within the Boundaries of Mere Reason, P. 121.

³⁵ Religion within the Boundaries of Mere Reason, P. 122.

evil dispositions human beings have inside themselves³⁶ considering that such process of overcoming must lead human being to a good life conduct raising from a God-man, as it is remarked in 6:119 and 6:123³⁷. I. Kant radically refused historical (empirical) nature of religion and faith giving them a progressive (theoretically never ending) development not presupposing the end of times³⁸. In such context, I. Kant's lucubration over mystery of satisfaction and election play an important role as far as it deserves consideration that fact "that the human being is called to a good life conduct through the moral law; that, through an indelible respect (Achtung³⁹) for this law which lies in him, considering that "the highest goal of the moral perfection of finite creatures, never completely attainable by humans beings, is, however, the love of the Law (6:145)⁴⁰. We may suppose that I. Kant was not convinced that all human beings can take the call of God and the Law having a phenomenological nature, hides inside itself the highest good (happiness) due to human virtue: "virtue (as worthiness to be happy) is the *supreme condition* of whatever can seem to us desirable and hence of all our pursuits of happiness...and is therefore the *supreme good*...happiness distributed in exact proportion to morality (as the worth of a person and his worthiness to be happy) constitutes the *highest good* of a possible world (5:125-26)⁴¹. Criticizing this Kantian position, A. V. Yargeev, along with S. Žižek and J. Deleuze presupposed that as far as noumenic sphere is not available for the

³⁶ (see 6:117, p.2)

³⁷ Religion within the Boundaries of Mere Reason, P. 125: "By contrast, faith in this very same prototype according to its appearance (faith in the God-man) is not as empirical (historical) faith, one and the same as the principle of a good life conduct (which must be totally rational); and it would therefore be something quite different...However, In the appearance of the God-man, the true object of the saving faith is not what in the God-man falls to the senses, or can be cognized through experience, but the prototype lying in our reason which put on him...and such faith is all the same as the principles of a good life conduct".

³⁸ A vision we can grasp in 6:134-6:136, where I. Kant quoted Luke 17, 21-22, considering noumenic nature of ethical imperative and its impossibility to be completely understood by human beings.

³⁹ Interesting issues about Achtung can be found in E. Levinas' work.

⁴⁰ Religion within the Boundaries of Mere Reason, P. 146.

⁴¹ Providence and Divine Mercy in Kant's Ethical Cosmopolitanism, P.163.

subject, then transcendental freedom itself is phenomenological, arguing that “freedom is possible nor in pure phenomenological field neither in pure noumenic field: she stands between them”⁴². As for Russian scholar, it is impossible to apply to subject any substance that has as consequence the impossibility to give direct ontological basis to ethics, using any substantial idea of Good. Consequently, it is impossible to apply to subject any substance, which has as consequence the impossibility to give direct ontological basis to ethics using any substantial idea of Good⁴³, because in Kant’s theory moral law depends no more on Good, but vice versa, taking into account that in A. V. Yarkeev’s opinion Moral represents only a definition of something remaining absolutely undefined, as far as “moral law is representation of some pure form, independent from content and object, forms and circumstances”⁴⁴. As for us, Yarkeev’s positions is theoretically not correct, if we start from that assumption that Law in I. Kant’s ethical philosophy has a noumenic nature giving human beings chances to gain a restrictive freedom, a negative freedom, starting to work when human beings take on themselves active responsibility for their behavior. Even if Law is objective (it means that it gives human beings faculty of judging and, consequently, faculty of choosing righteous maxims) it does not mean that the objectivity of the Law presupposes a particular ethics (belonging to nation, party, State) as A. V. Yarkeev writes, echoing A. Badiou, proposing a thesis that there are as much truth as much subjects exist, denying the existence of general ethics⁴⁵. If starting from this standpoint we can preliminary criticize it for two reasons: firstly, it is important to point out that Kant refers to ethics as science inquiring upon how to make better humans, so that human beings can become *morally* responsible for their deeds on the basis of the maxims. If we talk about morality, this latter concerns personal sphere of individual who has to choose for himself both maxims responding to Law, and values

⁴² Кантианская концепция радикального зла и ее предел: этико-политические импликации Р. 10.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Этика: Очерк о сознании Зла, Р. 48-49.

represented in the Law or made by the Law predominant thought they are implicit in I. Kant's works. As we know such science like axiology (science concerning values) was developed by New-Kantian philosophers in Germany at the turn of the 19th Century, trying to resolve the tension between social and individual contradictions could be found in I. Kant's ethical philosophy. This work gave results that can be denied, but at the same time, we have to underscore that I. Kant did tried to solve a conflict more complicated: how to help human beings in thinking and giving a framework for the creation of a society where there is no room for nature as "evil" element, or an element giving human beings chance to solve their trouble only on the soil of physical entelechy (a general goal of nature). At once, if we take such position, we can deny the validity of scholars we have mentioned above in a threefold way: firstly, I. Kant did not elaborate his ethical vision for a certain society given in space and time, while German philosopher saw in it a way to shape *consciousness* of human beings (a fact scholars don't pay much attention) using Law and education, secondly, A. V. Yarkcev and authors he quoted start from a position that is typical for post-constructivist and post-industrialist philosophy studying atomization of masses and massive reproduction as element of domination of some humans over other humans as if the latter have not yet left the state of nature. If we shall give a definition of consciousness in I. Kant's philosophy, we'd choose the following, we can find in Webster's Third New International Dictionary of the English Language, Unabridged, where by "consciousness" is meant "awareness of perception of an inward psychological or spiritual fact intuitively perceived knowledge of something in one's inner self. Consequently, we shall presuppose that consciousness is a way to know better both epistemological and moral nature of things lying behind our limited faculties, that, at a great extent can help us to solve antinomies produced by the clash of what we see (perceive) and what we might understand thanks to schemata and *a priori* synthetic. If we apply the principle of pure reason and the law of nature as universally valid because they are inside the subject and not in the object, we can conclude that human beings can grasp knowledge of ultimate reality coming through practical reason, particularly through the *a priori* moral law in us. So,

consciousness, or better, the formation of consciousness is an important factor in gaining autonomy, in humans' transformation into *really* thinking and *morally* acting beings. As rightly remarked Russian scholar Chelischev⁴⁶, I. Kant might turn everyday's consciousness with its representations concerning right, moral, and primitive "philosophical" outlooks into an instrument able to solve by reason questions that not need a "specialized" reason, a topic by I. Kant developed in his work "Upon pedagogies" (1803) where we can find his pedagogical views along with anthropological and ethical ideas. In the first pages of such interesting work we can read that human beings are the unique beings getting upbringing by which German philosopher meant care (custody), discipline (self-possession) and training along with formation (education). I Kant states that discipline or self-possession forces human beings to leave animal state and make them humans as such. Consequently, the earlier discipline would be use in education process; the best human being would resist lust and luxury⁴⁷. Since early age, children (but it concerns all human beings) must be introduced to the idea that they ought to obey requirements (prescriptions) of reason which confirms our supposition that human freedom can be only restrictive (selective). But, aside from discipline what may be used for education of man, for his further autonomy and liberty? Russian scholar E. A. Aksenova underscored that I. Kant complained that "he and his contemporaries lived in the époque of discipline, culture and civilization, but the époque of diffusion of morally was still far away⁴⁸. Education ought to give such moral foundations allowing educated people to choose only good (righteous) goals", which I. Kant defined as those goals that necessarily are approved by everyone and at the same time goals for everyone⁴⁹. Educational processes stimulating improvement of moral qualities of young people creates moral foundations and "those qualities are tightly linked to human dignity⁵⁰ (Aksenova) because child or adult

⁴⁶ Дialeктика обыденного и специализированного сознания, P. 199.

⁴⁷ О воспитании, P. 446.

⁴⁸ О воспитании, P. 445.

⁴⁹ О воспитании, P. 454.

⁵⁰ Ценностные основы педагогики Иммануила Канта, P. 68.

educating himself ought to remember that “human beings have their own dignity conferring them nobility other creatures don’t have”. Duty of human being is not repudiating such general dignity inside himself⁵¹. Thus we can come to interim conclusion that by education in Kantian teaching can be meant basically as moral (ethical) for create and reinforce habits allowing people to be able to exercise their freedom also when human beings feel resistance of society. Thus, what concerned coercion in educational process, in I. Kant’s opinion the main problem was how to reconcile rightful social limitations and coercion with faculty of using their liberty people have⁵². In order to solve this “antinomy” I. Kant proposed three educational rules allowing to give as much as possible independence to children: 1st since earliest age children must be given maximum of freedom, provided that freedom is not harmful for them and their action don’t interfere with each other’s’ freedom; 2nd It is needed to compel children that they can reach their goals only if they give other human beings chance to reach theirs; 3rd Children ought to understand that they forced to obey only for giving them possibility to use their own freedom and they are educated this way in order to be free and further, i.e. they would not dependent on someone else’s’ tutorship⁵³. If we apply those I. Kant’s conclusions to the work we have inquiring in the present section, we shall conclude that I. Kant in “Religion within the bounds of the reason alone” proposed a way to go from religion that we can understand like a difficult path from “someone else’s’ tutorship” to autonomy of the consciousness, from religion like something having fixed in time and space needing obedience (sometimes a blind obedience leading to enthusiasm, i.e. fanaticism). Consequently, preliminary outcome of our argumentation is that main task of human kind is to find a way of behaviour (we understand as Aristotelian “ethos”) giving chance to avoid searching for individual benefits or honours, or power, and creating a “reasonable” society with a reasonable government people have reach agreement on. So, considering such “Enlightenment” tools

⁵¹ О воспитании, Р. 493.

⁵² О воспитании, Р. 458.

⁵³ О воспитании, Р. 458.

like education and representative government, we have to pass to anatomize I. Kant's devilish and radical evil in different scholars' opinion. As we have already underscore at the end of the previous section, modern interpretations of I. Kant's conception concerning radical evil and Kantian ethical system are aimed at evidencing both ethical "neutrality" of the latter, by which it can be meant that fact that it does not matter **what** orders or maxims human beings follow, and the chances totalitarian regimes have to use "maxims" and law in their advantage. Authors whose works we used to present this section mainly agree with thesis that I. Kant some way justified such approach because the impossibility to extirpate radical evil and, consequently, giving human beings full authority to perform those actions which they think suitable for themselves. Consequently, first we can underscore in our argumentation is the following: I. Kant is a typical representative of the Enlightenment, trying to explore Reason for giving human being a possibility to become more perfect than they could, leaving beyond them the lake of ignorance due to antinomies of phenomenal world, despite his both epistemological and ethical pessimism toward human kind. I. Kant greeted French revolution, but he was a political opponent of Jacobins, not accepting violent Terror they used against populace. Consequently, it should be remarked that Jacobin leaders tried to create a new order based on reason that they worshipped like a Deity, founding the Cult of reason⁵⁴. Creating this cult and, consequently, confirming her absolute nature, representatives of Enlightenment ought to exorcise devils of ignorance and political disorders the Ancient Regime used as political weapon during few centuries. Did I. Kant help them in such deal and is it possible to apply Kantian ethical teaching to totalitarian regimes? As for A. V. Yarkov and S. Žižek the answer to such question is positive. Both scholars suppose that despite his disagree with Jacobin politics I. Kant provided for them the foundation of "dictatorship of virtue", underscoring at the same time that considering that "revolutionary violence retrospectively open terroristic potential of Kantian ethics (G. Hegel

⁵⁴ Due to its complexity we don't want to touch upon the issue of Freemasonry and her role in French revolution and Enlightenment.

firstly revealed, as argued mentioned authors), adding that “all horrifying features of revolution find their correspondence, manifest and repeat themselves in Kantian spiritual constructions”⁵⁵. Žižek and his pupil A.V. Yarkeev are convinced that it is due to the “devilish evil deriving from such circumstance that as motive of maxim the evil is taken as such (Kant, 1980, 108). Argumentation proposed by S. Žižek and shared by A. V. Yarkeev is interesting in its paradoxicality. Proceeding from the assumption that noumenal ethical Law remains basically inaccessible; both authors agree that none can grant that deeds were not prompted by some pathological triggers. Consequently “I. Kant formulates his ideas upon Law, reaching full realization in political “totalitarianism”: the subject a priori is guilty”. It is important to us to emphasize that A. V. Yarkeev adopted as core of his thought that exaggerated expression of such an “objective guiltiness” were Stalinist purge being more ferocious than in Nazi Germany, where a way for surviving “was no to take part in opposition and no to be Hebrew, while in Stalinist USSR none can be meant to be innocent”, considering that all fabricated cases and confessions “were a clear evidence of that “objective guiltiness” representing radical evil. In one of his paper I. Rangelov supported thesis that “the fundamental contribution of Kant’s discussion of *evil* to our understanding of ideology becomes conceivable against the realization that Kant unconditionally affirms the radically indeterminate nature of both the notion of duty and the moral *Law* itself⁵⁶, emerging as I. Rangelov argued, as devoid of any positive content, forcing subject to being fully responsible for his actions and deeds. If one puts the question in that way, we might agree with our colleagues, but, to us it important to underscore that this way subject ceases to “be “morally good” both while he accepts pathological concerns and while “he fall into the trap of blindly obeying any particular duty, i.e. any particular “false” (or pseudo-) incarnation of the *Law* as opposite to the *Law* itself”⁵⁷. Theoretically, this statement leads to something happening in basic ideological universal

⁵⁵ Устройство разрыва. Параллаксное видение.

⁵⁶ Ideology in between radical and diabolical evil: Kant’s ethics, P. 760.

⁵⁷ Idem, P 761.

claim, forcing subjects to become instrument of purpose who are still capable of conceiving a moral justification, eradicating the final judgment. Conclusions of authors we have mentioned above are not as convincing as it looks at first glance: what is striking is that those authors take for grant that from the standpoints of Kantian morality, in Stalinist and Nazi totalitarianism human beings feel that “the radical evil act of fulfilling a duty conceived as the `absolute duty` is identical to adherence to moral *Law itself*, assures us I. Rangelov (emphasis are his). We can agree only with that part of Rangelov’s argumentation concerning eradication of final judgment and as counterargument we can suppose that core element of any totalitarianism is “telescoping of history” as L. Trotsky, i.e. a deliberate shortening of distance between ideal and real, between utopic “promised land” and reality, between phenomenal and noumenal, where the ideal stands before us like a Kraken human beings have to obey. Placing the “Realm of ends” on the Earth (let’s call it “Bright future”, “Third Reich”, or as argues S. Žižek the Great Other), a fracture, a hiatus between “holders” of the key to happiness (involving the End of the history, and, consequently, producing the best human kind we could only dream of) and “dissenters” whom those new Prophets and Messiahs ought only to eliminate appears. How can we explain such situation? First of all, we can propose the following solution to this dilemma: to true believers (what I. Kant “enthusiasts”) is promised freedom as full dominion over reality like process of self-preservation under the enlightened guidance of Reason reducing reality to a systematized knowable process that may and ought to be mastered by those who represent such principle becoming true, considering that “Reason as the transcendental, supraindividual self contains the idea of free coexistence in which human beings organize themselves to form the universal subject and resolve the conflict between pure and empirical reason in the conscious solidarity of the whole”, as supposed M. Horkheimer and Th. Adorno in their “Dialectic of Enlightenment”⁵⁸. Since Reason from a revolutionary movement turns into a regime, it establishes a functionalized system precluding human beings from falling

⁵⁸ Dialectic of Enlightenment, P. 65.

back into nature, giving them both right and potentially destructive “sensitiveness” abhorred by I. Kant himself. Violence against nature, “virtue”⁵⁹ (in the meaning given to this concept by M. Horkheimer and Th. Adorno) as ability to subjugate one’s feelings and inclinations and “apathy” (non-involvement) are main tools for dominant thinking. Consequently, if apply this apparatus to totalitarian regimes, we can consider that the latter posed maxims having not heteronomous dispositions: here evil is a consequence and not a precondition of radical evil considering that the cult of the strength is like the light destroying gloomy darkness. In totalitarianisms freedom is not sacrifice like in Christian religion (in this way we understand virtue and sacrifice in Kantian ethical philosophy), but punishment and destruction of those who are different: Using violence and destruction under the disguise of the cult of reason, thus denying natural rights of human beings like atavism of nature, totalitarianisms built up a new Church trapped in spatial-temporal void where Law is understood as individual right of each “enthusiast” to deserve salvation under the sign of idea and the horror vacui of moral destruction, of elapsing back to nature. But going with this metaphor, it is possible to affirm that totalitarianisms resurrected God, a God cataphatic, visible, giving maxims (taken from nature and filtered by calculating, individualistic reason) to his priesthood that has to change the world: a good example to our argument may be represented by Legend of the Great inquisitor in Dostoevsky’s masterpiece “Brothers Karamazov”. In this poem it is told that Christ comes back to Earth in Seville at the time of the Inquisition performing miracles. He is recognized and adored by people, but Inquisition seizes Him and He is sentenced to be burnt to death the next day. The Grand Inquisitor visits him in his cell to tell him that the Church no longer needs Him, because He interfere whit the Mission of the Church. The Inquisitor founds denunciation of Jesus on the three questions that Satan asked Jesus during the temptation of Christ in the desert He rejected in favor of freedom, but the Inquisitor thinks that Jesus has misjudged human nature, as far as the Inquisitor does not

⁵⁹ We think that the use of such concept in a Kantian key is quite forced, because in our opinion here virtue looks like more Machiavelli’s one.

believe that the vast majority of humanity can handle the freedom given her by Jesus. The Great Inquisitor says: "We are not with Thee, but with him (Satan E.M.), and that is our secret! For centuries have we abandoned Thee to follow him[...] The multitude then is guided through the Church by the few who are strong enough to take on the **burden of freedom**"⁶⁰. The Inquisitor says that under him, all mankind will live and die happily in ignorance. Though he leads them only to "death and destruction", they will be happy along the way. The Inquisitor will spend his life to keep choice from humanity, stating that "anyone who can appease a man's conscience can take his freedom away from him". The Inquisitor advances this argument by explaining why Christ was wrong to reject each temptation by Satan. If Jesus casted himself down from the temple and angels caught him, He would show his godhood in minds of people who would follow him forever, and, consequently, ruling over all the kingdoms of the Earth would ensure their salvation, the Grand Inquisitor claims. The segment ends when Christ, who has been silent throughout, kisses the Inquisitor on his "bloodless, aged lips"⁶¹ instead of answering him. On this, the Inquisitor releases Christ but tells him never to return. Christ, still silent, leaves into "the dark alleys of the city"⁶². In this great allegory, where Dostoevsky by his character Ivan Karamazov presupposes that if God does not exist everything is permitted, we can see two Laws: the law of Jesus Christ we identify with I. Kant's ethical law based on *faith*, *rational faith* and sacrifice needing from human believe in that fact that they can and must come out from sin by themselves, while the law of the Great Inquisitor is *the Law of power, of cult and obedience*. Mysterious Jesus' kiss on Inquisitor's lips is the point of convergence of both Laws, the Law of duty on one hand, and the Law of dominion of reason over nature, using ruthless destruction both of reason (as way of emancipation of humanity) and nature (as apparently antipode of reason). Jesus Christ represents this whom I. Kant called God-man, the ideal human beings have to imitate, He symbolizes Apocalypses, while the

⁶⁰ Karamazov Brothers, P. 423.

⁶¹ Karamazov Brothers, P. 433.

⁶² Karamazov Brothers, P. 434.

Great Inquisitor incarnates “Man-god” not comprehending sacrifice of Jesus Christ which brought human beings spiritual freedom and turned into despotism for reaching a pseudo-freedom under the thumb of theocracy. Control of reason over reasonable beings is the way to dystopia, using nature (material prosperity, repression of sexual instincts, offer loans for creating pseudo-richness, eugenics) as means for creating artificial freedom under a reasonable principle. Thus, can we consider that evil is *necessary* to power?

Starting our second excursus we can think that we can answer in affirmative the question we asked at the end of previous paragraph. If applying evil to contemporary totalitarianisms we can give this noun two main meanings: we understand evil in C. G. Jung’s interpretation given in “Answer to Job” and in the key proposed by P. Zimbardo in the book “The Lucifer Effect: Understanding how good people turn evil”, suggesting that people may act in evil ways as a result of a collective identity. In our goals both works are meaningful considering that they look at the question of good and evil from an interesting point of view. In the first section of the present paper we have already treated the “Job’s affair” from a Kantian point of view, trying to interpret it from a position which admitted, even if does not presuppose, the possibility of faith through wisdom without any rejection of God, on one hand, accepting His decisions as something human beings can’t finally understand, limiting themselves to acceptance of His will. The Job’s affair becomes more interesting, sensitive and poignant in Jung’s work. Job goes court before Yahweh’s tribunal and is subjected to torture, Job is forced to find a defender in his own accuser, argues C. G. Jung. It is important to us because Job represents what humans have to become: a Good son of their Celestial Father, but, here, the point is deeper and different: why should Job suffer all those proof if he is innocent? Why did he walk his road to Calvary? C. G. Jung presupposes that God (Yahweh, a storm-and-warrior deity in Hebraic pantheon) is antinomic in His nature and hides inside Himself two principles in a Manichean way: both the Good and the Evil in the form of Satan (the godfather of man as a spiritual being, as C. G.

Jung presupposes)⁶³. Genially, C. G. Jung wrote that in Job's history there were no words of blame to Satan God at a certain extant made a bet with⁶⁴. Thus, is it possible to accept Jungian thesis that evil is the dark side of God, which we can never see, but it is present in all hypostatic elements of Judean- Christian religion: Lilith (the daughter or emanation of Satan) and Eva, Cain and Abel? We think that is possible to accept such thesis and we should apply it to totalitarianism of 20th Century. Totalitarianism, as we have underscored, represent themselves like a sui generis religion people have to obey, under domination of a highest principle, a two-faced ideal (as we had sawn in the story of Great inquisitor). Considering mystical approach to power totalitarianism had, the evil they committed (violence, repressions) was just a phenomenal manifestation of God people must obey and be afraid of. He is right but capricious, jealous, willing to keep His own power over men. If God is good and evil at the same time, does an "antidote" exist to the evil which should help humans in their unequal fight against such Goodness? C. G. Jung gives us an interesting answer to such question: if Job, as C. G. thinks, represents wisdom, something that is in God as part of Himself, eternally existing and preexisting to the World, we can consider him, Job, a valid representative of humans having to grasp virtue (in Kantian interpretation of this world) for becoming the God-man we have already written of? As for us, we can think that Job represents both virtue in a Kantian way, and one of the emanations of eternal feminine many European authors had written about by which wisdom represents a way to resurrection and perfection of human beings. If it is so, we can understand why God of totalitarianism enslaved and damned the eternal feminine, banished her like element that could save and elevate humans. In this we agree with Horkheimer and Adorno affirming that beatifying Mary in the Heavens it was more likely enslave and dominate women on the Earth. Wisdom proposed by totalitarianism is Lilith, the temptation of Satan for gaining earthly goods, giving men two things: on one hand, and, on the other hand, indifference and apathy, not in the meaning I.

⁶³ Answer to Job, P. 599

⁶⁴ Answer to Job, P. 579

Kant propose⁶⁵ but, rather, in the biblical meaning we can find in the Apocalypse⁶⁶. Thus, evil tries to destroy what may and can save humanity, considering that wisdom (Sophia) in Orthodox and Catholic tradition is the mother of Faith, Hope and Love, three virtues opening the way to Starry star under which beings are alone but have the force to overcome and win Babylon (we use Bible term for indicating totalitarianism and theocracy). Consequently, in such Babylon good and virtues are the evil which must be condemned and eradicated. Sophia and real faith has to be repressed as consciousness of human beings, considering that proposed by God (Power, Leviathan, totalitarianism) equality and justice are a procrustean bed admitting only one law, obsessively repeating its own truth, the way J. Goebbels used in Nazi propaganda, presenting his ideas as salvation and sacrifice of the self to the whole for the implementation of the "Great Idea"⁶⁷. Consequently, we can consider that human beings, being ignorant, i.e. not understanding the way they have to act because of influence of passions and for own life's sake, accept to commit crimes in the name of ideals they don't share, but take for grant in the framework of society they live in. Acceptance of such social landmarks creates a society inside which violence becomes standard that we can classify by "slippery slope of the evil"⁶⁸ by Ph.

⁶⁵As for us, M. Horkheimer and Th. Adorno not correctly interpreted the word "apathy" in their second excursus.

⁶⁶And to the angel of the church in Laodicea write: These things saith the Amen, the faithful and true witness, the beginning of the creation of God: 15I know thy works, that thou art neither cold nor hot: I would thou wert cold or hot. 16So because thou art lukewarm, and neither hot nor cold, I will spew thee out of my mouth. 17 Because thou sayest, I am rich, and have gotten riches, and have need of nothing; and knowest not that thou art the wretched one and miserable and poor and blind and naked: 18I counsel thee to buy of me gold refined by fire, that thou mayest become rich; and white garments, that thou mayest clothe thyself, and [that] the shame of thy nakedness be not made manifest; and eyesalve to anoint thine eyes, that thou mayest see..

⁶⁷"To be a socialist is to submit the I to the thou; socialism is sacrificing the individual to the whole". "To be a socialist means to let the ego serve the neighbor, to sacrifice the self for the whole. In its deepest sense socialism equals service. The individual refrains and the commonwealth demands."

⁶⁸Effect Lucifer, P. 6.

Zimbardo with consequently “de-individuation of self (anonymity)” which leads to Kantian heteronomy, and “passive tolerance of evil through inaction of indifference”⁶⁹ In our opinion such vision of Power as an omnipotent God no one can beat is very popular in our massive culture, but, at the same time, it is important to us to highlight that both in movies, literature and alia, it seems that power tries to encourage and emulate evil with the consequent heroization of the latter as source of justification for violence towards some categories of citizens and isolation of others as a form of defense for them. An interesting confirm to our hypothesis we can find in E. Canetti’s work “Crowds and Power”. E. Canetti draws a parallel between ruling and paranoia, considering that the ruler “On the questioner the effect is a feeling of enhanced power. He enjoys this and consequentially asks more and more questions; every answer he receives is an act of submission. Personal freedom consists largely in having a defense against questions. The most blatant tyranny is the one which asks the most blatant questions”⁷⁰. Answer of the ruler is the answer granting safety and responding to basic instinct and desire of individuals dissolving in the crowd. Consequently, if the answer of the ruler needs blood of someone, the group of individuals sharing same needs of each member of that crowd will blindly obey rulers, considering that it is not his/her hand hitting enemies, but general and common desire and, thus, crime will be an act of submission, actually covering ruler’s will of getting rid of his own rivals. Power in form of control over natural and instinctive needs of people creates its reality (both phenomenal and noumenal) on whose basis it is much easier take control over body and mind (that we treat here in Kantian meaning). Freedom becomes liberty (as way to uphold natural rights) and human beings accept over themselves a guide (a Fuhrer, a Duce, or everyone they want) who represents for them a gate to the other side of consciousness and reality while they receive only pleasure and pain as stimuli like poisoning of their lives. This power is present in some aspects of our modern society, where the “grey totalitarianism” of postmodern and poststructuralist

⁶⁹ Effect Lucifer, P. 21.

⁷⁰ Crowds and power, P. 258.

ideology shallows and absorbs personality, because of that fact that human beings delegate to society the way the latter can and must their defend, but, actually, dominate and dehumanize. Consequently, for us issues of scholars seeing in I. Kant's ethical theory and teaching a suggestion to commit evil because goal of human beings is *obey* for fulfilling moral duty everyone has to are methodologically and theoretically puzzling if we pay attention to that fact that despite his contradictions German philosopher suggested and encouraged a social model presupposing convergence between human beings working on their own improvement, trying to transform not acceptable features of character or some defects into virtues that can be socially acceptable and useful for society.

At the end of our paper, we can confirm that I. Kant's vision concerning human beings is not positive; it is progressive and multi-stage, being human beings a blend of rational and natural, egoistic and altruistic aspirations, and in large part re-echoes N. Machiavelli's views concerning humans, considering that Italian thinker and philosopher was convinced that humans must aim at some goals and strive after them. N. Machiavelli transferred such goals in the field of human self-improvement of personality. Reaching prefixed goals give chance to realize ideals and develop best moral quality hidden in humans, especially what concerns "honor", having inside itself many other qualities innate in humans. Common feature of both thinkers is that humans are bad for their nature, but they must be able to manage themselves if they have the right mean to do it: a mean having a specimen of its own in Stoic triad: logics, nature and ethics. If men are able to think properly (give right synthetic a priori judgments – get right maxims), you may overcome nature (i.e. egoism of your nature, their interest) they can reach a new level of consciousness leading them to ethics as usual habit of moral behavior. In this feature we see the greatness and perspective potential of I. Kant's ethics which are a way to correct human nature and make it better. Epigraph of our work may be Spinoza's utterance⁷¹: *Sedulo curavi humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari,*

⁷¹ Tractatus politicus, P. 3.

sed intelligere, and this intelligere (comprehend – understand) we consider the main and basic value in Kantian ethics.

General issues

Kantian anthropological and theological views are aimed at considering human misfortunes and tribulations as results of evil humans caused themselves by ignorance, following their material interest, without any rational maxims they might use for mitigating sin (ethical evil) and ill (physical pain). At a certain extent, humans are still in a state of nature, where only natural rights must be satisfied. Consequently, the intelligibility of humans' action is still based on physical teleology and the possible perfection is not yet the much possible perfection can be grasped using right (not pathological) maxims, which along with education and laws makes human go towards emancipation from physical (phenomenal) world to ethic world, two ways humans have to overcome the radical evil rooted in their nature. Evil is radical as far as humans are not able to win inside themselves bad intentions of their behavior they ought to escape from. The work "Religion within the bounds of reason alone" displays Kant's goal is finding a way to faith as expression of good will and duty of human beings to themselves, avoiding interpretation given by clergy as holders of Law and truth, having right to punishing whom those don't obey law or presupposing obedience even when it defies common sense. Consequently, we can suppose that religion may ask humans being to commit actions that are not ethically and morally approvable, but just the fulfillment of an order none can't deny, which, on its part, is not able to extirpate evil from human nature, or, at least, mitigate it. In this case, human beings don't follow the spirit, but the letter of the law, and can "merge" their evil dispositions, avoiding punishment. The solution to this question is acquisition of faith based not on sensitiveness being source of "heteronymous" maxims, but on good will of humans able to create a community (Church) using their duty, which leads humans beings to consciousness of highest values (the love of the Law) and make them capable to act on the basis of righteous maxims

and to gain autonomy (education of the Self, as we have presupposed, also can help people in this difficult fight). In this context, Law becomes an absolute (independent from human dispositions) ideal people have to follow to get happiness having as base virtue, deriving from duty.

Problematic issues

Considering the above mentioned conclusions, we shall propose some problematic issues concerning Kantian ethical teaching: Kant did not solve complex question concerning good and evil in humans, leaving humans the discretion both of “developing” (evolving) towards civilized humanity and of remaining brutes, excepting Deity from this hard task. For us it is not so clear how much are strong individuals to pass on the bright side of reason (like Job) and continue their path to a reason able to orient human on rational faculty of judgment able to put on another level human consciousness (an important factor we have to pay close attention to) right to ethical one. Moreover, I. Kant did not clarify (did not fully display) the ways human beings can come to love of Law, even if it use a progressive criterion of development that at a certain extent makes this passage intelligible. Another difficult element in “Religion within the bounds of reason alone” is the explication of counterfeit leading human people to enthusiasm (fanaticism) arising from delusion of religion. In our opinion, I. Kant partially failed in explicating the passage from the sensible (sensitiveness) to consciousness, because he did not point out how sensitiveness can be put under a rational (not intuitive) schema for issuing of a priori synthetic judgments (elaboration of righteous, autonomous, maxims).

Further explications

Considering above mentioned, can we consider that I. Kant’s Law is a way to force human beings to obey *any* order, *any* power without any consequence for their consciousness as if we say: I did it; it means I obey and fulfilled my duty, so I deserve a prize for my

devotion to the power? We think that it is not possible because faith presupposes responsibility by which human beings can risk their lives. Our task in the following section will be explaining some obscure points of I. Kant's theory used by some scholars for making German philosopher the master of evil will obeying for fear the power.

BIBLIOGRAPHY

- Аксенова, Э. А. Ценностные основы педагогики Иммануила Канта// Э. А. Аксенова/ Проблемы современного образования — № 1—2015 — с. 64-73.
- Бадью, А. Этика: Очерк о сознании Зла. СПб.:Machina, 2006 — 126 с.
- Broad, C. D. Broad's critical essays in moral philosophy. London: Allen and Unwin/New York: Humanities Press, 1971. 370 p.
- Canetti, E. Crowds and power. N.Y. The Continuum Publishing Corporation. 1962. 467 p.
- Чельшев, П. В. Диалектика обыденного и специализированного сознания// П.В. Чельшев/ Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. № 5(79) С. 198-201. ISSN 1997-292X.
- Dostoevsky, F. The Brothers Karamazov. <https://www.planetebook.com/the-brothers-karamazov/> Accessed 06.08.2020
- Frierson, P.R. 2007. Providence and Divine Mercy in Kant's Ethical Cosmopolitanism.// Faith and Philosophy: Journal of the Society of ChristianPhilosophers. Vol. 24, Issue 2, Article 3. P. 144-164.
- Гулыга, А. В. М., Мол. гвардия, 1981. — 303 с., ил. (2-изд.).
- Horkheimer M., Adorno Th. Dialectics of Enlightenment. Philosophical fragments. Stanford, California: Stanford University press, 2002. 284 p.
- Jung, C. G. Answer to Job. Extracted from Psychology and Religion: West and East, Vol. 11 of the Collected Works of C. G. Jung. Princeton University Press, 1956. 167 p.
- Kant, I. Religion within the Boundaries of Mere Reason. Religion within the Boundaries of Mere Reason and other writings. Cambridge: Cambridge University Press. 1998. 230 p.

- Kant, I. On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy. Religion within the Boundaries of Mere Reason and other writings. Cambridge: Cambridge University Press. 1998. 230 p.
- Кант, И. О воспитании./ И. Кант: Трактаты и письма. М.: Наука, 1980 — 709 с.
- Leibniz, G. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil* Edited with an Introduction by Austin Farrer, Fellow of Trinity College, Oxford. Translated by E.M. Huggard from C. J. Gerhardt's Edition of the Collected Philosophical Works, 1875-90. Bibliobazaar, Charleston, 207. P. 444.
- Rangelov, I. 2003. Ideology in between radical and diabolical evil: Kant's «ethics of the Real» // Facta Universitatis. Vol. 2, № 10. P. 759-768.
- Spinoza, B. Tractatus theologico-politicus. Exported from Wikisource on 09/08/20
- Соловьев, Л. Н. Аксиологический подход к эстетическим категориям в эстетическом учении Иммануила Канта//Л.Н. Соловьев/ Эстетика Иммануила Канта и современность: Сборник статей по материалам V Кантовских чтений. Калининград—Светлогорск, 1990 год (ред. А. С. Батюшкова). С. 40-48.
- Редактор и составитель — А.С.Батюшкова
М.: Знание, 1991. — 64 с.
- Жижек, С. 2008. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М. : Европа. 516 с.
- Жуков, В.А. Мировоззренческое значение «Критики способности суждения» в философии Канта// TELEOLGIJA UN ESTETIKA, Riga, 1990. С 8—24.
- Zimbardo, Ph. The effect Lucifer. Understanding How Good People Turn Evil. The Random House Publishing Group, 2007. 551 p.
- Яркеев, А.В. Кантовская концепция радикального зла и ее предел: Этико-политические импликации// А.В. Яркеев/Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2016. Том 16. Вып. 1, с. 5–19.

EMILIJANO METINI

Ruski nacionalni istraživački medicinski univerzitet „Pirogov“,
Međunarodna medicinska škola, Odsek za humanističke nauke,
Moskva, Ruska Federacija

POD BEZZVEZDANIM NEBOM:
KANTIJANSKA ETIKA I RADIKALNO ZLO

Sažetak: Kantijanska etika i pojam o „radikalnom zlu“ predstavlja jedan od najinteresantnijih aspekata moralne refleksije nemačkog filozofa. Koristeći antropološki i filozofski pristup zasnovan na dobro poznatoj kritičkoj metodi, Kant je pokušao da pronađe kompromis između „prirodnog“ ponašanja, tj. onog koje nije vođeno sintetičkim apriornim sudovima, već je zasnovano samo na osećaju prijatnog ili neprijatnog, i „umskog“ ponašanja kojim ljudi nastoje da napuste oblast pojave i ličnog egoizma radi stupanja u novu etičku dimenziju zasnovanu na pravim (ne patološkim, ako bi se koristile Kantove reči) maksimama koje su u stanju da ljudska bića učine boljim nego što jesu. U radu se naglašava da glavni cilj kantovske etike jeste stvaranje zajednice u kojoj je religija činjenica uma, a ne vere i uma, imajući kao glavne aktere ljude koji dostižu visoki stupanj samosvesti i vrline koju je Kant smatrao najvećom srećom koju se može imati. Autor je pokušao da istakne prelaz od „ljudskog bića“ kao *individuuma* (predstavnik vrste) ka etički autonomnom članu društvenog udruženja koristeći kao izvore različite kantovske spise usmerene ka činjenju ljudskih bića boljim nego što jesu, ali ne najboljih, uzimajući u obzir noumensku prirodu etike skrivene u „carstvu svrha“. S obzirom na takve pretpostavke, autor raspravlja s istraživačima koji narušavaju kantovsku etičku misao tumačeći je s lakanovskih stanovišta, čime ti istraživači Kanta čine prvobitnim izvorom totalitarizma, gde, po njihovom mišljenju, ljudi čine ono što im nalaže dužnost i radi spašavanja svojih života i zarad izražavanja svojih sadističkih tendencija, i jasno pokazuje da kantovska etika – protivrečna i složena – jeste orijentisana ka ispravljanju i obrazovanju ljudskog ponašanja radi spašavanja ljudskog bića od njegovih vlastitih strasti.

Cljučne reči: I. Kant, etika, religija, S. Žižek, K. G. Jung, Jov, Dostojevski

Primljeno: 31.8.2020.

Prihvaćeno: 11.11.2020.

ANĀELA H. KAUR¹

Univerzitet Severne Dakote, Grand Forks, Severna Dakota, SAD

BIOETIĀKA ANALIZA UTICAJA RUTINIZACIJE GENETIĀKOG ISPITIVANJA NA POJAM INVALIDNOSTI

Sažetak: Tehnološki napredak u biomedicini uvodi nova etička pitanja u medicinsku praksu. Pronalazak neinvazivnog genetiĀkog ispitivanja je primer koji zahteva proširivanje problematizacije dostignuća biomedicinske nauke. Nakon komercijalizacije neinvazivnog genetiĀkog ispitivanja u SAD i na globalnom nivou, genetiĀko ispitivanje se sve više popularizuje kao neophodan deo primarne medicinske prakse i rutinske zdravstvene zaštite. U ovom radu se zastupa stav da rutinizacija genetiĀkih ispitivanja povećava diskriminaciju u pogledu invalidnosti u profesionalnoj medicinskoj praksi i normalizuje predrasude o invalidnosti u društvu.

Ključne reĀi: bioetika invalidnosti, genetiĀka ispitivanja, rutinizacija medicinskih mera, pristanak obaveštenog pacijenta, emotivna povređenost, epistemiĀka nepravda, društvena i zakonska diskriminacija

Usled stalnog razvoja biomedicinskih tehnologija, genetiĀka ispitivanja su postala lakše dostupna široj populaciji. U današnje vreme ljudi mogu da se podvrgnu genetiĀkom ispitivanju iz razliĀitih razloga i u razliĀitim fazama svog života. Shodno tome, genetiĀka ispitivanja postaju ustaljeni deo medicinske prakse. Lekari i medicinski stručnjaci širom sveta rutinski preporučuju pacijentima da se podvrgnu genetiĀkom ispitivanju. U ovom radu razmatraju se etički problemi kao posledica

¹ E-mail adresa autorke: andjela.kaur@und.edu

takve rutinizacije, iz perspektive bioetike invalidnosti u Sjedinjenim Američkim Državama.

Genetički testovi koji se nude pacijentima u Sjedinjenim Američkim Državama mogu se podeliti u tri kategorije: prediktivni testovi, testovi za otkrivanje genetske predispozicije za bolesti i dijagnostički testovi. Prve dve vrste testova su često povezane sa planiranjem porodice, dok se treća navedena kategorija može koristiti u svrhu planiranja porodice, ali i u svrhu postavljanja dijagnoze u bilo kojoj fazi života. Testovi nosilaca mutacije koriste se da bi se utvrdilo da li osoba poseduje genetsku mutaciju koja će verovatno postati simptomatska tokom njenog života ili koja može, pod određenim okolnostima, prouzrokovati genetski poremećaj kod potomstva. Tokom trudnoće sprovode se prediktivna genetička ispitivanja, koja se takođe nazivaju prenatalna genetička ispitivanja, kako bi se utvrdilo prisustvo genetske anomalije kod fetusa. Dijagnostičko ispitivanje se koristi za identifikovanje genetskog poremećaja kod fetusa, deteta ili odrasle osobe.

Bez obzira na vrstu testa koji koristi ili genetsko stanje koje testira, sama praksa genetičkog ispitivanja je relevantna za bioetiku invalidnosti. Neka od pitanja koja se postavljaju u ovom kontekstu su: Da li lekari treba rutinski da preporučuju genetičko ispitivanje?; Da li medicinsko osoblje treba da preporučuje selektivne abortuse u slučajevima utvrđene mutacije kod fetusa?; Koja obaveštenja je neophodno dati pacijentu kako bi mogao da donese samostalnu i obavešenu odluku o pristanku na različite vrste genetičkog ispitivanja? Da li je pacijentima potrebno pružiti nemedicinske informacije o socijalnim, psihološkim i kulturnim iskustvima osoba sa invalidnosti? U nameri da odgovore na ovakva pitanja, bioetičari koji se bave invalidnošću uglavnom navode argumente koji se mogu podvesti pod dve centralne teme: rutinizacija genetičkog ispitivanja i „pristanak obaveštenog pacijenta” (eng. *informed consent*).

RUTINIZACIJA

Rutinizacija medicinskih intervencija je uobičajena u zdravstvu. Primarne medicinske intervencije mogu biti propisane zakonima o

zdravstvu (npr. određene vakcinacije su obavezne za sve građane) ili se mogu pacijentima rutinski preporučivati od strane lekara i kada nisu zakonski propisane. Shodno tome, termin „rutinizacija“ genetičkog ispitivanja odnosi se na promociju genetičkog ispitivanja kao komponente primarne medicinske prakse. Rutinizacija može imati sledeće oblike: a) podjednako preporučivanje testova za otkrivanje predispozicije i pacijentima koji imaju i pacijentima koji nemaju porodični rizik od genetskih poremećaja; b) preporučivanje prediktivnih testova trudnicama *kao* da su oni deo primarne ginekološke prakse; c) preporučivanje dijagnostičkog genetičkog ispitivanja kao neophodnog sledećeg koraka u slučaju pozitivnog prediktivnog testa; i d) upotrebljavanje jezika koji signalizira pacijentu i široj javnosti da je genetičko testiranje opšteprihvaćena mera zdravstvene zaštite. Pored ovih vrsta promocije genetičkog ispitivanja, rutinizacija takođe uključuje mere koje otvoreno zabranjuju ili prikriveno sugeriraju pacijentima da odbijaju genetičko ispitivanje. Ove mere mogu uključivati kazne za odbijanje zakonski propisanih ispitivanja, izbegavanje razgovora o rizicima vezanih za genetičko ispitivanje i ograničenost rezultata ovih dijagnostičkih i prediktivnih mera, kao i nedostupnost informacije o pravu pacijenata da odbiju medicinsku intervenciju.²

Rutinizaciji genetičkog ispitivanja takođe mogu doprineti faktori izvan politike javnog zdravlja i upravljanja zdravstvenom zaštitom. S obzirom da proizvođači genetičkih testova imaju neposredni interes za prodaju svojih proizvoda, promocija genetičkog ispitivanja takođe je povezana sa finansijskim ciljevima biomedicinske industrije. Pre pronalaska neinvazivnog prenatalnog testiranja (eng. *Non-Invasive Prenatal Testing, NIPT*), komercijalni proizvođači genetičkih testova uglavnom su delovali u tesnoj saradnji sa davaocima medicinskih usluga i u skladu sa zakonima. Pod ovim uslovima, genetičko ispitivanje se smatralo invazivnim postupkom, a genetičke analize su se rutinski preporučivale samo osobama sa rizikom, poznatim nosiocima mutacija i ženama za koje se smatra da imaju medicinski opravdan rizik od

² Suter, S. (2002). Routinization of Prenatal Testing. *American Journal of Law and Medicine* 28, str. 245.

hromozomske anomalije.³ Međutim, otkako je 2011. godine zbog napretka tehnologije omogućena proizvodnja neinvazivnog genetičkog ispitivanja za masovnu primenu, otpočela je mnogo agresivnija prodaja čitavog niza neinvazivnih testova za otkrivanje raznih genetskih poremećaja. U periodu između 2011. i 2019. godine, broj kompanija koje plasiraju neinvazivne testove u SAD porastao je sa četiri na četrdeset, dok projekcije na globalnom nivou pokazuju da će industrija genetičkih ispitivanja do 2025. godine ostvariti prihod od preko 2,5 milijardi USD.⁴ Upečatljivo je to što ove firme prodaju testove svim zainteresovanim, bez obzira na njihovu istoriju bolesti i faktore rizika povezane sa hromozomskim abnormalnostima. Važno je napomenuti da se neinvazivno genetičko ispitivanje u SAD koristi za otkrivanje predispozicije za određene bolesti, nakon čega se, u slučaju otkrivanja predispozicije, pacijentu preporučuje dijagnostičko testiranje.

Zbog komercijalizacije neinvazivnog genetičkog ispitivanja i ubrzane rutinizacije genetičkih ispitivanja, bioetičari iz oblasti javnog zdravlja se po prvi put suočavaju sa pitanjima kao što su: Da li testiranje treba da bude dostupno svim zainteresovanim građanima?; Da li zdravstveno osiguranje treba da plaća za usluge genetičkog testiranja?; Da li prodaja testova treba da bude regulisana zakonima o zdravstvenoj zaštiti i propisima u oblasti javnog zdravlja?; Da li treba ograničiti proizvodnju genetičkih testova i upotrebu genetičkog ispitivanja? U SAD-u se dodatno postavljaju pitanja o vrednosti ove intelektualne svojine, budući da se broj kompanija koje proizvode testove stalno povećava, a time i broj sudskih sporova u oblasti patenata i intelektualne svojine.⁵

³ Invazivni testovi su uključivali amniocentezu i kordocentezu; obe ove mere mogu izazvati pobačaj.

⁴ National Council on Disability (2019). Genetic testing and the rush to perfection (Bioethics and Disability Series). National Council on Disability, str. 67.

⁵ Agarwal, A., Sayres, L. C., Cho, M. K., Cook-Deegan, R., & Chandrasekharan, S. (2013). Commercial landscape of noninvasive prenatal testing in the United States. *Prenatal diagnosis*, 33 (6), str. 524.

PRISTANAK OBAVEŠTENOG PACIJENTA

U Sjedinjenim Američkim Državama izraz „pristanak obaveštenog pacijenta“ odnosi se kako na čin kojim se pacijent saglašava sa određenom medicinskom intervencijom, tako i na razgovor lekara i pacijenta koji prethodi takvoj saglasnosti. Pristanak obaveštenog pacijenta za premisu uzima uverenje da pacijenti imaju pravo da odlučuju kojim medicinskim merama će se podvrći. Stoga je i etička i zakonska obaveza lekara u SAD da pribave saglasnost pacijenta pre nego što započnu medicinske intervencije u situacijama koje ne zahtevaju urgentno reagovanje. Drugim rečima, s obzirom da pacijenti imaju pravo na obaveštenje, pružalac medicinske zaštite ima obavezu da takvo obaveštenje obezbedi.

Brojni zakoni o zdravstvenoj zaštiti i javnom zdravlju, medicinske ustanove, medicinski stručnjaci, studije o invalidnosti, kao i svedočenja članova pokreta invalidnosti bave se preporukama o sadržaju i načinu prikupljanja obaveštenja koje je potrebno dostaviti pacijentu prilikom donošenja odluke o ponuđenim medicinskim merama. Imajući u vidu širok spektar preporučenih mera, bioetičari invalidnosti se slažu da: a) donosilac odluke treba da bude osoba sposobna da odluku donese samostalno ili putem procesa donošenja odluke uz podršku⁶; b) odluku treba donositi slobodno, bez nagovaranja ili prinude; c) osoba koja donosi odluku treba potvrdi usmeno ili putem alternativnih sredstava komunikacije da je razumela obaveštenje koje joj je saopšteno; i d) medicinsko osoblje treba da pruži dovoljno informacija pacijentu da bi on mogao da napravi obavešteni izbor.

Sledeća tri standarda, izražena kao smernice u formi pitanja, mogu se koristiti za procenu adekvatnosti informacija koje se razmenjuju

⁶ Ovde se ima na umu donošenje odluke uz podršku (eng. *Supported Decision-Making*) koje omogućava osobama koje nemaju zakonsko pravo da donese odluke po osnovi sudske i medicinske procene da ne poseduju sposobnost da razumeju prirodu, značaj ili domašaj predloženog ispitivanja, da donose odluke o svom životu. Shodno tome, u SAD se tim osobama može dozvoliti da uz podršku njihovog pravnog zastupnika donose odluke o podvrgavanju medicinskim merama.

u procesu pristanka obaveštenog pacijenta: a) Subjektivni standard: Šta ovaj pacijent treba da zna i razume da bi doneo odluku na osnovu informacija?; b) Standard razumnog pacijenta: Šta prosečan pacijent treba da zna da bi mogao da da obeavešteni pristanak?; i c) Standard razumnog lekara: Šta bi tipični lekar rekao o ovom postupku? Iako sudovi preferiraju upotrebu drugog standarda, davaoci usluga su oni koji imaju obavezu da utvrde koji standard je najadekvatniji u datoj situaciji.⁷

Nadalje, u SAD pravna doktrina o pristanku obaveštenog pacijenta nalaže lekarima da obaveste pacijenta o sledećem: a) dijagnozi; b) prirodi predložene medicinske intervencije; c) očekivanom ishodu; d) ozbiljnom mogućem riziku i komplikacijama po zdravlje, kao i koristima od predložene intervencije; e) rizicima i koristima od alternativnih tretmana; f) rizicima i koristima povezanim sa odbijanjem intervencije; g) mogućim poznatim efektima intervencije na pojedinačnog određenog pacijenta (personalizovane informacije); i h) ličnim ili ekonomskim interesima lekara koji mogu uticati na njegove preporuke, ako postoje.⁸

U kontekstu zdravstvenih sistema, obrasci za pristanak obaveštenog pacijenta služe kao dokumentacija kojom se dokazuje poštovanje zakonskih propisa. Međutim, u svakodnevnoj praksi i uslovima užurbanog radnog okruženja, često se događa da složeni proces donošenja odluke na osnovu dobijenih informacija bude sveden samo na čin pukog parafiranja obrasca o pristanku obaveštenog pacijenta.⁹

Ukratko, rutinizacija genetičkih ispitivanja je komplikovan i višeslojan proces koji se zasniva na prioritetima naučnih i tehnoloških inovacija. S obzirom da se ubrzani tehnološki razvoj, politika javnog zdravlja i komercijalni interesi prepliću, etičari iz različitih disciplina

⁷ Hall, D. E., Prochazka, A. V., & Fink, A. S. (2012). Informed consent for clinical treatment. *CMAJ: Canadian Medical Association journal = Journal de l'Association medicale canadienne*, 184(5), str. 535.

⁸ Murray, B. (2012). Informed consent: what must a physician disclose to a patient. *Virtual Mentor* 14 (7), str. 563 – 566. *AMA Journal of Ethics*. <https://journalofethics.ama-assn.org/article/informed-consent-what-must-physician-disclose-patient/2012-07>

⁹ Hall, D. E., Prochazka, A. V., & Fink, A. S. (2012). Informed consent for clinical treatment. *CMAJ: Canadian Medical Association journal = Journal de l'Association medicale canadienne*, 184(5), str. 538.

postavljaju pitanja o rutinizaciji kao sredstvu za popularisanje naučnih i tehnoloških dostignuća. Pristanak obaveštenog pacijenta je postupak kojim se pacijent saglašava da se podvrgne medicinskoj meri koju mu je lekar predložio. Ovaj proces se oslanja na kompleksna etička razmatranja i pravne akte. Bioetičari i donosioci zakona o zdravstvenoj zaštiti i pravima pacijenata slažu se da je razmena informacija ključna za procedure davanja pristanka obaveštenog pacijenta, ali nije dovoljno jasno koje informacije treba uključiti u tu proceduru.

Bioetika invalidnosti pokazuje kako rutinizacija i pristanak obaveštenog pacijenta utiču na život osoba koje žive sa invaliditetom i kako dostupnost medicinskih mera utiče na konceptualizaciju invalidnosti u medicini i zdravstvenoj zaštiti. Takva poimanja invalidnosti stvorena u oblastima medicine, javnog zdravlja i zakonodavstva često utiču na javno mnjenje o invalidnosti. Štaviše, poimanje invalidnosti koje se oslanja na ove epistemološke izvore, direktno utiče na definicije invalidnosti u društvu.

Analize ovih procesa koje su sprovedi bioetičari invalidnosti izražavaju multidisciplinarni karakter bioetike invalidnosti i složenost koja je svojstvena pojmu invalidnosti.¹⁰ Pitanja koja oni postavljaju zasnivaju se na njihovim ličnim iskustvima, istraživanjima u oblasti društvenih nauka, pravničkom znanju i radu istoričara invalidnosti, umetnika i filozofa. Takođe, bioetika invaliditeta se, kao humanistička disciplina, oslanja na znanje i delatnost zagovornika prava i jednakosti invalida¹¹. U SAD od 1970-tih godina postoji organizovani pokret

¹⁰ Ouellette, A. (2011). *Bioethics and disability: Toward a disability-conscious bioethics* (Cambridge Disability Law and Policy Series). Cambridge: Cambridge University Press, str. 67.;

Scully, J. (2008). *Disability bioethics: Moral bodies, moral difference*. Lantham: Rowman&Littlefield Publishers, Inc., str. 134; Amundson, T. (2008). Bioethics and Disability Rights: Conflicting Values and Perspectives. *Journal of Bioethical Inquiry*, 5(2), str. 114.

¹¹ U ovom radu se koriste izrazi „osoba sa invalidnošću“ i „invalidi“ da bi se napravila razlika između pojedinaca (osoba sa invalidnošću) i manjinske grupe (invalida). Prvi izraz je u skladu sa trenutnom praksom političke korektnosti u vezi sa invalidnošću, a drugi ukazuje na stav kritičkih studija invalidnosti i progresivnih članova pokreta invalidnosti da termin „invalidi“ treba usvojiti kao

invalidnosti u okviru kojeg se pitanja iz bioetike invalidnosti preispituju sa stanovišta osoba s invaliditetom, dakle sa stanovišta onih koji su lično iskusili posledice biomedicinskih dostignuća i medicinske prakse. Etički problemi koji se javljaju prilikom razmatranja svih ovih perspektiva, na razmeđi invalidnosti i rutinizacije i pristanka obaveštenog pacijenta u genetičkom ispitivanju, mogu se grupisati u tri opšte kategorije: a) emotivna povređenost b) epistemička nepravda i c) socijalna i zakonska diskriminacija.

EMOTIVNA POVREĐENOST

Emotivna povreda nastaje kada se pacijentu pruži znanje o problemu u vezi sa njegovim zdravljem za koji se pretpostavlja da ne postoji rešenje. Shodno tome, emotivno povređivanje je imanentno prediktivnom testiranju bilo trudnica ili potencijalnih nosilaca. Na primer, kada nosilac sazna da ima velike šanse da se razboli od neizlečive bolesti, on biva izložen saznanju o svojoj budućnosti koju ne može promeniti. Kada se ispitivanje nosilaca rutinizira, rizik od emotivnog povređivanja velikog broja pacijenata se povećava. Studija sprovedena na uzorku od preko stotinu žena koje su podvrgnute neinvazivnom genetičkom ispitivanju (korišćeni su samo uzorci krvi) je pokazala da se kod svih njih javila anksioznost u vezi sa ispitivanjem.¹² Iako takva rutinska ispitivanja mogu naneti emotivnu povredu većem broju ljudi zbirno posmatrano, ovakva povećana izloženost riziku može se opravdati poštovanjem individualnog prava svakog pacijenta da samostalno donosi odluke o podvrgavanju medicinskim merama, kao i pravu da bira da li želi da bude obavešten o nalazu ispitivanja.

odrednicu pripadnosti manjinskoj grupi čiji su članovi pojedinačno i kolektivno izloženi diskriminaciji. Budući da ljudsko iskustvo nije moguće dosledno podeliti na lično i kolektivno jer su u pitanju međuzavisna iskustva, definicije ovih izraza se često prepliću u literaturi i u ovom radu.

¹² Farrell, R., Agatista, P., Mercer, M., Mitchum, A., & Coleridge, M. (2016). Expanded indications for noninvasive prenatal genetic testing: Implications for the individual and the public. *Ethics, Medicine, and Public Health*, 2(3), 383–391. <https://doi.org/10.1016/j.jemep.2016.05.002>,

Da bi uvažio autonomiju pacijenta, lekar ili ovlašćeni medicinski radnik treba da razgovara sa pacijentom o emotivnom povređivanju koje bi mogla da izazove saznanje o njegovoj budućnosti ili predviđanje njegovog zdravstvenog stanja. Davaoci medicinskih usluga često zanemaruju potrebu da se razgovara o emotivnom povređivanju prilikom pribavljanja pristanka obaveštenog pacijenta na genetičko ispitivanje.¹³ Pa čak i kada se takav razgovor dogodi, medicinari redovno pogrešno predstavljaju emotivno povređivanje prouzrokovano novim saznanjem kao bolju alternativu u odnosu na problem koji predstavlja neotkrivena invalidnost za koju se pretpostavlja da je sama po sebi tragedija. Drugim rečima, umesto da razgovaraju o razlozima zbog kojih bi neko mogao da se dvoumi da li treba da rizikuje saznanje o vlastitoj budućnosti, davaoci usluga stavljaju potencijalnu opasnost od invalidnosti u prvi plan kao primarnu emotivnu povredu koju izaziva genetičko ispitivanje.¹⁴ Takvo pogrešno predstavljanje ove etičke dileme pojačava strah i strepnju pacijenta za sopstvenu budućnost jer se njihova želja da saznaju svoj broj hromozoma uzima kao želja da saznaju svoju tragičnu sudbinu. Istovremeno, invalidnost se pacijentu predstavlja kao po definiciji tragičan, jedinstveni negativan ishod njegovog reproduktivnog potencijala, ne uzimajući u obzir činjenicu da se tragedije dešavaju iz različitih razloga i u bilo kom trenutku života ljudi i bez obzira na njihov genetički sklop.¹⁵

Što je najvažnije, invalidnost u ovim razgovorima između pacijenata i davaoca medicinske usluge figurira samo kao ekvivalent negativnog ličnog iskustva i, šire posmatrano, kao oblik ljudskog postojanja koji zaslužuje sistematsko iskorenjivanje. Takvo poimanje invalidnosti kao tragedije u suprotnosti je sa iskustvima osoba sa invaliditetom koje neprestano izjavljuju da su zadovoljne svojim životima, da njihovi životi imaju smisla i da invalidnost ne umanjuje

¹³ Suter, S. (2002). Routinization of Prenatal Testing. *American Journal of Law and Medicine* 28, str. 260.

¹⁴ Suter, S. (2002). Routinization of Prenatal Testing. *American Journal of Law and Medicine* 28, str. 269.

¹⁵ Andrews, L.B. (1996). Prenatal Screening and the Culture of Motherhood. *Hastings L. J.*, 47, str. 970.

vrednost njihovog života.¹⁶ S druge strane, takvo iznošenje predrasude da invalidnost treba iskoreniti zanemaruje činjenicu da prekid trudnoće, sam po sebi, ne eliminiše opšte prisustvo invalidnosti u svetu. Shodno tome, bioetičari invalidnosti preporučuju da se rasprave o pristanku obaveštenog pacijenta usredsrede na predmetno pitanje, naime, na rizike i koristi od saznanja šta budućnost može da donese dotičnoj osobi u njenim konkretnim životnim okolnostima. Ovi razgovori bi tada trebalo da uključuju tačne informacije o iskustvima osoba koje žive sa određenom bolešću koja je otkrivena ili potvrđena testom, a treba da ih pružaju osobe koje imaju životno iskustvo te određene bolesti, kao i življenja sa invalidnosti uopšteno. Dakle, stavovi invalida ili osoba koje vode brigu o njima bi trebalo da budu uključeni u razgovore o pristanku pacijenta da se podvrgne genetičkom ispitivanju.

Važno je imati na umu da emotivno povređivanje prouzrokovano rutinizacijom i manjkavim postupkom pribavljanja saglasnosti pacijenta utiče na invalide kao manjinsku grupu. Pripadnici pokreta invalidnosti u SAD često koriste takozvani „ekspresionistički argument“ da pokažu da rutinizacija prenatalnog ispitivanja povređuje osobe sa invalidnosti. Prema ovom argumentu rutinizacija genetičkog ispitivanja šalje jasnu i glasnu poruku potencijalnim roditeljima i javnosti da je bolje da se opredele da eliminišu genetske markere invalidnosti, što zauzvrat povređuje ljude koji već žive s tim istim markerima.¹⁷

EPISTEMIČKA NEPRAVDA

Epistemička nepravda je diskriminatorna praksa kojom se određeni pojedinac ili grupe ljudi isključuju iz procesa kreiranja i

¹⁶ Asch, A. (2001). Disability, bioethics and human rights in Albrecht, G., Seelman, K., & Bury, M. (2001). *Handbook of disability studies*. Sage Publications, str. 313.; Longmore, P. K., (1995) Medical decision making and people with disabilities: A clash of cultures. *Journal of Law and Medical & Ethics* 23 (1), str. 84.

¹⁷ Parens, E. and Asch, A. (2003), *Disability rights critique of prenatal genetic testing: Reflections and recommendations*. Ment. Retard. Dev. Disabil. Res. Rev., 9, str. 22.

prenošenja znanja usled predrasuda na osnovu njihovog identiteta. U kontekstu rutinizacije i pristanka obaveštenog pacijenta, epistemička nepravda se javlja u svim situacijama u kojima je prisutna (pogrešna) pretpostavka da će pacijenti bezuslovno pristati, i da treba da pristanu, na testove koje je kreirala biomedicina i koje su preporučili njihovi lekari. Ovo je neizrečeno očekivanje medicinskog osoblja kao i pacijenata, a institucionalizovano je kroz zakonske odredbe, bolničke pravilnike o radu, promotivne materijale o genetičkom ispitivanju i, generalno, putem reklamiranja genetičkog ispitivanja kao rutinske medicinske prakse. Zbog takvog nekritičkog promovisanja stavova o zdravlju i dobrobiti kojim se prioritetizuju biomedicinske nauke kao autoritativni model znanja, pacijenti su prinuđeni da prihvate ovu epistemičku perspektivu kao jedino, a samim tim i „istinsko“ znanje. Ovaj epistemički vakuum nanosi štetu pacijentima jer ograničava njihovu bazu znanja i uvodi pretpostavku da je pacijent „neznalica“. Onog trenutka kada se prihvati pretpostavka da nemaju mogućnost da spoznaju, pacijentima se više ne daju sve informacije koje su im potrebne da bi razumeli obaveštanje o medicinskoj meri na koju treba da pristanu, i na taj način oni bivaju podvrgnuti rutini koju ne mogu promeniti i na koju ne mogu davati primedbe.

Epistemička nepravda takođe označava sistematsko omalovažavanje informacija koje pružaju osobe s invalidnosti, naučnici koji se bave invalidnošću i aktivisti u oblasti invaliditeta. Ovi izvori informacije su rutinski zanemareni u razgovorima pacijenata i davalaca medicinskih usluga, kao i u promotivnim aktivnostima koje sprovode proizvođači genetskih testova.¹⁸ Ovakvo isključivanje njihovog znanja o invalidnosti konstruiše osobe sa invaliditetom kao neadekvatne epistemičke izvore u procesu kreiranja znanja o genetičkom ispitivanju i invalidnosti. Putem takve selektivne razmene znanja, medicinsko osoblje i ustanove predstavljaju biomedicinsku nauku kao jedini pouzdan izvor znanja, a invalide kao nepouzdan. Shodno tome, rutinizacija i manjkav pristanak obaveštenog pacijenta stvaraju epistemički prostor u

¹⁸ Newell, C. (2006). Disability, bioethics, and rejected Knowledge. *Journal of Medicine & Philosophy*, 31(3), str. 272.

medicinskoj praksi u kojem se uzima zdravo za gotovo da su pacijenti i invalidi nesposobni za spoznaju, dok su medicinski radnici i ustanove nesporni epistemički autoriteti.

DRUŠTVENA I ZAKONSKA DISKRIMINACIJA

Rutinizacija i manjkavi pristanak obaveštenog pacijenta stvaraju uslove za diskriminatornu primenu biomedicinske nauke u društvenom kontekstu. Društvena i zakonska diskriminacija u ovom kontekstu se događaju na dva načina: kroz društvene i zakonske akte koji omalovažavaju invalidnost i kroz nepoštovanje postojeće društvene prakse i pravne zaštite koja podržava invalidnost kao oblik ljudske biološke i društvene raznolikosti. Istorijat primene društvenih i zakonskih akata za sprečavanje i uklanjanje invalidnosti kao oblika života u SAD obuhvata sledeće: a) institucionalizaciju invalida; b) prisilnu sterilizaciju invalida; i c) naučno eksperimentisanje na invalidima u institucijama (npr. napuštenoj deci ili zatvorenicima). Iako većina ovih praksi više nije zakonski dozvoljena niti se primenjuje, savremena bioetika invalidnosti nastavlja da se bori sa ovom tradicijom i etičkim normama ukorenjenim u eugenici – diskriminatornoj primeni nauke genetike na društvenu sferu života.¹⁹

Na primer, iako u SAD trenutno ne postoje savezni zakoni koji obavezuju građane da se podvrgnu genetičkom ispitivanju, većina pojedinačnih saveznih država zakonski nalaže rutinsko genetičko ispitivanje novorođenčadi. Iako u većini saveznih država ovi zakoni daju roditeljima mogućnost da odbiju ispitivanje, rutinski pregledi novorođenčadi obično se sprovode u ime zdravstvene zaštite. Stoga davaoci usluga rutinski zanemaruju da eksplicitno obaveste roditelje o njihovom pravu da odbiju genetsko ispitivanje, već smatraju da se pristanak roditelja podrazumeva. Neke savezne države propisuju zakonske kazne za davaoce usluga koji ne sprovedu ispitivanje, što

¹⁹ Scully, J. (2008). Disability and genetics in the era of genomic medicine. *Nature Reviews. Genetics*, 9(10), str. 799.

dotadno destimuliše diskusije o pristanku i neslaganju roditelja. Takvo pretenciozno genetičko ispitivanje na samom početku života daje roditeljima i javnosti do znanja da je podela ljudi na zdrave i nezdrave, sposobne i onesposobljene, one čiji su rezultati genetičkih analiza negativni i onih čiji su rezultati pozitivni, neophodna za održavanje društvenog poretka i stvar od velike važnosti za budućnost i dobrobit njihove dece kao i čitavog stanovništva.

Društvena diskriminacija u kontekstu rutinizacije se ne sprovodi samo zakonskim merama, već i kroz zagoravaranje genetičkog ispitivanja od strane epistemičkih autoriteta iz oblasti medicine i biomedicine. Iako ovakvi autoriteti nemaju zakonsku moć da regulišu upotrebu genetičkog ispitivanja, pretpostavlja se da su oni autoritativni izvori medicinskog znanja i njihove preporuke se bez zadržke prenose pacijentima i medicinskom osoblju. Na primer, Američki koledž akušera i ginekologa i Društvo za materno-fetalnu medicinu preporučuju rutinsko neinvazivno prenatalno testiranje svih trudnica, čak i kada klinička slika ne ukazuje na rizik od bolesti. Shodno tome, nakon komercijalizacije 2011. godine, neinvazivno genetičko ispitivanje se rutinski preporučuje trudnicama u SAD u svrhu otkrivanja predispozicije fetusa za hromozomske poremećaje, posebno one povezane sa aneuploidijom, genskim mutacijama broja hromozoma. Jedan od najčešćih oblika aneuploidije je Trizomija 21 ili Daunov sindrom.

Rutinizacija ove neinvazivne medicinske mere omogućila je većem broju trudnica da saznaju da li postoji šansa da će roditi dete sa Daunovim sindromom.²⁰ Posledice ovog povećanja teško je kvantitativno izmeriti. Studije kvantitativnih efekata rutinizacije neinvazivnog genetičkog ispitivanja koje se često fokusiraju na analiziranje uticaja neinvazivnog ispitivanja na odluke trudnica da prekinu trudnoću su dovele do značajno različitih rezultata i stoga se ne mogu

²⁰ Mollie A. Minear, M. A., Alessi, S., Allyse, M., Michie, M., and Chandrasekharan, S. (2015). Noninvasive Prenatal Genetic Testing: Current and Emerging Ethical, Legal, and Social Issues. *Annu. Rev. Genomics Hum. Genet* 16, str. 80.

generalizovati.²¹ Iako u tom smislu neusaglašena, ovakva kvantitativna istraživanja doprinose problemu rutinizacije jer stavljaju u prvi plan etičke dileme vezane za abortus, umesto pitanja o moralnoj obavezi da se prihvati raznovrsnost oblika ljudskog života.²² Drugim rečima, etička dilema u ovom kontekstu nije da li trudnici treba dozvoliti da abortira nakon dijagnoze Trizomije 21, već da li Daunov sindrom treba normalizovati kao dozvoljenu varijantu u genetskom sklopu ljudske rase. Ovakvo pogrešno formulisanje etičkog problema vezanog za neinvazivno genetičko ispitivanje implicitno podržava društvenu diskriminaciju prema invalidima jer zanemaruje želju i pravo invalida da žive.

Kvalitativno ispitivanje posledica rutinizacije genetičkih ispitivanja na ljudsko ponašanje i na ulogu koju ono ima u formiranju dominantnih kulturnih stavova i zajedničkih društvenih vrednosti pokazuje sledeće: a) rutinizacija genetičkih ispitivanja normalizuje stavove o invalidnosti kao tragediji koju treba izbeći po svaku cenu; b) selektivni abortus izražava negativne stavove ne samo o pojedinačnim oblicima invalidnosti, već i o ljudima koji ih poseduju; c) diskriminatorni stavovi prema prediktivnoj invalidnosti mogu negativno uticati na stavove roditelja prema sopstvenoj deci sa invaliditetom; i d) komercijalizacija genetičkog ispitivanja zagovara stav da troškove zdravstvene zaštite za osobe sa invaliditetom treba razmatrati u odnosu na troškove proizvodnje i sprovođenja genetičkog testa koji se koristi da bi se odlučilo da li čovek sa invaliditetom treba da bude začet ili uopšte rođen.²³

Ovi problemi mogli bi se delimično rešiti podržavanjem zakona o genetičkom ispitivanju. U SAD, Zakon o obaveštavanju o prenatalno i postnatalno dijagnostikovanim stanjima (*Prenatally and Postnatally*

²¹ Norwitz, E. R., Phaneuf E. L., i Levy, B. (2016) Noninvasive prenatal testing: The future is now. *Review in Obstetrics and Gynecology* 6(2), str. 48.

²² Ravitsky, V. (2017) The shifting landscape of prenatal testing: Between reproductive autonomy and public health," *Just Reproduction: Reimagining Autonomy in Reproductive Medicine*, special report, *Hastings Center Report* 47 (6), str. 37.

²³ Parens, E., & Asch, A. (1999). The Disability Rights Critique of Prenatal Genetic Testing: Reflections and Recommendations. *The Hastings Center Report*, 29(5), str. 16.

Diagnosed Conditions Awareness Act) najznačajniji je akt saveznog zakona koji se bavi pravima u genetičkom ispitivanju.²⁴ Ovaj zakon ima sledeće ciljeve: a) da trudnicama koje su suočene sa dijagnozom Daunovog sindroma ili drugih invalidnosti daju informaciju o uslugama za osobe sa tim invalidnostima, kao i tačne informacije o kvalitetu života pojedinaca koji žive s tim invalidnostima; b) jačanje saradnje među vladinim agencijama, pacijentima i programima pružalaca usluga; i c) da osigura da pacijenti dobiju informacije zasnovane na dokazima o svrsishodnosti i tačnosti rezultata genetičkih testova. Uprkos važnosti ovog zakona, od svog donošenja 2008. godine, američka vlada nije obezbedila finansijska sredstva koja bi bila dovoljna za njegovo dosledno sprovođenje. Mnoge savezne države su usvojile zakone slične ovom saveznom zakonu, ali njihova formulacija ciljeva i propisanih procedura varira u velikoj meri, dok je njihov doprinos borbi protiv diskriminacije invalida nejasan.

Bioetičari invalidnosti se, međutim, slažu da je čak i u potpunom odsustvu zakonskih direktiva etički neophodno dostavljati činjenične i sveobuhvatne informacije o svrsishodnosti testova i tačnosti rezultata ispitivanja kao i o kvalitetu života osoba sa invalidnosti. Trenutno nijedno od ovih razmatranja nije deo rutinskih razgovora između davalaca medicinskih usluga i pacijenata ni pre ni posle genetičkog ispitivanja. Naučna istraživanja u oblasti studija invalidnosti kao i primeri iz iskustva osoba sa invalidnostima pokazuju kako medinsko osoblje često daje pacijentima obaveštenja koja preuveličavaju tačnost rezultata testova i potcenjuju kvalitet života invalida.²⁵

Konačno, reklame i promotivni materijali o genetičkom ispitivanju ne pominju da su osobe sa invalidnosti zaštićene antidiskriminacionim zakonima. Lekari takođe rutinski ne obaveštavaju pacijente o zakonima kojima se invalidi štite od diskriminacije. U SAD

²⁴ Prenatally and Postnatally Diagnosed Conditions Awareness Act, Pub. L. No.110–374, § 2(1)–(3), 122 Stat. 4051, 4051 (2008).

²⁵ Parens, E., & Asch, A. (1999). The Disability Rights Critique of Prenatal Genetic Testing: Reflections and Recommendations. *The Hastings Center Report*, 29(5), str. 21; Suter, S. (2002). Routinization of Prenatal Testing. *American Journal of Law and Medicine* 28, str. 240.

Zakon o rehabilitaciji (*Rehabilitation Act*) i Zakon o Amerikancima sa invalidnosti (*Americans with Disabilities Act*) su dve centralne zakonske mere kojima se reguliše diskriminacija prema invalidima. Iako ni jedan od ovih zakona trenutno ne štiti nerođene osobe sa invalidnosti tako da nosioci i roditelji ne mogu biti odgovorni pred zakonom za diskriminaciju sopstvene nerođene dece zbog invalidnosti, nije opravdano da se informacije o ovim zakonima izuzmu kao način da se nosiocima i potencijalnim roditeljima pokaže da bi njihova deca bila priznata kao zakoniti članovi društva. Zakone koji štite invalidnost kao oblik ljudske biološke i socijalne raznolikosti treba, dakle, uključiti u obaveštenja koja lekari daju pacijentima, kao i u preporuke koje izdaju naučni autoriteti u oblasti medicine, kao što su gore navedeni Američki koledž akušera i ginekologa i Društvo za materno-fetalnu medicinu. Iako nijedna od ovih profesionalnih organizacija, kao ni zakoni o zabrani diskriminacije zakonski ne rukovode odluke pacijenata u vezi sa genetičkim ispitivanjem, oni oblikuju način na koji pacijenti i javnost razmišljaju o pojmu invalidnosti i o invalidima.

U zaključku, bioetika invalidnosti problematizuje rutinizaciju medicinskih mera i pojam pristanka obaveštenog pacijenta tako da ističe emotivnu povredu, epistemičku nepravdu i društvenu i pravnu diskriminaciju u kontekstu genetičkog ispitivanja. Bioetičari invalidnosti tvrde da rutinizacija genetičkih ispitivanja propagira negativne stavove prema invalidnosti kao obliku ljudske različitosti i da pristanak obaveštenog pacijenta ne ispunjava zakonske mere kojima se invalidnost potvrđuje kao varijacija biodiverziteta.

Stoga bioetičari koji se bave invalidnošću često preporučuju sledeće promene u medicinskoj praksi: a) lekari ne treba rutinski da preporučuju genetičko ispitivanje kao sredstvo za označavanje invaliditeta kao tragedije, niti da ga preporučuju i reklamiraju kao deo primarne medicinske prakse; b) pacijentima treba pružiti sveobuhvatne informacije o tačnosti rezultata genetskih testova i kvalitetu života osoba sa invaliditetom; i c) medicinsko osoblje pri svakodnevnoj upotrebi biomedicinskih istraživanja u razgovoru sa pacijentima, treba da temelji obaveštenja o svrsi genetičkog ispitivanja pre svega na nemedicinskim informacijama koje pružaju osobe sa invalidnosti ili naučna istraživanja

koja ukazuju na suštinsku vrednost životnog iskustva invalidnosti. Na kraju krajeva, sa stanovišta bioetike invalidnosti, invalidnost je ispoljenje biološke i društvene raznolikosti ljudske rase i ne može se svesti na utvrđivanje biomedicinske anomalije.

LITERATURA

- Agarwal, A., Sayres, L. C., Cho, M. K., Cook-Deegan, R., & Chandrasekharan, S. (2013). Commercial landscape of noninvasive prenatal testing in the United States. *Prenatal diagnosis*, 33 (6), 521–531.
- Amundson, T. (2008). Bioethics and disability rights: Conflicting values and perspectives. *Journal of Bioethical Inquiry*, 5(2), 111–123.
- Andrews, L. B. (1996). Prenatal screening and the culture of motherhood. *Hastings L.J.*, 47, 967 – 998.
- Asch, A. (2001). Disability, bioethics and human rights in Albrecht, G., Seelman, K., & Bury, M. (eds.) (2001). *Handbook of disability studies*. Sage Publications, 297-327.
- Farrell, R., Agatista, P., Mercer, M., Mitchum, A., & Coleridge, M. (2016). Expanded indications for noninvasive prenatal genetic testing: Implications for the individual and the public. *Ethics, Medicine, and Public Health*, 2(3), 383–391.
- Hall, D. E., Prochazka, A. V., & Fink, A. S. (2012). Informed consent for clinical treatment. *CMAJ: Canadian Medical Association journal = Journal de l'Association medicale canadienne*, 184(5), 533–540.
- Longmore, P. K., (1995). Medical decision making and people with disabilities: A clash of cultures. *Journal of Law and Medical & Ethics* 23 (1), 82-87.
- Mollie A. Minear, M.A., Alessi, S., Allyse, M., Michie, M., and Chandrasekharan, S. (2015). Noninvasive Prenatal Genetic Testing: Current and Emerging Ethical, Legal, and Social Issues. *Annual Review in Genomics and Human Genetics* 16, 369-98.
- Murray, B. (2012). Informed consent: what must a physician disclose to a patient. *Virtual Mentor*. 2012; 14(7):563-566. doi: 10.1001/virtualmentor.2012.14.7.hlwa1-1207.
<https://journalofethics.ama-assn.org/article/informed-consent-what-must-physician-disclose-patient/2012-07>
- National Council on Disability (2019). Genetic testing and the rush to perfection (Bioethics and Disability Series). U.S. National Council on Disability.

-
- Newell, C. (2006). Disability, bioethics, and rejected knowledge. *Journal of Medicine & Philosophy*, 31(3), 269–283.
- Norwitz, E. R., Phaneuf E. L., i Levy, B. (2016) Noninvasive prenatal testing: The future is now. *Review in Obstetrics and Gynecology* 6(2): 48-62.
- Ouellette, A. (2011). *Bioethics and disability: Toward a disability-conscious bioethics* (Cambridge Disability Law and Policy Series). Cambridge: Cambridge University Press.
- Parens, E. and Asch, A. (2003). *Disability rights critique of prenatal genetic testing: Reflections and recommendations*. *Ment. Retard. Dev. Disabil. Res. Rev.*, 9: 40-47
- Parens, E., & Asch, A. (1999). The disability rights critique of prenatal genetic testing: Reflections and recommendations. *The Hastings Center Report*, 29(5), 1–24.
- Prenatally and Postnatally Diagnosed Conditions Awareness Act, Pub. L. No.110–374, § 2(1)–(3), 122 Stat. 4051, 4051 (2008)
- Ravitsky, V. (2017). The shifting landscape of prenatal testing: Between reproductive autonomy and public health. *Just Reproduction: Reimagining Autonomy in Reproductive Medicine*, special report, *Hastings Center Report* 47, no. 6 (2017): S34-S40.
- Suter, S. (2002). Routinization of Prenatal Testing. *American Journal of Law and Medicine* 28, 233-270.
- Scully, J. (2008). Disability and genetics in the era of genomic medicine. *Nature Reviews. Genetics*, 9(10), 797–802.
- Scully, J. (2008). *Disability bioethics: Moral bodies, moral difference*. Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, Inc.

ANDJELA H. KAUR

University of North Dakota, Grand Forks, North Dakota, USA

RUTINIZATION OF GENETIC TESTING AND DISABILITY, A BIOETHICAL ANALYSIS

Abstract: Technological advancements in biomedicine introduce new ethical questions in the practice of medicine. The invention of non-invasive genetic testing is one example that calls for problematization of the achievements in

biomedical science. Since the commercialization of non-invasive genetic testing in the United States and globally, genetic testing has been increasingly popularized as a necessary part of routine health care. This paper argues that the routinization of genetic testing increases disability discrimination in the professional practice of medicine and normalizes disability prejudice in the society.

Keywords: Disability bioethics, Genetic testing, Rutinization of medical interventions, Inform consent, Emotional harm, Epistemic injustice, Social and legal discrimination

Primljeno: 31.8.2020.

Prihvaćeno: 11.11.2020.

Arhe XVII, 34/2020

UDK 321.01 Schmitt C.

321.06

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.34.295-309>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ORAZIO MARIA GNERRE¹

Catholic University of the Sacred Heart of Milan, Italy

THE HISTORICAL ROLE OF SPAIN IN THE THOUGHT OF CARL SCHMITT

Abstract: Carl Schmitt's personal history was notoriously closely linked to Spain, a nation with which he also shared religious faith and therefore partly a culture of origin. But Schmitt's thought was linked to Spain for many other reasons, which made this country, for the German thinker, a very particular point of view on the destiny of the world. From the political predictions of Donoso Cortés, to the decline of Eurocentrism, to the elemental struggle between land and sea, to guerrilla warfare, the role of this Western European country remained pre-eminent for Schmitt in the history of civilization.

Keywords: Carl Schmitt, Spain, Donoso Cortés, Europe, Guerrilla warfare

The historic link that united the German thinker, theorist of law and political philosopher, Carl Schmitt, to Spanish civilization is widely known. This, in concrete terms, was frequently shown in the welcome that the Spanish academies gave him after the end of the Second World War, following which – as is well known – Schmitt suffered a process of relative ostracization, due to real or alleged connivance with the defeated political regimes, although he was nevertheless "saved" by the Nuremberg trial². Although he, in the words he wrote to Armin Mohler, considered himself "a white crow who is not missing from any black list",

¹ Author's e-mail address: oraziognerre@gmail.com

² Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Adelphi, Milan 1987.

this was partly valid both before³ and after the conflict, with the difference that – paradoxically – his intellectual fame and at the same time a certain diffidence towards him spread throughout Europe following 1945. Thus it was that the Plettenberg jurist found better hospitality in the Spanish academies, in a country that, having remained neutral during the war, had not seen any regime change. Without a doubt, this double attention, received by the Spanish world and subsequently reciprocated, is still tangible today in the writings of many Hispanic and Hispanic-speaking intellectuals.

Despite this, Schmitt's interest in Spain was not attributable to a mere opportunistic calculation, as some malicious literature would like, nor was it only existing at the beginning of the second half of the twentieth century. In fact, we can say that Spain, as a civilization, as a people and as a nation, already enjoyed a special position in the Schmittian system, as well as exercising an evident cultural fascination on him.

This is undoubtedly true, if one pays attention to the eminence that a classical figure of Spanish thought had for him. We are obviously talking about Donoso Cortés, the diplomat who the Spanish monarchy sent – in spite of himself in some ways – to Germany⁴, constituting a cultural bridge from which Schmittian thinking would benefit greatly, recovering it decades later⁵.

The figure of Cortés, central to the Catholic discourse of the beginning of the twentieth century, who had finally received his work and message globally, greatly influenced Carl Schmitt with regard to some

³ The attacks on Schmitt by the National Socialist press are famous, especially as regards *Das schwarze Korps*, the German SS sheet, which defined him as a papist and a Roman.

Cfr. Andrea Mossa, *Il nemico ritrovato. Carl Schmitt e gli Stati Uniti*, Accademia University Press, Turin 2017.

⁴ Cfr. Juan Donoso Cortés, *Saggio sul Cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Rusconi Editore, Milan 1972.

⁵ Carl Schmitt, *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milan 1996.

fundamental structures of his thought⁶. The Spanish aristocrat, in fact, had seen a lot of attention on a whole series of political questions which, according to him, were badly posed in his contemporaneity⁷, and which in fact would explode in the near future⁸.

In any case, in addition to the fundamental questions of an eminently structural nature, Cortés's thought had proved, in Schmitt's eyes, often prophetic also under the aspect of world politics, relations between states and the destiny of the world, starting from famous statements on the socialist revolution in St. Petersburg rather than in London, and on the division of the earthly world between the rising American and Russian powers⁹. Indeed – Schmitt considered – Cortés's thought would return and would return knocking on the doors of humanity's attention every time a cycle of tragic or catastrophic events would reveal the great plots of divine designs, of the eternal anthropological ones or, as in this case, of the power games of lasting political entities¹⁰.

Therefore, the question of world politics could only be, for Schmitt who carefully considered political subjectivity not as an intrinsic or necessary expression of the national factor¹¹, but rather of political will

⁶ In this regard, I refer to the most widespread discussion in my work *Prima che il mondo fosse. Alle radici del decisionismo novecentesco*, Mimesis Edizioni, Milan 2018.

⁷ Juan Donoso Cortés, *Saggio sul Cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Rusconi Editore, Milan 1972.

⁸ Cfr. Carl Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna 2010.

⁹ Carl Schmitt, *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milan 1996.

¹⁰ *Ivi.*

¹¹ It was this, among other things, that cost him the enmity of the National Socialists, who tended to share the Führer's fundamental idea expressed in *Mein Kampf* that the *volk* would necessarily produce its own systems of political organization in history. If this might seem true in relation to the Germans, a people defined with very broad morphological boundaries, it became much more problematic in relation to historically formed political entities that were evidently hybrid from an ethnic point of view, as for the Russians as he will write about them later. Lev Gumilev, as a fusion between Slavs and Tatars. This argument is actually true for most civilizations and historical empires,

and organizing ideas, closely linked with historiography, which on the one hand it showed the complete relativity of national statehood¹², on the other hand it described the close interrelation between “imperial” political entities and dominion over large territorial spaces¹³.

And if for Schmitt the particular, localized point of view we would say in his own words¹⁴, the starting point of his reasoning on the history of the world and on politics¹⁵, was Europe¹⁶, the Christianity of which Novalis wrote¹⁷, within this an area in which a particular type of civilization flourished, Spanish culture, the Kingdom of Spain and its Empire, played a particularly important role. In some moments, Spain even identified with Europe, and vice versa.

When we talk about Spain, we evidently find ourselves in the space of ambiguity in which it is poured into describing a national subject that pre-existed in its political autonomy the foundation of the modern state. If the monarchy of Spain, like that of France for example, had from a certain period onwards the awareness of dominating over a specific people, this however was also formed as a subject of the crown itself and as a participant in the historical deeds promoted by the royal family. The famous Argentine diplomat and scholar Abel Posse pointed out that, even in the thinking of the "most reactionary Hispanists", and all the more so

contradicting this Hitlerian extremization of some noble principles of nineteenth-century romanticism, which demanded the merger of people and state in compliance with the natural right of self-determination.

¹² *Ivi*. Which Schmitt treats as a general idea formed in his overall theory by Bodin.

Cfr. Carl Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milan 1991.

¹³ Carl Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milan 1991.

¹⁴ On the concept of *localization* cfr. Carl Schmitt, *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milan 2015.

¹⁵ Besides, "the world is what happens" (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Turin 2009).

¹⁶ As in Carl Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milan 1991.

¹⁷ Novalis, *La Cristianità ossia l'Europa*, SE, Milan 2008.

for the ruling family, the Indians of the Spanish colonies were always (or at least since the clergy asserted their reasons about the conquistadors¹⁸) considered as subjects of the kingdom¹⁹. This testifies to how the dimension of the kingdom and of the monarchy presupposed the extension of a culture rather than the domination of the ethnic identity of a people.

It is therefore clear that when Schmitt writes about Spain, the first interest, in line with the key concepts of his philosophy, is that of a political unity that becomes a people in history²⁰.

We can read about the destinies of Spain in his works already from *The concept of the "Political"*, where the role that the European country would have played in the destinies of history and modernity is taking shape for the first time with precision. According to Schmitt, it would have been the main brake, the *katéchon* we would say with another term dear to him²¹, to certain continental and world developments, which proceeded on certain structural vectors²².

¹⁸ Regarding the role of the clergy, represented here in an emblematic figure, like Las Casas, Schmitt says: "It would nevertheless be a great distortion of Vitoria's thought to believe that he condemned the great Spanish conquest, considering it a wrong. This is certainly a very widespread error. In some older authors the misrepresentation is due to political hostility towards Spain; today it can only be attributed to superficiality". Carl Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milan 1991, p. 114 [translated from italian].

¹⁹ Abel Posse, *Prologo*, in Alberto Buela, *L'Ispanoamerica contro l'Occidente*, NovaEuropa Edizioni, Milan 2018.

²⁰ In open contrast to some ethnocentric theories of the State and of History which were often adopted, often for propaganda reasons, also by other European regimes besides the German one. On the other hand, this did not limit the positive function that the concept of people played in Schmitt's reasoning (cfr. Carl Schmitt, *Stato, movimento, popolo*, Si24, Palermo 2018), it simply inserted it into a harmonious discourse where it had to be reconciled with other elements. descriptive of the sphere of politics and society.

²¹ Carl Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milan 2002.

²² Basically, the correspondence (volitional and non-deterministic) to certain geographical factors (to be understood in a technical sense, or better: of technical exploitation of the same) by some political entities. For example, England which

It is no coincidence that, as a modern example par excellence of the famous dichotomy between friend and foe that he identified as the founding scheme of the politician, he used that between England and Spain in the 17th century:

“For the modern era, I see the most violent outbreak of hostility of this kind [...] in Cromwell's struggle against papist Spain. In the speech of September 17, 1656 he says: “[...] The first thing I will say is what constitutes also the first lesson of nature: that is, to exist and to preserve oneself ... We must aim in the first place at that conservation of that “national existence peculiarly ours”, in contrast to those who want to destroy it, and therefore make it not exist. Let us therefore consider our enemies [...] the enemies of the very existence of this nation” [...] and then continues: “Because, in fact, your great enemy is the Spaniard. He is a natural enemy. And it is naturally so, because of that enmity that is in him against all that is of God. All that is of God is in you, or could be in you”. Then he reiterates: the Spaniard is your enemy, his [...] “enmity is placed in him by God”, he is “[...] the natural enemy, the providential enemy”, who considers him a “[...] accidental enemy” does not know the Scriptures and the things of God, who said: “I will put enmity between your seed and his seed” (Genesis, III, 15); peace can be concluded with France, not with Spain, since it is a papist state, and the Pope keeps the peace only as long as he wants to”.²³

In Carl Schmitt, the nature that the principle of enmity unveils with modernity and the end of Eurocentrism is well known. The total challenge that arises within Christianity, that religious struggle that flares up between Catholics and Protestants, and which only the Peace of Westphalia and the proclamation of the principle of interstate war can appease²⁴, will be rekindled later precisely with the embers still burning of the difference of worship. In the words of Cromwell reported by

decides to “become a fish” (cfr. Carl Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milan 2002).

²³ Carl Schmitt, *Il concetto di “politico”*, in *Le categorie del “politico”*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 154 [translated from Italian].

²⁴ Carl Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milan 1991.

Schmitt, we can review the use of religious difference as the justifying foundation of total opposition: not a symmetrical relationship (as he says can exist with France), but one that is always unbalanced by the presence of the Pope, who according to the populace English represented the real and last political point of reference. Cromwell in fact used "anti-Catholicism as a propaganda weapon in the fight against the Spaniards²⁵".

The Peace of Westphalia, according to Carl Schmitt, had established a fundamental principle for the subsistence of Europe in the face of an external world, which the exploration and colonial expeditions had discovered: that of religious coexistence according to the famous motto di *cuius regio, eius religio*²⁶. This exceptional concept, born as an attempt to settle the European split and overcome the internal *stasis*, of a religious war that increasingly assumed the contours of the civil war, however placed within the dialectical causes of its own end. If the European powers had the juridical obligation to respect themselves in their autonomous personality within the confines of Christianity, this constraint was less valid in the colonial sphere, where not only the limits towards indigenous peoples were set solely by the morality of their own religion of birth, but also the war formalities²⁷ that existed between Christian countries disappeared.

The extra-Christian space saw the end of the intrachristian rules of challenge, and an effective race for territorial grabbing which, in fact, could also be easily justified with the same transcendent and salvific principles that had also been applied during the wars of religion.

Thus a phase of struggle began which put the champion of Catholicism, Spain, in contrast with the champion of anti-papism, England²⁸: this struggle had the colonies as a battlefield. Despite the

²⁵ Gianpaolo Geravaglia, *Società e religione in Inghilterra: i cattolici durante la Rivoluzione, 1640-1660*, Franco Angeli, Rome 1983, p. 119.

²⁶ Carl Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milan 1991.

²⁷ The concept of *guerre en forme*: Carl Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milan 1991, p. 438.

²⁸ Carl Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milan 1991.

existence of other actors, first among them Portugal or France, the general challenge was between Catholic Spain and Anglican England, as well as strongly influenced by multiple Protestant beliefs.

“Spain and England have waged a bitter war with each other for a hundred years, in which the brutal hostility of which men may be mutually capable seems to have reached its highest degree. They have had no qualms about engaging non-Europeans, Mohammedans or Indians as overt or secret auxiliaries or even as allies. The outbursts of hostility are terrible: we mutually defined each other as murderers, thieves, rapists of women and pirates.”²⁹

All this, according to Schmitt, however, was part of a larger picture of events, which proceeded not only on the basis of the history of relations between powers, but also on the path of the evolution of the ways in which power was expressed. These modalities, according to Schmitt, were therefore not only linked to history, but also to geographical morphology, and constituted one with the life of human groups. This is how the complex concept of *nomos* in Schmittian thought was born.

If *The Nomos of the Earth* is Schmitt's text in which the decline of Eurocentrism is analysed in depth, that is, the recognition that Europe paid to itself as a single civilization founded on the common principles of law and Christianity, *Land and Sea*, a sort of supplementary essay to *The Nomos of the Earth*, conceived as a written story for his daughter Anima, instead focused on the movement from a certain type of organization of political spaces to another: from the *nomos* of the land, precisely, to the *nomos* of the sea³⁰. In this great transition which outlines a general picture of the history of humanity, the historical role of Spain and of its double and opposite, England, was situated.

England, according to Schmitt, at a certain point in its existence had completely changed consciousness of its relations with the sea.

²⁹ Carl Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milan 2002 [translated from italian].

³⁰ *Ivi.*

“England is an island. But only when it became the subject and centre of the elementary turn from the mainland to the high seas, only as heir to all the maritime energies then unleashed did it become the island that one thinks of when he repeats over and over that England is an island. And only after it became an island in a new and hitherto unknown sense did the British appropriation of the world's oceans and the first chapter of the planetary space revolution end. Of course England is an island. But with the observation of this geographical fact, not much is said yet. There are many islands whose political fates are very different.”³¹

It became aware of the role it could play in the world by completely reinterpreting the relationship with water, the same relationship that the Hegelian philosopher and geographer Ernst Kapp used in the nineteenth century to define the type of historical civilization of peoples³². It began a purely maritime existence, renouncing a simple organization of internal spaces, starting to think and put into practice the primarily economic possibilities (and necessarily not administrative, due to the physical nature of the waves) that the technique allowed in relation to the sea. And this it did first. What was to happen at that point, with respect to the most important spatial revolution³³ that was looming before the eyes of the Spanish and English civilizations, that is, the discovery of the New World, was clearly delineated.

The wise use of the marine instrument, which in turn, as the philosophy of the twentieth century teaches, also modified the nature of the user, allowed England to improve the profitability of the colonies. After all, the New World has always been dominated from waters, as the historical lesson of *gunboat diplomacy* teaches³⁴. So basically the phase of the maritime nomos was inaugurated, a phase in which a greater

³¹ *Ivi* [translated from italian].

³² Ernst Kapp, *Philosophische oder vergleichende allgemeine Erdkunde als wissenschaftliche Darstellung der Erdverhältnisse und des Menschenlebens*, Braunschweig 1845.

³³ Carl Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milan 2002.

³⁴ James Cable, *Gunboat Diplomacy, 1919-1991*, Palgrave MacMillan, London 1994.

expansion of spatial horizons allowed those who had dominated the waters to win the enemy – in that phase, at least in the colonies.

Spain, on the other hand, was the representative of another type of relationship with space, the antecedent one, the *nomos* of the earth. Although engaged in the relentless extra-Christian struggle with England for the grabbing of the colonies, it nevertheless represented the rest of Christianity in the type of relationship with spaces.

This relationship, according to Schmitt, was the one determined by the telluric *nomos*. This was constituted by a certain type of bond that man developed with the environment and the space surrounding him, and which, until the "discovery" of the entirely maritime option by England, was proper to all peoples. Ernst Kapp spoke, in this regard, of *potamic* and *thalactic* stages of civilization³⁵, categories still used in historiography, especially in the first case. The terrestrial way of life was characterized by a relationship of distribution and administration that one had towards the mainland, or at most territorial waters. Ultimately, it was also the spatial foundation of the juridical dimension of the *jus publicum europaeum*, the order born of the Peace of Westphalia, that is, the foundation of modern Europe³⁶.

Spain imagined the world from the point of view of the land, and was still anchored to a vision based on the centrality of the European continent. England – or a part of it at least – was already slowly acquiring another consciousness, based on the equidistance of all territories from the sea:

“We speak referring to the sea of waterways although here there are only lines of communication and not roads as on land. We imagine a ship on the high seas as a piece of land traveling on the sea, as a floating piece of state territory as it is defined in the treatment of international law on this subject. A warship therefore seems to us a floating fortress and an island like England a fortress surrounded by

³⁵ Ernst Kapp, *Philosophische oder vergleichende allgemeine Erdkunde als wissenschaftliche Darstellung der Erdverhältnisse und des Menschenlebens*, Braunschweig 1845.

³⁶ Carl Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milan 1991.

the sea as by a wall. For the man of the sea, all of these are absolutely wrong metaphors arising from the imagination of land rats. A ship is not a floating piece of land, as little as a fish is a swimming dog. Conversely, for a purely maritime way of seeing, the mainland is simply a coast, a beach with a hinterland. Seen from the top of the sea and from a maritime existence, a whole country can even be just a simple wreck and waste of the sea. A surprising example for us, but typical of this way of seeing from the sea, is a statement by Edmund Burke who said: Spain is nothing more than a whale stranded on the coast of Europe.”³⁷

These visions of the elements, coexisting in reality but which in reality gave very important advantages or disadvantages in that particular phase of military appropriation and distribution, also spilled into the way of waging war between the two powers. If for Schmitt, for example, the Latins conceived the maritime battle as a particular form of the land battle, based on foot combat on the decks of ships³⁸, so it is clear from his description of the war waged between the Spanish Empire and England a sort of persistence on the Spanish side in the model of *guerre en forme*, where the British were already making use of very new forms of conflict, thanks to the use of pirates, corsairs and other *sea foam*, to use the Schmittian term³⁹.

“Whole categories of these daredevil pirates of the sea also achieved real historical fame as they gave the first blows to the Spanish world power and its commercial monopoly. Thus the Huguenot pirates in the fortress of La Rochelle who, at the time of Queen Elizabeth, fought against Spain allied with "the beggars of the sea", the Geusen. Then the so-called Elizabethan corsairs who made an essential contribution to the destruction of the Spanish Armada in 1588. The corsairs of Queen Elizabeth were followed by those of King James I and among these Sir Henry Mainwaring first one of the worst pirates, then pardoned in 1616 by the king and finally a hunter of pirates awarded with honours and offices. Then followed freebooters and savage

³⁷ Carl Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milan 2002 [translated from italian].

³⁸ *Ivi.*

³⁹ *Ivi.*

buccaneers who made their important sorties moving from Jamaica and the Caribbean Sea: French, Dutch and English, including Sir Henry Morgan, who in 1671 sacked Panama and was then knighted by King Charles II and appointed Royal Governor of Jamaica. Their last heroic action was the conquest of the Spanish stronghold of Cartagena in Columbia which they conquered together with the French royal fleet in 1697 and plundered, after the French retreat, in a horrendous way.”⁴⁰

And thus, with the defeat of Spain by England in 1604 and the persistence of piracy against its colonies, the transformation of the world and the end of Eurocentrism took place. There was, as mentioned, a convergence between the end of the *jus publicum europeum* and the transformation of the dominant nomos. In this convergence, England was both the vector and the object of the great change. Spain opposed it with a kind of frictional resistance, since the best grip on an element that became necessary, with the vision of an open space that would lead to the threshold of the oceanic civilization of which Kapp wrote⁴¹, guaranteed dominion.

However, Schmitt's treatment of Spanish history does not end with this transformation. A last act of this great drama⁴², as it will have to call it on *Land and Sea*, had to be represented: that of the birth of the *guerrilla war*.

The birth of the term "guerrilla" and its practice are, as is known, to be ascribed to the anti-Napoleonic resistance that Spain fought starting from 1808. In his essay on the figure of the partisan as a new image of world politics during the Cold War, Schmitt, after having dealt with the Vendée war, dwells precisely on the Spanish guerrilla⁴³. If the tactics of the guerrilla war were thus born in the Vendée, with the resistance of the

⁴⁰ *Ivi* [translated from Italian].

⁴¹ Ernst Kapp, *Philosophische oder vergleichende allgemeine Erdkunde als wissenschaftliche Darstellung der Erdverhältnisse und des Menschenlebens*, Braunschweig 1845.

⁴² Carl Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milan 2002.

⁴³ Carl Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, Adelphi, Milan 2005.

peasants to the French Revolution and to the political demands of the republican Paris, the figure of the partisan, however, is historically outlined in Spain. The Spanish partisan, fighting against the French forces, is basically the bearer of the flag of a party without a state, fighting an absolute battle (the concept of radical enmity returns) for victory or death.

If this figure will then evolve into the fighter of the irregular brigades during the Franco-Prussian War, the Second World War (with very wide advances on Spanish soil during the Civil War, towards which the International Brigades for example converged), the Cold War, it is with this last stage that, according to Schmitt, its essential value is finally made clear. It thus becomes clear how the partisan of the era in which the maritime *nomos* triumphs and the aerial one is looming⁴⁴ is, for Carl Schmitt, the last fighter for the principle of the land⁴⁵, with all that this means in Schmitt's thought. Taking his cue from the phenomena that he had before his eyes, as in the case of the Maoist guerrillas, or that had been told to him by the German officers who had fought in Italy, as in the case of the partisan brigades⁴⁶, he realized how a greater divergence, in what will only then be called asymmetry, between the fighter who has the territory, and who once again embodies those principles of localization and bond with the soil which the German author has long dealt with, and those who by their nature do not he wants to administer (and therefore dominate in the proper sense) the terrain on which he fights. All this would then be amply demonstrated in the practice of the Afghan *mujahideen*, and in the difficulties that the Soviet and US armies have found themselves facing in conditions of asymmetry of this type. But, all in all, it was once again Spain that had anticipated the manifestations of the resistance of the telluric *nomos*.

⁴⁴ Of which he discusses in the correspondence with Ernst Jünger in the appendix to *Land and Sea*. Carl Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milan 2002.

⁴⁵ Carl Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, Adelphi, Milan 2005.

⁴⁶ *Ivi*.

In a picture that for Schmitt must have been certainly bleak, with a Europe squeezed between two blocks of power and without any kind of autonomy, although he did not intend to propose any Eurocentric option but had an idea of a better distributed world power⁴⁷ (in which, as he foresaw, the meek would inherit the earth⁴⁸), in all probability the image of Spain, to be understood as a historical-existential entity that became a symbol of what it had made as a bulwark of a certain type of civilization, was a consolation.

BIBLIOGRAPHY

- James Cable, *Gunboat Diplomacy, 1919-1991*, Palgrave MacMillan, London 1994.
- Juan Donoso Cortés, *Lezioni di diritto politico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
- Juan Donoso Cortés, *Saggio sul Cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Rusconi Editore, Milan 1972.
- Gianpaolo Geravaglia, *Società e religione in Inghilterra: i cattolici durante la Rivoluzione, 1640-1660*, Franco Angeli, Rome 1983.
- Orazio Maria Gnerre, *Prima che il mondo fosse. Alle radici del decisionismo novecentesco*, Mimesis Edizioni, Milan 2018.
- Kenneth J. Hagan, *American gunboat diplomacy and the old Navy, 1877-1889*, Greenwood Press, Westport 1973.
- José Rafael Hernandez Arias, *Donoso Cortés und Carl Schmitt: eine Untersuchung über die staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1998.
- Ernst Kapp, *Philosophische oder vergleichende allgemeine Erdkunde als wissenschaftliche Darstellung der Erdverhältnisse und des Menschenlebens*, Braunschweig 1845.
- James MacDermott, *England and the Spanish Armada: The Necessary Quarrell*, Yale University Press, London 2005.

⁴⁷ Carl Schmitt, *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milan 2015.

⁴⁸ Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Adelphi, Milan 1987. The evangelical appeal to meekness was a counterbalance to the accumulation of destructive power by the blocks of the Cold War, an accumulation that presaged catastrophic outcomes for all mankind.

- Andrea Mossa, *Il nemico ritrovato. Carl Schmitt e gli Stati Uniti*, Accademia University Press, Turin 2017.
- Novalis, *La Cristianità ossia l'Europa*, SE, Milan 2008.
- Carl Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna 2010.
- Carl Schmitt, *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milan 1996.
- Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Adelphi, Milan 1987.
- Carl Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milan 1991.
- Carl Schmitt, *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna 1988.
- Carl Schmitt, *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milan 2015.
- Carl Schmitt, *Stato, movimento, popolo*, Si24, Palermo 2018.
- Carl Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, Adelphi, Milan 2005.
- Carl Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milan 2002.

ORACIO MARIJA NJERE

Katolički univerzitet Svetog srca, Milano, Italija

ISTORIJSKA ULOGA ŠPANIJE U MISLI KARLA ŠMITA

Sažetak: Lična istorija Karla Šmita notorno je blisko povezana sa Španijom, nacijom s kojom je delio i religijsku veru, a stoga delimično i kulturu porekla. Ali Šmitova misao bila je vezana za Španiju i zbog niza drugih razloga, koji su tu zemlju učinili, za nemačkog mislioca, veoma specifičnom tačkom gledišta povodom sudbine sveta. Od političkih predviđanja Donosa Kortesa, propasti evrocentrizma, elementarne borbe između zemlje i mora, pa do gerilskog ratovanja, uloga ove zapadnoevropske države za Šmita je ostala najznačajnija u istoriji civilizacije.

Ključne reči: Karl Šmit, Španija, Donoso Kortez, Evropa, gerilsko ratovanje

*Primljeno: 19.8.2020.
Prihvaćeno: 30.10.2020.*

Arhe XVII, 34/2020
UDK 233-852.5Y Gandhi M.
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.34.311-338>
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

MARIANA DAN¹

University of Belgrade, Faculty of Philology

GANDHI, YOGA AND THE ISSUE OF SPIRITUAL
DEVELOPMENT. IS THE NOTION OF
NONVIOLENCE (*AHIMSA*) APPLICABLE IN
HISTORY?

Abstract: The fact that spiritual development is needed both on an individual and social level is an issue all traditional societies were acquainted with. The laic and materialistic contemporary world is a mere historical, de-ontologized background which, while promoting individualism and competition, puts aside the trans-historical spiritual values, that have always defined man as a humane and human being, either in religion, or culture. This paper describes the motivation which was provided for man's spiritual development in Yoga and Christianity, which had, on the one hand, a socializing, integrating function, and on the other hand, a compensatory one. Gandhi's politics and policy founded on nonviolence and truthfulness is contrasted with man's nihilistic nature, if not trained to develop his spiritual traits. Today's redefinition of culture and education, which neglects man's spiritual values, is the reason why, by contrast, we provided a large space for explaining Gandhi's views and Yoga, which might be models to be followed even in a laic world, in which personal development should be backed up by man's spiritual growth, if we want to survive as human beings.

Keywords: Gandhi, Yoga, Christianity, spiritual development, *ahimsa*, laic society

¹ Author's e-mail address: danmar206@gmail.com

1. INTRODUCTION

It is hard to imagine history without wars and violence. However, in the 20th century, the Indian leader, Mohandas Karamchand Gandhi, known better as Mahatma Gandhi (*maha* meaning ‘great’ and *atman* meaning ‘soul, spirit, life’), tried to set a unique, peaceful historical example, based on the principle of *ahimsa*.² Being initiated in yoga himself, Gandhi’s endeavor was to apply the traditional yogic principles both in life and in politics. ‘Gandhi was a deeply religious thinker. Although he was profoundly influenced by Hinduism, Christianity, and Jainism, his religious thought cut across all of them and was in a class by itself.’ (Parekh 1997, 35). In nowadays laic society, it may be hard to deeply understand Gandhi’s way of thinking, living and leading India, without the testimony of a spiritual and philosophical support belonging to the same background. Therefore, besides Gandhi’s own expressed ideas and ideals, it is valuable to highlight that the renowned yogi, Paramahansa Yogananda, not only initiated Gandhi into *krya yoga*, but he also wrote a significant text about him in his book, *Autobiography of a Yogi*, Chapter 44. Gandhi’s portrait, drawn by his guru, provides a complex texture of concrete descriptions, in which various traditional Indian aspects of thought, spirituality and life are intermingled, going hand in hand with the practical perspective of ‘*individual development*’, *from a yogic perspective*. Traditional yoga is a spiritual path, providing ‘codes’ of behavior meant for man’s ‘inner growth’, both as an individual and as related to society and even overall life. Spiritual development/evolution, a key to ‘individual development’ in all traditional societies and in Christianity, differs from the conception of ‘personal development’ in laic societies, which apprehend man’s development from a materialistic and individualistic perspective, founded on personal success and competition, as it will be further explained.

² *Ahimsa*, a complex notion, specific to Indian thought, means: nonviolence, harmlessness, love and compassion for all living beings. ‘The avoidance of harm to any living creature in thought or deed’ (Gandhi, in: Yogananda 1946: 330)

2. MAHATMA GANDHI (MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI):
A POLITICIAN, A YOGI, A SAINT, AND/OR A MARTYR?

Spiritual evolution or ‘inner growth’ requires, for a true yogi, constant practice, awareness and responsibility as related to oneself and the others: ‘The ideals that regulate my life are presented for acceptance by mankind in general. I have arrived at them by gradual evolution. Every step was thought out, well considered, and taken with the greatest deliberation.’ (Gandhi 1961, 6). Gandhi believes that applying the yogic principles in life, will only enhance spiritual growth and awareness, that takes place anyway: ‘If we turn our eyes to the time of which history has any record down to our time, we shall find that man has been steadily progressing towards ahimsa’ (Gandhi 1961, 29)

Today, in a laic global society, founded on investments of capital and profit, it is hard to imagine any political leader, in any country of the world, behaving as Gandhi did, as described by Yogananda (Yogananda 1946, 324-337): living in an *ashram* or monastery (Gandhi lived in the *Maganvadi* ashram in Wardha) and practicing *karma yoga* together with his followers (the path of unselfish action that should act according to *dharma*³, without being attached to the fruits or personal consequences, and which purifies the mind, as the *Bhagavad Gita*, states), practicing yogic techniques such as *antarmouna* (silence, non-speaking), *pratyahara* (the retreat of senses), giving *prasad* (a material substance of food that is a religious offering), fasting, meditating, singing *kirtans* (a religious musical form with shared recitation), being humble and ready for self-sacrifice, ready to shed his own blood, than the blood of others for the cause of truthfulness (*satyagraha*) and non-violence in thought and deed (*ahimsa*), being impartial, i.e. discriminatively objective even towards his wife, non-harmful even in his diet, regularly practicing

³ The law of Dharma: (in Indian religion and tradition) the eternal and inherent nature of reality, regarded in Hinduism and in yoga as a cosmic law underlying right behavior and social order.

<https://en.oxforddictionaries.com/definition/dharma>

rituals, such as *BhutaYajna*, *PitriYajna* and *NriYajna*⁴, getting initiated into *kriya yoga* and learning its techniques, looking for his true self (*atman*), beyond historical conditioning, or conditioning of any kind, thinking and feeling beyond nation, religion and materialism. Moreover, Gandhi taught his strict followers in the ashram the vows of *satyagraha* (truthfulness) and *ahimsa*, as follows: ‘Nonviolence; Truth; Non-Stealing; Celibacy; Non-Possession; Body-Labor; Control of the Palate; Fearlessness; Equal Respect for all Religions; *Swadeshi* (use of home manufactures); Freedom from Untouchability. These eleven should be observed as vows in a spirit of humility.’ (Yogananda 1946, 326) And, besides this, as Yogananda reminds us: ‘Fifty years of public service, in prison and out, wrestling daily with practical details and harsh realities in the political world, have only increased his balance, open-mindedness, sanity, and humorous appreciation of the quaint human spectacle.’ (*ibidem*, 327) This is the man that (aside from facilitating a successful non-violent revolution) was able to unite disparate religions in the name of freedom and justice. Gandhi even convinced India’s Muslims to unite with Hindus, Jains, and Buddhists (although briefly) in non-violent protests against the British Empire in India, and, finally brought the independence of India in 1947. ‘By putting his Great *Maha-Atma* Soul against the vast armed force of the world’s largest, strongest modern empire, Mahatma Gandhi proved the strength of invisible soul-force.’ (Wolpert 2001, 263) This is the man that attempted to emancipate the

⁴ One is *BhutaYajna*, an offering of food to the animal kingdom. This ceremony symbolizes man’s realization of his obligations to less evolved forms of creation, instinctively tied to bodily identifications which also corrode human life, but lacking in that quality of liberating reason which is peculiar to humanity. *BhutaYajna* thus reinforces man’s readiness to succor the weak, as he in turn is comforted by countless solitudes of higher unseen beings. Man is also under bond for rejuvenating gifts of nature, prodigal in earth, sea, and sky. The evolutionary barrier of incommunicability among nature, animals, man, and astral angels is thus overcome by offices of silent love. The other two daily *yajnas* are *Pitri* and *Nri*. *PitriYajna* is an offering of oblations to ancestors, as a symbol of man’s acknowledgment of his debt to the past, essence of whose wisdom illumines humanity today. *NriYajna* is an offering of food to strangers or the poor, symbol of the present responsibilities of man, his duties to contemporaries. (Yogananda 1946, 328)

lowest caste in Indian society, the Untouchables, leading a policy of equality.

Gandhi was an unfailing idealist who used yoga and religion, founded on ancient Indian codes of conduct and moral principles for man's *inner growth*, viewing *personal development* not as an individualistic issue, but as man's harmonious integration with the other people and with the world as a whole, to which all living beings are part of. He attempted to unite and create rather than divide and destroy, and thought that a religion that takes no account of practical affairs and does not help to solve them is no religion.

Gandhi's ideals, while defining the very Indian traditional thought and practice, fundamentally built on the idea of man's inner, spiritual growth in life, were massively apprehended and Gandhi, as a leader, got support from his nation. However, he was ultimately killed by his political opponents, who didn't like the partition of India and establishing the Muslim country of Pakistan, a murder that took place just a couple of months after India acquired its independence. 'Gandhi faced death without fear, thanks to his passionate faith in God's "'Truth' as in the 'law of Love'—*Ahimsa*—which he believed was as potent a remedy as prayer for all 'our ills.'"' (Wolpert 2001, 267). Today, lots of Indians worship Gandhi as a saint. Was Gandhi a politician, a saint, and/or a martyr? Therefore, is *ahimsa* (non-violence), leading to man's *inner, spiritual development*, applicable in history?

3. *AHIMSA* (NONVIOLENCE) IN A CROSS-CULTURAL PERSPECTIVE AND THE ISSUE OF INDIVIDUAL SPIRITUAL DEVELOPMENT

It is important to highlight the fact that the notions of *ahimsa* and *satyagraha*, as Gandhi's ideology and policy essence, cannot be properly translated into any other language, as they belong to a the specific cognitive background of classical/traditional Indian culture and thought, and are founded on a particular view of the world and ontology. As Gandhi himself concluded that these notions cannot be properly translated into English, he decided to teach those principles to the world,

using the Indian wording, while setting his own living example. That was the way for him to avoid theory, abstract speculations and ‘translations’ of any kind. After all, yoga as such is a comprehensive discipline that encompasses man’s psycho-physical and mental aspects, being founded on individual experience. The aim of yoga is man’s attaining a mental state of nonviolence which resonates with the eternal and inherent nature of reality. Therefore, *ahimsa* is to be attained practically in thoughts and deeds, rather than in theory and doctrines. *Spiritual development* is for a yogi what we call in the West ‘being humane’, which requires training:

‘I have found that life persists in the midst of destruction. Therefore there must be a higher law than that of destruction. Only under that law⁵ would well-ordered society be intelligible and life worth living.

If that is the law of life we must work it out in daily existence. Wherever there are wars, wherever we are confronted with an opponent, conquer by love. I have found that the certain law of love has answered in my own life as the law of destruction has never done.

In India we have had an ocular demonstration of the operation of this law on the widest scale possible. I don’t claim that nonviolence has penetrated the 360,000,000 people in India, but I do claim it has penetrated deeper than any other doctrine in an incredibly short time.

It takes a fairly strenuous course of training to attain a mental state of nonviolence. It is a disciplined life, like the life of a soldier. The perfect state is reached only when *the mind, body, and speech are in proper coordination*. Every problem would lend itself to solution if we determined to make the law of *truth* and *nonviolence* the law of life.’ (*idem*, 332)

Theoretically speaking, Gandhi’s understanding nonviolence and truthfulness are equally contained in the laic, ex-Yugoslav doctrine of ‘brotherhood and unity’, but also in the European *Chart of Human Rights*. However, Gandhi’s own ‘Chart’ of Human rights was the

⁵ The law of *Dharma*.

implementation of the immemorial laws, *Dharmasūtras*⁶ and *Dharmaśāstras*⁷, and their practical aspects of implementation by yoga, which Gandhi himself obviously practiced as a 'modus vivendi'. In this respect, Yogananda's *Autobiography of a Yogi*, Chapter 44, is a testimony for the *codes of conduct and moral principles that have to be followed for individual development*. Setting his own example, practically, and not in theory and words, Gandhi actually followed the prescriptions of Indian culture (*Vedas, Vedanta/Upanishads, Sutras, Shastras and Puranas*, etc.), an ancient culture, contemporary with the culture of Egypt, which, unlike the latter one, has existed almost in continuity since the 7th millennium BCE (discovered in the 20th century in the archeological sites of Harappa and MohenjoDaro/Indus valley civilization, where lord Shiva Pashupati is already present on seals, in a yogic posture).⁸

Similar sets of 'healthy' rules regarding the harmonious coexistence of an individual in a certain society, as backed by individual spiritual growth, are to be equally found in the tradition of Christianity, especially in the *Gospel of Matthew*⁹, known as *The Sermon on the Mount* (5, 6,7), which can be regarded as a collection of sayings and teachings of Jesus, which emphasize his moral teachings, similar to those one present in the *Sutras* and *Shastras*, like, for example: 'Blessed are they which do hunger and thirst after righteousness/truthfulness: for they shall be filled (Matthew 5:6). Blessed are the peacemakers: for they

⁶ **Dharmasūtra** (Skt., dharma, 'law' + sūtra, 'aphorism'). Any of a class of Sanskrit prose texts concerned with law and rules of conduct (dharma). **Dharmasūtras** tend to be briefer than dharmaśāstras, consisting of terse sūtras or aphorisms which are seldom arranged in any systematic fashion (Oxford Reference; <https://www.encyclopedia.com/religion/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/dharmasutra>).

⁷ **Dharmasastra** is a collection of ancient Sanskrit texts, and refer to the treaties (shastras) which give the codes of conduct and moral principles (*dharma*) for Hindus. The concept of dharma is important in both Hinduism and yoga, which also share roots with Hinduism.

⁸ Along with Ancient Egypt and Mesopotamia it was one of three early civilizations of the Old World, and of the three the most widespread.

⁹ King James version (KJV) is used.

shall be called the children of God (*ibidem* 5:9). Blessed are they which are persecuted for righteousness' sake: for theirs is the kingdom of heaven. (*ibid.* 5:10) Ye have heard that it was said of them of old time, Thou shalt not kill; and whosoever shall kill shall be in danger of the judgment (*id.* 5:21) Leave there thy gift before the altar, and go thy way; but first be reconciled to thy brother, and then come and offer thy gift (5:24). Ye have heard that it hath been said, An eye for an eye, and a tooth for a tooth: But I say unto you, That ye resist not evil: but whosoever shall smite thee on thy right cheek, turn to him the other also. And if any man will sue thee at the law, and take away thy coat, let him have thy cloak also. Ye have heard that it hath been said, Thou shalt love thy neighbor, and hate thine enemy. But I say unto you, Love your enemies, bless them that curse you, do good to them that hate you, and pray for them which despitefully use you, and persecute you.' (*id.* 5: 38-44)

The idea of self-sacrifice, as part of inner, spiritual development is equally present in yoga and Christianity. "According to Gandhi, sacrifice is an indispensable companion to love. What love demands is a going beyond, a self-transcendence. He can love who only believes in giving and not in taking. In short, only who is selfless he can love. Gandhi says, 'Love never claims, it ever gives. Love ever suffers, never resents, and never revenges itself.' " (Jhumu and Bhumali, 2017: 4) Here, Gandhi's explanation of love is meant to open up the meaning of *ahimsa* to the Western culture, by alluding, in our opinion, to the well known Christian 'law'/'code' of love, as it is defined in the *First Epistle to the Corinthians in the New Testament* (1 Corinthians 13).¹⁰ It should be

¹⁰ 13 Though I speak with the tongues of men and of angels, and have not charity, I am become as sounding brass, or a tinkling cymbal. 2 And though I have the gift of prophecy, and understand all mysteries, and all knowledge; and though I have all faith, so that I could remove mountains, and have not charity, I am nothing. 3 And though I bestow all my goods to feed the poor, and though I give my body to be burned, and have not charity, it profiteth me nothing. 4 Charity suffereth long, and is kind; charity envieth not; charity vaunteth not itself, is not puffed up, 5 Doth not behave itself unseemly, seeketh not her own, is not easily provoked, thinketh no evil; 6 Rejoiceth not in iniquity, but rejoiceth in the truth; 7 Beareth all things, believeth all things, hopeth all things, endureth all

highlighted that in the original Greek, the word *ἀγάπη* agape meaning 'love' is used throughout (not 'charity', as in the English translation).

Gandhi's approach to life is so strikingly similar to the Christian one, that it is no surprise that he liked Christ, but, being contemporary with the atrocities of both World Wars in the 20th century, he didn't like the Christians (i.e. those people who proclaimed themselves as being Christians and, in spite of this, killing). Paramahansa Yogananda quotes Gandhi's opinion about Jesus Christ:

I am sure that if He were living here now among men, He would bless the lives of many who perhaps have never even heard His name . . . just as it is written: 'Not everyone that saith unto me, Lord, Lord . . . but he that doeth the will of my Father.' In the lesson of His own life, Jesus gave humanity the magnificent purpose and the single objective toward which we all ought to aspire. I believe that He belongs not solely to Christianity, but to the entire world, to all lands and races." (Yogananda *op.cit.*, 332)

As a spiritual path in a laic world, yoga envisages that the Western Christian society has been founded on the same principles of 'inner individual development' that have been neglected in the contemporary world. In our opinion, the need to revive those Christian spiritual traits on a global scale is the reason why Yogananda (who, besides being a great yogic master, was well acquainted with the *Bible*, he often quotes) was sent to the United States as a spiritual missionary, by his guru, Sri Yuktishwar; the same may be the reason why Gandhi also alludes to the Christian spiritual teachings, as similar to the yogic spiritual path, in a laic world. Moreover, Gandhi, who wrote not only for

things. 8 *Charity never faileth:* but whether there be prophecies, they shall fail; whether there be tongues, they shall cease; whether there be knowledge, it shall vanish away.⁹ For we know in part, and we prophesy in part. 10 But when that which is perfect is come, then that which is in part shall be done away. 11 When I was a child, I spake as a child, I understood as a child, I thought as a child: but when I became a man, I put away childish things. 12 For now we see through a glass, darkly; but then face to face: now I know in part; but then shall I know even as also I am known. 13 And now abideth faith, hope, charity, these three; but the greatest of these is charity.

the Indian auditorium, but especially to make himself understood in the West, took his initiation in *krya yoga* from a master, who had already conquered the laic West by yogic spiritual techniques.

It appears that all traditional societies have good, humane, wise and practical principles, founded on the immemorial laws and experience of people living together. The difference between these laws, that are often transmitted orally (i.e. in India: *Shruti* – transmitted by hearing; *Smriti* – by remembering), and the modern prescriptions, rules and regulations is significant, as history itself has recently proved it, not only in the Balkan region, but in the two horrifying World Wars of the 20th century. On the other hand, traditional people were able to identify themselves with even the ‘unwritten laws’ that were necessary to live in harmony with the other people, living beings and nature in general. All other laic prescriptions and regulations are felt as ‘external’ to man’s *inner spiritual being*, and can be observed, in order not to be punished by the institutions of law, and not out of true love, respect, truthfulness and real lack of aggression. Although non-violence and fraternity, tolerance and respect for ‘thy neighbor’ have always been the right ways for individual development and spiritual growth, both in the laic and religious societies, it seems that the history of mankind has been often defined by individuals who have not considered the harmony of their mind, speech and actions as a priority, as Gandhi has.

The essence of those prescriptions applied by Gandhi is also the essence contained, as mentioned, both in the ex-Yugoslav ‘brotherhood and unity’ doctrine, but also in *The European Chart of Human Rights*¹¹, and it can be briefly formulated: ‘my human rights are limited by the other peoples’ human rights’, in any society, be it a laic, or a traditional one. Equal human rights, as a common denominator of the laic Convention on Human rights and the human rights of traditional/religious societies, although similar, make an important difference. In the laic variant, there are no clues of the motivation why man should behave in the ‘desired’ way, in case the ‘desired way of behavior’ does not suit one

¹¹ https://en.wikipedia.org/wiki/European_Convention_on_Human_Rights

in a certain situation or circumstances, which may be social, political, or even psychic-physical and personal. In other words, the laic variant of human rights is deprived of a view of the world based on profound ontological and cognitive factors of motivation. Is the presumption of the laic Chart of Human Rights that the individual faith, creed, education, view of the world, etc. has already motivated the person to obey the laic rules in order for him to adopt 'the desired behavior'? Or must 'the desired behavior' be obeyed for not being punished by law? The main difference between the traditional and the laic prescriptions on human rights is the fact that, while the former take into account individual, inner spiritual growth and *spiritual personal development*, the laic variant contains no indications/assumptions, nor provides any motivation for man's wisdom and inner growth. Moreover, contemporary education in schools of any level is focused on acquiring practical knowledge, meant to assure success in a competitive world, while being deprived of empathy on an inter-personal humane level. What institution of today is responsible for inner spiritual growth, in the context of personal development?

Gandhi's theory of *satyagraha*, which goes right to the heart of his theory of human nature, was a highly original and creative contribution to theories of social change and political action. He was right to stress the limits of rational discussion and the dangers of violence, and explore new forms of political praxis that broke through the narrow straitjacket of the reason–violence dichotomy. *Satyagraha* took full account of the rational and moral nature of human beings and stressed the value of rational discussion and moral persuasion. And it was also sensitive to the human capacities for intransigence and moral blindness and sought to overcome these by awakening the shared humanity of the parties involved and transforming their mutual perceptions and relationships. *Satyagraha* aimed not just to resolve existing disagreements but to build deeper moral and emotional bonds, and thus both give the compromise reached a firmer foundation and make future conflicts less likely and less intractable. (Parekh 1997, 73)

Therefore the issue of ‘the spiritual development’, as scrutinized within a framework of social, professional, political, economic competition, and utterly neglected in contemporary laic education, results in the apprehension that individual development must be focused one’s career, earning lots of money, possessing goods that are ‘in’, being present in the media, etc. Contemporary society is individualistic and promotes the myth of ‘normal’ (as the renowned Canadian physician, Dr. Gabor Maté puts it), rejecting the so-called ‘pathology’ of the people who, for whatever reason, do not fit into it, and leaving the ‘pathological’ issues to be solved by pharmacopeia, although a disease may be contextual and cultural (culturally manufactured). ‘A society that cuts us off spirituality, from society, by idealizing individualism and by destroying social context, which our society does, which ignores our emotional needs, is going to be a society that generates pathology. This has to do a lot with our economic system, which says that what matters is not what we are, but how we are valued by the others. It is a materialistic society that values not what people are, but what they produce and consume. People that don’t need to produce or consume are shunned out of society. The very materialistic nature of this society dictates and promotes our separation from ourselves.’¹² On the other hand, as Joel Spring (2007, 250) observes: ‘this basic value of the industrial-consumption paradigm cuts across religious and political lines. Hindus, Moslems, Christians, Confucianists, pagans, dictatorships, communists, welfare socialists, representative democracies, monarchies, and authoritarian states all embrace the consumer model.’

The difference between nowadays laic and materialistic *Weltanschauung*, and the traditional ones is the acceptance of people for who they are: traditional societies accepted and integrated all human beings into society.

If the traditional, spiritual ‘inner spiritual growth’ (established by centuries and millennia of unwritten, or written codes of behavior) is left

¹² Dr. Gabor Maté - The Myth of “Normal”: https://www.youtube.com/watch?v=8_j5mmBa4mw

aside, can one conclude that the need for ‘being better’ than the other, for competing is an, actually, ‘in born’ characteristic of human nature, that ultimately gives way violence in the history of mankind? Gandhi, Yogananda, as well as some Indian contemporary scientists, as Jhumu and Bhumali are optimistic: ‘Violence, therefore, is alien to man’s nature. When the inner side of human is roused, his ahimsa nature becomes apparent. Gandhi has a profound belief in the inner reality of rational being. For him man should attempt to achieve the hidden divine power lying within him with the aid of non-violence. Otherwise there will be no distinction between himself and the brute. When all men will universally practice the non-violence, there will be divine bliss. Non-violence is the law of love that rules mankind. (Jhumu and Bhumali 2017, 4) If so, who is responsible for the ‘inner side of humans’ to be roused?

On the other hand, Western scientists, who have pondered upon man’s inborn nihilistic structure, have been worried by the situation in the contemporary laic society, which neglects spiritual growth and awareness, when tackling with the issue of personal development.

4. HIMSAS AND AHIMSAS; HISTORY OR/AND CULTURE

Ioan Petru Culianu¹³, the Romanian philosopher, who was killed in unknown circumstances in Chicago, wrote about the nihilism of human nature (we can call it *himsa*, violence, as opposite to the notion of *ahimsa*, discussed above). His concern were the regulatory, normative role of traditional societies, the rituals of which had a double function: 1) *integrating/socializing function*, which positively channelized individual

¹³ Ioan Petru Culianu (1950-1991): Romanian historian of religions, culturologist and fiction writer. In 1972 he fled from the communist Romanian regime to Italy, went then to France and Holland, and then moved to Chicago, where he started his university career as Mircea Eliade’s assistant, becoming later a professor himself. He had three PHDs and spoke fluently six languages. Having a broad scale of cultural interest, his main focus was the Renaissance and mysticism. He was murdered in bizarre circumstances at Chicago University, when he was only forty one.

energy and *himsa*, respecting the strict laws of a higher spirit of good and order, each individual adopted in the respective society/community, both for the individual welfare, and for that of the others; this integrating/socializing function was deeply tied to acquiring one's cultural, but also individual identity; and 2) the *compensating function* of myths and rituals (carnivals, banquets, celebrations), the role of which was to appease and compensate for the restraining effect of the above mentioned restrictions. In this context, nihilism, or *himsa*, will be explained in terms of the role of religion, which was performing its duties, with an immense wisdom, that covered ethological (biology of behavior), ecological, psychological, anthropological, sociological and economic areas of life. As the Indian society was a traditional society in Gandhi's time, Gandhi could lead it by means of *ahimsa* and *satyagraha*, which are traditional concepts he did not invent himself, but applied them equally in his life, and in the life of his society.

In European society, starting from the Enlightenment era, the institution of the State started, little by little, to take over certain duties which, by tradition, belonged to Religion. We deal with the phenomenon known as 'secularization'. *However, The State, whose social and psychological functions are different from the function of Religion, couldn't deal with channeling man's energy in a positive way.* Today, the possibility of the State to provide man with a meaning of existence in the world has been reduced to the Western production system. [...] Traditional rituals and myths cannot accomplish the *integrating* and *compensating* functions within society anymore. Nihilism [or *himsa*], 'that disturbing guest' attacks again man's house. Man, in the situation of being stripped of anything transcending him, comes up, maybe for the first time in history, as a being lonely and deprived of defense from the blind forces of instinct and aggression. The religion of the future, without which mankind itself would be brought to self-destruction, should ponder on all these things. (Culianu 2005, 239-240)

Moreover, after secularization, and man's 'liberation' from religion, the issue has not been solved yet, of what area of human activity culture itself belongs to. *Does culture belong to mere history, in which man is deprived of a trans-historical meaning of life, and is left as a pray*

to his nihilistic instincts, or culture belongs to the spiritual entities, which have always defined man within his human and humanistic praxis? The answer to this question is deeply related to the way *individual development* and 'inner spiritual growth' is defined and dealt with in a certain society.

5. AT THE CROSSROADS OF CULTURES. CULTURE AND SPIRITUAL DEVELOPMENT

Comprehending religiosity as a structure of the human mind in general, which is 'molded' in time and space into different *Weltanschauungs* (or myths), Mircea Eliade¹⁴, as a historian of religions, envisages the possibility of transcending history at the crossroads where cultures really and authentically meet each other. He thinks that, for example, the Indian view of the world, and especially of history, could represent a good model for Western culture:

'It is not true that for the Indians the discovery of the cosmic illusion and the metaphysical thirst for the Being represent a total devaluation of Life and universal emptiness. We have started to understand that, maybe more than any civilization, India loves and respects Life and enjoys in it at all its levels. As *Maya* does not represent an absurd and valueless cosmic illusion, the way certain Europeans put it, while seeing human existence as coming up from Nothingness and going towards Nothingness. For the Indian thought, *Maya* is a divine creation, the cosmic play (*Maya* comes from the Sanskrit 'ma', to create), the aim of which is equally having human experience and

¹⁴ Mircea Eliade (1907-1986): a renowned Romanian philosopher, historian of religions, anthropologist, university professor and fiction writer, who lived in the exile (mostly in Paris and Chicago) after World War II. A specialist in Indian thought, he authored numerous scientific books dealing with the omnipresence of myth as a 'true story' in the history of culture. A certain 'myth', be it *sacred* or *profane*, man needs to identify with, represents an innate structure of consciousness that helps man to survive the atrocities of temporality and 'the terror of history', as myth provides life with a trans-historical, ontological and cognitive meaning.

freeing oneself from that experience. Therefore, being aware of the cosmic illusion does not mean, in India, to discover the universality of the nothingness, but *it means that any experience in the context of the world and of History is deprived of ontological value*; therefore, our human condition should not be regarded as such, as an aim. /.../ The awareness about it is established by taking another attitude, an attitude which Krishna reveals to Arjuna in the *Bhagavad-Gita*, namely: continue to remain in the world and to take part in history, but take care not to attach to History an absolute value. This is not a call for us to renounce History, but it is the danger to idolatrize History, that is the message of the *Bhagavad-Gita*.' (Eliade 1998, 61-62)

It is valuable, to the same extent, to ponder about the meaning of history in Christianity, which is itself *a historical religion, in which time is irreversible*, unlike other religions in which time is cyclically reversible. Christ, as God's son, incarnated in history, in order to help man. *Entering history, Jesus saves not only man, but he saves history itself* by converting the disturbing, absurd historical events, providing them with a trans-historical meaning. From Eliade's perspective, the trans-historical message offered by Christianity could be helpful today, when mankind is confronting the 'terror of history'. By identification with Christ, the modern man could learn how to confront the painful historical events. Having in view the fact that for Christianity historical time is important, *the Christian religion is by definition the religion of 'the fallen man', of modern man who has lost the paradise of archetypes and regeneration*. If this is so, the man of today should follow the example of the Indians, and not attach to history an ontological value. He should try to understand the trans-historical meaning of Christ's model, who suffered in history, in order to redeem within the frames of meaning that are beyond history itself. And those frames are spiritual. What Eliade called 'trying to understand' means, actually, the need of man's spiritual growth, from temporality and materialism to trans-historical, ontological values, no matter to what particular culture those spiritual values belong to. However, ontological issues have been neglected lately. Culture, for example, as it has been until recently apprehended, even in laic, materialistic societies, was regarded as a trans-historical solution to escape 'the terror of history', channeling man's energy into a world of

trans-historical values. For both T.S Eliot and Mircea Eliade, culture inherited mankind's spirituality and was able to transcend mere history in the contemporary, laic world deprived of gods and religion. *After the Enlightenment era, and the phenomenon of 'secularization', it was culture, which took over some of the psychological, anthropological, or sociological functions, that Culianu revealed as important, for channeling man's energy in a meaningful way, meant for inner spiritual growth.* Moreover, culture was able to mirror the false standards adopted by man in temporality and in a certain society, reminding him of his true ontological status in the world, dealing with gnoseological issues, or widening his perspectives by symbols, archetypes, metaphors etc. It was culture, beginning with the Greek tragedies that encouraged man to ponder on the relation between his own spiritual needs *versus* the imposed social norms, etc. After the Enlightenment, culture was dealing with man's spiritual values, which, by definition, were stable in time, i.e. provided man's trans-historical humane image beyond temporality, in a spiritual, trans-historical background. Nowadays', in a de-ontologized world, a redefining of culture took place, which is different from the humanistic and humane perspectives, and especially it is far from the traditional definition of values, which were spiritual, and lasting in time. Cultural values have been lately evaluated as 'goods' to be bought and sold, i.e. a book has been appreciated by the number of 'clients' buying it and, therefore, cook-books have had the best rating in book shops. Spiritual inner development, as founded on culture, has not only been absent in contemporary education, but also perceived as almost 'undesirable' in a laic background founded on the economy of liberal capitalism (Chomsky 2017, Principle #2 / Shape Ideology)¹⁵. As a result, a redefining of culture, as being a sort of a 'melting pot' took place, in which national food specialties (for example) are put together, at the same cultural value level as the achievements of arts and literature, which

¹⁵ See more in: Chomsky, Noam. 2017. Requiem for the American dream : the principles of concentrated wealth and power. Edited by Peter Hutchinson, Kelly Nyks and Jared P. Scott. New York: Seven Stories Press

is, again, a sort of denial of the importance of inner spiritual growth, as being part of personal development.

6. YOGA, SPIRITUAL GROWTH AND THE ISSUE OF DISCONNECTING FROM TEMPORALITY. 'BEER YOGA'

Within the above mentioned contemporary context, in which both religious and cultural values have been gradually reinterpreted and modified, yoga has been more popular than ever, as a 'universal means' to attain 'inner spiritual growth', which is obviously felt as necessary on a global scale, regardless of the materialistic, historical, socio-political, economic and cultural framework. Yoga, as a means of relaxation, the ultimate aim of which is spiritual development, regarded as 'inner growth', has been lately more and more popular, both in traditional and in laic societies. This means that both Mircea Eliade and Ioan Petru Culianu were right about man's inborn need to find a spiritual meaning for overall existence, man feels he is part of. Gandhi and Yogananda were also right when insisting on the education and discipline needed for man's spiritual growth by *ahimsa*, as a practice to be practiced, not only pondered upon. Nowadays yogic instructors (be they real or fake 'gurus'), have also been aware of man's need for spiritual development and 'inner growth', which has been neglected in contemporary education, and, therefore, a whole profitable 'industry' of 'spiritual teachers' has popped up, in which man, cannot often properly discern what real spirituality is, and what is not.

The contemporary spiritual religions Culianu thinks about might be traditional yoga and Buddhism, on one condition: if they follow the real, ancient source and don't become *Beer Yoga*, for example, presented on BBC News as: 'Have you got the bottle to try it?'¹⁶

In our opinion, traditional yoga and Buddhism resonate with contemporary society because they are presented mainly as laic spiritual disciplines, providing techniques of relaxation, in the first place, but promising inner awareness and spiritual growth to a stressed society, in

¹⁶ <https://www.google.com/search?q=beer+yoga&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b-ab>

which not even higher education is a guarantee for having a stable, secure existential and living background.

7. YOGA: HISTORY AND TEMPORALITY VERSUS LIBERTY

When we approach an ‘exotic’ culture, as the Indian one still is, to which yoga and Buddhism belong, we tend to understand especially those segments, which we have already been acquainted with in our education, cultural orientation, our affinities and needs, and the historical moment and place we live in. The novelty, the unknown, might be either neglected, or represent a ‘cultural shock’. An excellent, classical example is E.M Forster’s novel, *A Passage to India* (1952). The Eurocentric point of view, as a personal background, could not grasp, in spite of one’s willingness to, a culture dating, almost in continuity since the 7th millennium BCE. India is a country torn apart between extreme poverty and bandits on the one side, and unimaginable luxury, on the other, dwelling together. Paradoxically, the spiritual practices that were born here represent an exquisite cultural achievement of mankind, relying not only on the ancient philosophical texts, but also on the practical methods and techniques of ‘handling’ with man’s various aspects of the physic, psychic, mental and spiritual behavior, in which awareness is the key to inner growth. As Eliade noticed in his Introduction to *Yoga, Immortality and Liberty*¹⁷, looking down at the British colony and the narrow European positivist, anti-religious, and anti-metaphysical views of the 19th century, were far from understanding the traditional Indian philosophy of life and yoga. It was only by the beginning of the 20th century when the achievements in the fields of deep psychology, poetry, micro physics and theoretical physics, that helped to grasp the structure of symbols, the role of myths, and the maturity of Indian mystics within wider horizons of thought. For a long time, philological studies used Sanskrit only as a reference for etymological purposes. (Eliade 1984, 18) The beginning of the 20th century also marked a period when European

¹⁷ In Serbian: *Yoga, besmrtnost i sloboda* (quotations translated by M. D.)

philosophers were inclined to ponder about the issues related to temporality in history. For more than one century, European science and philosophy had been successfully analyzing the factors that ‘condition’ a human being. It became evident that man is largely conditioned by his physiology, inheritance factors, by his social background, by the cultural ideology he is part of, by his subconscious – but overall, man is conditioned by the historical moment he lives in, and by his own, individual history. This Western discovery, ‘that man is, essentially a being in time and history, and that he is only that what History made him to be – no matter if he wants it or not – is still dominant in European philosophy. (Eliade 1984, 19)

The issue of man’s existence/life being conditioned by infinite factors, but especially by temporality in history has been called ‘human condition’ (‘la condition humaine’). However, the issue of being conditioned, and especially its correlate de-conditioning, which has been neglected in the West, represents the central issue of Indian thought. M. Eliade notices that it is the structure of man’s condition that represents the main interest India since the *Upanishads*, and therefore the whole Indian philosophy was, and still is ‘existentialist’:

If conditioning has been analyzed in Europe with the purpose of explaining the human being (i.e. his inherited and social factors in the 19th century), Indian thought was focused on establishing the borders of man’s conditioning, aiming to discover if there is anything outside those conditionings. Long before the deep psychology, India’s wise men and ascetics have researched the profound layers of the subconscious and realized that it is easier to detect and overcome the physiological, social, cultural, religious conditioning than the ‘samskaras’. The ‘samskaras’ are an obstacle, related to the unconscious mind, which keeps the latent content and structure of the predispositions, a sort of psychic ‘scars’. However, it is not the pragmatic aspect of the anticipation some of modern psychological techniques that is important, as it is not important to detect and analyze the conditionings, but the aim, for the Indians is to get rid of them, to de-condition oneself from them, to ‘burn them out’. (Eliade 1984, 20, 21)

The notions of ‘historicity’ and ‘temporality’ do not exist as such in Indian philosophy; but the identity of philosophical terminology is not as important as it is the fact that the issues are homologous, as it was shown above. The aim of the yogis is de-conditioning from *maya*, as ‘cosmic game’, ‘illusion’. *Maya*, is an ‘illusion’ because it is not part of the Being, but represents temporality, becoming, living in time, and it refers not only to cosmic becoming, but also to history. Illusion and temporality is the cause of man’s suffering. The Western parallel for the Indian *maya* may be regarded as ‘the human condition’, i.e. being conditioned by time.

Eliade notices that the yogic practices of de-conditioning, mentioned in Indian or Sanskrit texts, have come across exquisite discoveries, such as the *witnessing consciousness*, which is freed from its psycho-physiological structures and their temporal conditioning, the consciousness of the ‘saved’, i.e. of the one that succeeded to get over the borders of temporality/history, and is able to see the true, indescribable freedom. (Eliade 1984, 23) It is this kind of practical and attainable truth that Indian yogis want to attain (although with much difficulty and strenuous discipline). This is the explanation why Gandhi, whom we have portrayed at the beginning, lived that kind of ascetic life in his ashram and outside it. Moreover, Gandhi’s *Autobiography – The Story of My Experiment with Truth*¹⁸ refers to his life in temporality/history, while seeking for the absolute trans-historical truth, therefore acting in life in accordance with *dharma*, the way Arjuna and Jesus did: living in history, but not attaching to it an ontological meaning, as explained before. Actually, for Gandhi and the yogis inner spiritual growth, as part of personal development is a gradual, strenuous path, following prescribed codes of behavior and practice, the aim of which is to attain liberation from the illusion of *maya*, as temporality. From this point of view, Gandhi’s life and the life of Indian nation he led in time/history is just a stage of the inner growth of the Being, by following the *dharma*, and not neglecting it. *Ahimsa* and *satyagraha* were both ‘charts’ of personal

¹⁸ In Serbian: *Autobiografija. Priča o mojim eksperimentima sa istinom*

development and the growing of a nation in temporality, i.e. in history, but the ultimate aim was the liberation of consciousness from the material conditioning, which was the true liberty.

8. THE STAGES OF YOGA AND GANDHI'S SPIRITUAL 'EXPERIMENTS' IN HISTORY

As an 'instrument of help' for understanding the methods and techniques of both yoga and Gandhi's profound creeds, we will try to make a short review of interpretations of Patanjali's *Yoga-Sutras*, containing aphorisms, grouped into four chapters, which is regarded as the 'theoretical' basis of yoga. In his study, *Patanjali and Yoga*¹⁹, Mircea Eliade states that:

Patanjali himself confesses (Y.-S., I, 1) that he, actually, does not do anything, but make public and review the doctrinal and technical traditions of yoga. The closed societies of Indian ascetics and mystics had known, of course, long before him, the yogic practices. Patanjali retained, from the technical recipes preserved by tradition, those ones that had been exquisitely verified by a secular tradition. With regards to the theoretical background and the metaphysical foundation of these practices, his contribution is minimal. He only broadly resumes the Samkhya philosophy, which he subordinates to a rather superficial theism. The philosophical systems of Samkhya and Yoga resemble to such extent that the majority of affirmations in one of them, are equally true for the other. (Eliade 1992, 15-16)

Patanjali's aphorisms, difficult to understand, without being already into yoga, have been interpreted by various Indian commentators to which Eliade alludes, but the practical aspect of the issue has been better revealed by great masters of yoga, like Swami Shivananda Saraswati, today considered as a Saint of India, and in whose ashram Eliade lived in Rishikesh for six months in 1930. In contemporary India, the practical aspect of yoga has been the similar in all the *ashrams* of the

¹⁹ *Patanjali și yoga* (quotes translated from Romanian by M.D.)

great yogic masters. The purpose here is to find out to which stages of yoga Gandhi's main notions of *ahimsa* and *satyagraha* belong.

Shivananda (Sivananda 2010, 47) refers to the eight 'accessories' of yoga, prescribed by the sage Patanjali: *yama* (restraint), *nyama* (religious observances), *asana* (body postures), *pranayama* (the control of breath), *pratyahara* (the retreating of senses), *dharana* (concentration), *dhyana* (meditation), *samadhi* (superconscious state). Swami Nirajananda Saraswati (from Shivananda's yogic lineage) states that: 'Sage Patanjali compiled eight systems or practices of yoga, known as *ashtanga yoga*²⁰. Later, *ashtanga yoga* was renamed *raja yoga*. The word *raja* means ruler, and, normally it is the mind that rules your life. However, when you become a master of the mind and develop total mastery over all mental processes, you become the controller, guide and ruler of your mind and nature. By managing the mind, you can control and guide your entire life.' (Niranjananda 2011, 115)

The gradual de-conditioning of the mind is a process to be learned:

'You have to realize the mind from the beginning. In order to read a book and understand it, you need to first have mastery over the language. You have to learn the ABCD. You have to learn the words, learn how to form sentences, and in due course, when you have acquainted that skill, you are able to read any book and comment on it. Similarly, without basic training and education, you cannot have a peaceful mind. (*ibidem*. 117) The practices of *yama* and *nyama* are like scissors which prune the tree of the mind. This is how *ashtanga yoga* begins. (*idem*: 119) The first four accessories (*yama*, *nyama*, *asana*, *pranayama*) constitute *bahirangayoga*, the practicable, attainable, external yoga for pruning, trimming and fine-tuning the mental behavior. The remaining four, *pratyahara*, *dharana*, *dhyana* and *samadhi* constitute *antarangayoga*, internal yoga, in which the powers, faculties and potential of the mind are cultivated. They are methods by which one is able to cultivate the positive strengths of the mind. Reflecting upon this system and process of *raja yoga*, you will

²⁰ In Sanskrit 'eight' is 'ashta'; in hindi is 'at' (M. D.)

come to an understanding that it is one of the best sequences available to humankind for rediscovering, managing and awakening the strengths and qualities of the mind. *Yama* is the first component of *bahiranga yoga*. The five *yamas* are: *ahimsa*, absence of violence; *satya*, truthfulness; *asteya*, honesty; *apangraha*, non-possessiveness; *brahmacharya*, mental firmness.' (id. 120)

One can notice that, even if Gandhi is known to the Western world by the notions of 'ahimsa' and 'satyagraha', in his ashram life (*The Autobiography of a Yogi* by P. Yogananda is a testimony for this), Gandhi actually applied the 'ABCD' of Patanjali's yoga, namely *the yamas*, i.e. 'the practicable, attainable, external yoga for pruning, trimming and fine-tuning the mental behavior'.

The conclusions that can be drawn from Gandhi's 'experimenting with truth', by applying yoga in politics are interesting: 1) individual behavior and responsibility, indicated by all the *yamas*, is of utmost importance, and every human being must set a highly respected example before relating or communicating with the others; 2) policy and politics should be performed in deeds, not only in words; and if words are used, there must be a harmony between man's mind, words and actions; 3) one should find one's inner strength, that everybody has, and it is only a matter of self-discipline to be truthful to oneself and to the others; 4) yoga, no matter what one's faith or nationality is, can provide one the 'instruments' and the ways for man to evolve as true human being, and man has this possibility even in laic societies. That is the reason why, Gandhi's harmony of thoughts, words and deeds can be regarded as a truthful example of inner growth, which is needed on the path of self-development, both for political leaders and people in general, to which yoga can serve as a theoretical and practical model in contemporary laic society.

9. IS AHIMSA APPLICABLE IN HISTORY? (CONCLUSION):

On the other hand, the answer to the question of our title: 'Is *ahimsa* applicable in history?' cannot be fully positive, as many wise men, full of virtue, who authentically tried to bring peace, truthfulness and equality to the world, were killed (Jesus, Mohamed, Gandhi, Martin

Luther King, etc.); unfortunately, the murders of non-violent, most often defenseless people, whose names are not even remembered are facts that make the history of mankind.

When *ahimsa* is considered as overall peace on the planet, other yogic masters of the world, like Sadhguru²¹, living in the United States, are pessimistic: ‘When World War II ended in 1945 many nations around the world vowed that they would never fight again and never create such a horror that killed over fifty million people. But the reality is there hasn’t been a single day’s break in fighting since 1945. Some battle has been going on somewhere or the other on the planet. This is a clear declaration by human beings that the way we are right now, we are incapable of being peaceful. Whenever conflict flares up in the world today, people talk about peace. We need to understand, peace is not something we have to create. Conflict is our creation.’ (Sadhguru 2013, 1)

Therefore, *ahimsa*, as ‘nonviolence in thought and deed’, as Gandhi puts it, could be attainable in history, but only if a policy of man’s spiritual growth and awareness is established, in education, in the first place, and in culture. That kind of training is not an easy task in a materialistic society oriented on personal career development and competition. Even if it is not easy, maybe we should start thinking again that without spiritual values and man’s inner development, the use of the ‘jungle logic’ instead of inborn human reason, the planet will be nothing more than a ‘jungle’. Therefore, individual or personal development, as defined today, should always be backed up by spiritual values and motivation.

BIBLIOGRAPHY

- Bhikhu, Parekh 1997. *Gandhi: A Very Short Introduction* New York: Oxford University Press Inc
- Culianu, Ioan Petru 2005. *Religia și creșterea puterii*, in: Romanato, G. & al. *Religie și putere*. Iași: Polirom.

²¹ Sadhguru delivered an inspiring speech at the United Nations for a Millenium Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders.

- Chomsky, Noam. 2017. Requiem for the American dream: the principles of concentrated wealth and power. Edited by Peter Hutchinson, Kelly Nyks and Jared P. Scott. New York: Seven Stories Press
- Dr. Gabor Maté - The Myth of "Normal": accessed August 2018.
https://www.youtube.com/watch?v=8_j5mmBa4mw
- Elijade, Mircea 1998. Mituri, vise și mistere. București: Univers Enciclopedic.
- Elijade, Mirča 1986. Joga, besmrtnost i sloboda. Beograd: BIGZ.
- Eliade, Mircea 1992. *Patanjali și yoga*. București: Humanitas.
- Forster, E. M. (1952). *A Passage to India*
- Gandhi, M. K. 1961. *My Philosophy of Life*, edited by Anand T. Hingorani, Bombay: Pearl Publications Private Limited.
- Gandhi, M. K. 2016. *Autobiografija. Priča o mojim eksperimentima sa istinom*. Beograd: Neopress design & print.
- 'Have you got the bottle to try it?' *Beer Yoga*, presented on BBC News. accessed August 2018. <https://www.google.com/search?q=beer+yoga&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b-ab>
- Niranjanananda, Swami Saraswati 2011. A Sequential Method of Transcendence, in: *Mind, Mind Management & Raja Yoga*. Munger, Bihar, India: Yoga Publications Trust.
- Sadhguru, Isha 2013. *Culture of Peace*. Published by: Isha Foundation Isha Institute of Inner-sciences, 951 Isha Lane McMinnville, TN 37110. Accessed August 2018.
www.slideshare.net/BhimUpadhyaya/culture-of-peace-sadhguru
- Saha, Jhumu and Bhumali, A. 2017. A Brief History of Ahimsa with Special Reference to Gandhi. In: International Journal of Scientific Research in Multidisciplinary Studies ISROSET, vol. 3, issue 3, accessed July 2018.
http://isroset.org/pub_paper/IJSRMS/IJSRMS-3-3-1.pdf
- Sivananda, Swami Saraswati 2010. Raja Yoga, Chapter III, Yama, 5th Edition, P.O. Shivanandanagar, Tehri-Garhwal, Uttarakhand, Himalayas, India: "The Divine Life Society"
- Spring, Joel 2007. Pedagogies of Globalization: The Rise of the Educational Security State. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Stanley Wolpert 2001. Gandhi's Passion: The Life and Legacy of Mahatma Gandhi. New York: Oxford University Press, Inc.
- The Bible, King James Version (KJV).
- The European Chart of Human Rights, Accessed July 2018.
https://en.wikipedia.org/wiki/European_Convention_on_Human_Rights
- Yogananda, Paramahansa (copyright 1946, by Paramahansa Yogananda): *Autobiography of a Yogi*, Preface by W. Y. Ewans-Wentz, M.A.,D.

Litt., D. Sc. accessed July. 2018. <https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Autobiography-of-a-Yogi-by-Paramahansa-Yogananda.pdf>

MARIANA DAN

Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet

GANDI, JOGA I PITANJE DUHOVNOG RAZVOJA.
DA LI JE POJAM NENASILJA (*AHIMSA*)
PRIMENLJIV U ISTORIJI?

Sažetak: Danas je reč „duhovnost“ skoro izašla iz upotrebe. Mi se njoj vraćamo u želji da razumemo pojam „duhovni rast“, koji je bio zamenjen sa sintagmom „lični razvoj / „personal development“, izraz vezan za stvaranje karijere. Pitanje „duhovnosti“ je utoliko zanimljivije ukoliko su ljudi svih tradicionalnih društava, uključujući i evropskog do Sekularizacije, znali za „duhovni razvoj“, a to je pretpostavljalo sleđenje određenih životnih normi i vrednosti koje su im omogućavale da se uspešno integrišu u društvo, to jest da budu „na miru“ sa sobom i sa svim ljudima.

U radu bacamo naglasak na Gandijev slučaj, jer je tu pojam „duhovnog razvoja“ izražen u principima nenasilja (*ahimsa*) i istinitoljubivosti (*satyagraha*), kao Gandijevi principi, vidljiv na delu, kao prisutan u istorijskoj praksi. S obzirom da je danas teško da se razume način na koji je Gandhi ne samo razmišljao, već i vodio Indiju, u radu smo izložili, za nas, „egzotične detalje“ vezane za njegov život u ašramu, a i za njegovu inicijaciju u *krija jogu* od strane poznatog jogina Joganande. Pojmovi *ahimsa* i *satyagraha*, koji stoje u temeljima Gandijeve politike, u suštini su pojmovi iz tradicionalne joge, prisutni kod Patandaliya, te opisuju poimanje duhovnosti u indijskoj tradicionalnoj misli, koja se ne svodi na apstraktne teorije, već pretpostavlja značajne psiho-fizičke i mentalne vidove, zasnovane na individualnom iskustvu. Ti pojmovi se moraju razumeti na praktičan način, u vidu *saglasnosti između misli, reči i dela*, što je takođe jogistički princip koji Gandhi promovise i sam nastoji da primeni u svakodnevnoj praksi – a ne kao neku teoriju ili ideologiju. U tom smislu, za jogina „duhovni razvoj“, kome Gandhi teži, sledeći tradiciju svog naroda, jeste sinonim sa onim što bismo mi u Evropi pojмили kao „biti human“ i/ili „biti pošten prema sebi i

drugima“ – međutim, ta „ljudskost“ ne dolazi sama po sebi, već iziskuje praksu, kao edukaciju.

U našem radu, upoređujemo tu vrstu Gandijevog poimanja duhovnosti ukorenjenog u jogi sa sličnim hrišćanskim principima, prisutnim naročito u Isusovoj *Besedi na Gori* u *Jevanđelju po Mateju* (pogl. 5, 6 i 7) koji govore o istinoljubivosti i miru među ljudima i raspravljaju o čovekovom načinu ponašanja ne samo u pogledu postizanja mira u društvu, već i kao čovekov duhovni rast. U teoretskom smislu, Gandijeva i Isusova načela su zapisana i u današnjoj *Povelji ljudskih prava*, ali i u principima ex-Jugoslavije „bratstva i jedinstva“. U osnovi svih tih principa bi trebalo da stoji uzajamno poštovanje i razumevanje među ljudima. Zapadno evropsko hrišćansko društvo, iako inicijalno zasnovano na principima unutarnjeg duhovnog razvoja, u savremenom svetu, zanemaruje sopstvene principe. Sve se druge, proskribovane laičke norme ponašanja, kao one u *Povelji ljudskih prava*, mogu doživeti kao spolja nametnute. Ljubav prema ljudima, istinoljubivost, poštovanje i nenasilje (kao odlike pojma „duhovnog rasta“) obeležja su koja bi čoveka trebalo da okarakterišu kao ljudsko biće – te edukacija u tom smislu jeste veoma značajna i u laičkom svetu. Današnje zanemarivanje pitanja „duhovnog razvoja“, u uslovima u kojima su važne socijalne, profesionalne i ekonomske perspektive kompetitivnosti među ljudima, kao pitanje „ličnog razvoja“ (koji se opisuje u svakom *curriculum-u vitae*), dovodi do nemogućnosti integrisanja velikog broja ljudi u društvo i do poremećaja međuljudske komunikacije.

Kao zaključak, ostaju otvorena dva pitanja o kojima treba svi da razmislimo: 1) kako se može uticati na „duhovni rast“/humanost u okvirima današnje kompetitivne kulture? 2) S obzirom da su i Gandi i Isus (ali i drugi miroljupci: Mohamed i Martin Luter King itd.) bili ubijeni, kao i mnogi nenasilni ljudi, pitamo se da li se princip nenasilja uopšte može primeniti u istoriji?

Ključne reči: Gandi, Joga, hrišćanstvo, duhovni razvoj, *ahimsa*, laičko društvo

Primljeno: 12.9.2019.

Prihvaćeno: 18.12.2019.

PRILOZI

ORHAN JAŠIĆ

OD ZORE DO SUMRAKA

(Evangelos D. Protopapadakis, *From Dawn till Dusk (Bioethical Insights into the Beginning and the End of Life)*, Logos Verlag, Berlin, 2019.)

Danas, možda znatno više negoli prije, vode se mnoge polemike kao i diskusije o brojnim bioetičkim temama. No sama bioetika kao znanstvena disciplina unutar praktičke filozofije jest terminološki novijeg datuma, mada se određene pojave bioetičke naravi detektiraju još u drevno tj. antičko doba kada se tek počela formirati europska kultura i civilizacija. Ipak u posljednjih nekoliko decenija su i te kako primjetni „naučni pravci“ koji pokušavaju „odvojiti“ bioetiku od njene matične postojbine tj. etike, kako bi ju „premjestili“ prvenstveno u polje prirodnih ili društvenih nauka.

S druge pak strane, razmatranje bioetičkih problema

neodvojivo je od filozofske tradicije, budući da se upravo kroz povijesno mišljenje anticipiraju moralno-etički problemi. Na tome tragu, štaviše kantijanski, o bioetičkim problemima je pisao i profesor filozofije sa atinskog Univerziteta dr. Evangelos D. Protopapadakis. Inače profesor Protopapadakis nije nepoznat našem čitateljstvu budući da intenzivno istražuje bioetičke teme dugi niz godina iz filozofskog rakursa, a uredio je i jednu knjigu na srpskome jeziku *Primenjena etika* (Novi Sad, Mediteran Publishing, 2004.). Izuzetno je aktivan i kao izlagač na naučnim konferencijama u regionu. Najnovija knjiga Evangelosa D. Protopapadakisa iz polja bioetike,

koju predstavljamo, nosi znakovit naziv *Od zore do sumraka (bioetički pogledi o početku i kraju života) – From Dawn till Dusk (Bioethical Insights into the Beginning and the End of Life)*. Djelo je strukturirano kroz osam poglavlja. Predgovor za knjigu je napisala Stacy Gallin nakon čega slijedi auktorov *Uvod* a zatim i poglavlja: *Pobačaj i čedomorstvo: filozofska pozadina (Abortion and infanticide: The philosophical background)*, *Odbrana pobačaja, protiv prava na život (Defending abortion against the right to life)*, *CRISPR/Cas 9: obećanja i opasnosti genetičkog inženjeringa (CRISPR/Cas 9: The promises and the perils of genetic engineering)*, *Humano reproduktivno kloniranje i pravo na jedinstveni identitet (Human reproductive cloning and the right to a unique identity)*, *O strahu od smrti: Epikurovo naslijeđe (On the fear of death: Epicurus' legacy)*, *O racionalnom samoubojstvu: stoici i argument 'otvorenih vrata' (On rational suicide: The Stoics and the 'open door' argument)*, *O aktivnoj i pasivnoj eutanaziji (On active and passive euthanasia)*, *O pravu na umiranje (On the right to die)*. Nakon toga slijedi vrlo bogata

bibliografija koju je auktor koristio tijekom iscrpnog razmatranja navedene tematike, dok je na kraju knjige moguće pronaći iscrpan indeks imena i pojmova.

Iz samog naslova knjige, koji je više negoli zanimljiv i izazovan, evidentno je da je riječ o temi ljudskoga bivstvovanja od najranijeg doba do smrti. U fokusu Protopapadakisovog istraživanja je primarno pozicionirano ljudsko biće, s tim da se s vremena na vrijeme u osnovnim crticama osvrće i na neljudska bića tj. životinje. Specifičnost ovoga djela temelji sa na činjenici da auktor kroz historiju filozofije prezentira široki dijapazon različitih bioetičkih problema i ukazuje na njihove etičke konzekvence. Iz toga razloga bi prema auktoru djela bioetika trebala regulirati i čuvati interese te pozicionirati prioriteta etička i pravna načela, čime bi se izvršio moralni utjecaj na konstantni progres ljudske vrste.

Vrijedno je izdvojiti da, pored brojnih navedenih (bio)etičkih problema, Evangelos D. Protopapadakis, osobito razviđa pojam smrti na tragu epikurejske filozofske tradicije. Tom prilikom ističe da je smrt zapravo arhetip i

izvor svih strahova te da je strah od smrti i umiranja jedan od najjačih strahova, a razlozi za pojavu ove vrste straha mogu, kako atenski profesor navodi, biti strah od smrti zbog nezavršenih poslova, potom zbog potomstva, nasljedstva i slično. Na tragu navedene filozofske škole naglašava i da umiranje kao proces može osim tjelesne boli prouzročiti i mentalnu bol ili patnju. Kada je riječ o umiranju i smrti, Protopapadakis je mišljenja da smrt uopće nije zlo, što izražava ponovno na tragu epikurejske škole, te da je o smrti zbog odsustva svakog mogućega

iskustva, za razliku od boli, patnje, i straha od umiranja, teško pisati.

Teme iz naslova su razmatrane hronološkim redom, a auctor bez obzira što mu engleski jezik nije maternji piše veoma prijemčivim i akademskim stilom. Knjigu je izdala 2019. godine renomirana izdavačka kuća *Logos Verlag* iz Berlina, a obuhvaća 253 stranice teksta. Ovim štivom se mogu koristiti prilikom izučavanja bioetičkih problema kako nastavnici jednako tako i studenti filozofskih, religioloških, teoloških, medicinskih, zdravstvenih i farmaceutskih studijskih smjerova.

LETOPIISNE BELEŠKE

Nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu

U Berlinu (Nemačka) prof. dr Damir Smiljanić 28. januara održao je izlaganje pod nazivom „Leibesgestimmtheit. Über das Gesundheitsverständnis der Neuen Phänomenologie“ po pozivu Berlinsko-Brandenburške akademije nauka, na jednodnevnom naučnom simpozijumu *Verständnis(se) von Gesundheit* u organizaciji Interdisciplinarne radne grupe „Zukunft der Medizin: Gesundheit für alle“ (BBAW).

Dana 31. januara prof. dr Una Popović učestvovala je u otvaranju izložbe „Filozofi crtaju: jezik crteža i vizuelno mišljenje“ u Arhivu Vojvodine u Novom Sadu. Projektom je, u saradnji s prof. Popović, rukovodio prof. dr Miloš Vujanović (Akademija umetnosti u Novom Sadu). U sklopu istog projekta u Muzeju savremene umetnosti Vojvodine u Novom Sadu 7. februara održana je tribina na kojoj su, uz ostale učesnike projekta, govorili prof. dr Una Popović i doc. dr Goran Rujević. Sama izložba ponovo je realizovana i otvorena 13. oktobra na Fakultetu likovnih umetnosti u Beogradu.

U Novom Sadu je 8. februara u gimnaziji „Svetozar Marković“ održano XXIII takmičenje u besedništvu za učenike srednjih škola. Članovi žirija manifestacije bili su prof. dr Una Popović i doc. dr Goran Rujević.

Tokom meseca maja, prof. dr Una Popović je kao gostujući profesor na Univerzitetu u Portu (Portugal) održala onlajn predavanje „Byzantine Aesthetics and Icons“. Predavanje je održano u okviru kursa master studija „Philosophy of Art“.

Tokom avgusta započet je niz filozofskih predavanja u organizaciji Omladinskog kulturnog centra OKCe (koordinator programa: Vuk Trnavac) u Novom Sadu. Doc. dr Stanko Vlaški 12. avgusta održao je predavanje „Savremena (ne)potreba za religijom iz filozofskih perspektiva“, dok je 19. avgusta izlagao na temu „Hegel i religijska (ne)potreba“. Prof. dr Damir Smiljanić 26. avgusta održao je predavanje pod nazivom „Transhumanizam – pogled na svet između scijentizma i

naučne fantastike“. Doc. dr Goran Rujević 2. septembra održao je predavanje na temu „Znati i umeti: o praktičnoj vrednosti fantastike“.

Izlaganjem pod nazivom „Trumanov sindrom ili Kako znamo da nas (ne) snimaju“, prof. dr Damir Smiljanić učestvovao je na Interdisciplinarnoj naučnoj konferenciji *Filozofija medija: Mediji i ludilo*. Konferencija je održana od 3. do 5. septembra u Beogradu u organizaciji Estetičkog društva Srbije, NVO „Mladi grašak“, za umetnost, kulturu, medije i društvena pitanja i Fakulteta savremenih umetnosti u Beogradu.

U organizaciji Centra za empirijska istraživanja religije, u Beogradu je 7. i 8. septembra održana konferencija sa međunarodnim učešćem *Mesto ponosa i stida u religiji, filozofiji i umetnosti*. Asist. msr Tanja Todorović održala je onlajn izlaganje na temu „Fenomen stida između slike o sebi i pogleda drugog“.

U Omladinskom kreativnom centru OKCe u Novom Sadu, prof. dr Una Popović 9. septembra održala je predavanje pod nazivom „Filozofija i jezik umetnosti“.

U Sremskim Karlovcima 14. septembra održan je 28. godišnji skup Srpskog filozofskog društva. Tema ovogodišnje konferencije bila je „Problem predviđanja u filozofiji i nauci“. Odsek za filozofiju predstavljali su prof. dr Una Popović i doc. dr Goran Rujević, koji su održali izlaganje pod naslovom „Hajdeger o mišljenju iz budućeg: pojam miga“.

U Omladinskom kreativnom centru OKCe u Novom Sadu, asist. msr Tanja Todorović 23. septembra održala je predavanje na temu „Dehumanizacija umetnosti u avangardi“.

Na međunarodnoj konferenciji *Čemu još obrazovanje? Emancipacija i/ili obrazovanje: putevi i raspuća*, koja se od 2. do 5. oktobra održavala na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu, prof. dr Una Popović održala je izlaganje „Learning from Arts: Dance as Emancipation of the Body“. U okviru konferencije organizovana je panel diskusija na temu „Estetika i mediji, svet varijacija i simulacije ili posrednik u novim formama obrazovanja“ u kojoj je učestvovala asist. msr Tanja Todorović (s Vanjom Novaković i Lukom Janešom).

Na naučnom skupu Estetičkog društva Srbije, čija je tema ove godine bila „Slika i reč“, prof. dr Una Popović održala je uvodno predavanje pod nazivom „Jezik crteža i vizuelno mišljenje: magija u ateljeu“. Asist. msr Miloš Miladinov izlagao je na temu „Hajdeger i Kle: problem slike“. Kao prateći program skupa održana je tribina „Filozofi crtaju: jezik crteža i vizuelno mišljenje“. Konferencija je održana od 8. do 10. oktobra u Zavodu za proučavanje kulturnog razvitka u Beogradu.

Na drugoj konferenciji omladinske sekcije Estetičkog društva Srbije sa temom „Čemu estetika?“, koja je održana 17. oktobra u Novom Sadu u KS Svilara, prof. dr Una Popović održala je predavanje „Estetika između filozofije i umetnosti“. Asist. msr Miloš Miladinov učestvovao je s referatom „Hajdegerov odnos prema pesništvu: problemi i perspektive“.

Dana 22. oktobra prof. dr Damir Smiljanić održao je izlaganje po pozivu Srpske akademije nauka i umetnosti pod nazivom „Formalno saznanje i sadržinski doživljaj. Distinkcija epistemičkih formi u logičkom pozitivizmu“ na naučnom skupu *Filozofija i nauka* u organizaciji SANU i Odeljenja za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.

U Omladinskom kreativnom centru OKCe u Novom Sadu, doc. dr Nikola Tatalović 30. oktobra održao je predavanje pod naslovom „Rođenje slikarstva iz duha odsustva“.

U organizaciji Instituta za dunavsku regiju i centralnu Evropu (IDM) i Dunavskog univerziteta u Kremsu (Austrija), 11. novembra održana je onlajn konferencija *Danube Conference: Post-Corona in the Danube Region. Utopia or Dystopia – The Common European Future*. Prof. dr Dragan Prole održao je izlaganje na temu „Mental Tsunami: Being Afraid of the Invisible?“.

Tokom druge polovine novembra i početkom decembra prof. dr Una Popović i doc. dr Goran Rujević, sa doc. dr Tadeušom Čičerskim, u okviru CEEPUS programa mobilnosti nastavnog osoblja elektronskim putem održali su zajednički kurs (joint course) „The Origins of Contemporary Philosophy of Language“ za studente Instituta za filozofiju Univerziteta u Varšavi (Poljska).

Na međunarodnoj konferenciji *The Poetics of Phenomenology*, koja je održana na Univerzitetu u Tübingenu (Eberhard Karls Universität Tübingen, Nemačka), asist. msr Tanja Todorović 3. decembra održala je

izlaganje „Phantasy as an Escape from Reality – Phenomenological Approach to Avant-garde Movement“.

Na decembarskoj konferenciji „Uzvišeno u umetnostima“, koja je u organizaciji Estetičkog društva Srbije održana na Filozofskom fakultetu u Beogradu, prof. dr Una Popović izlagala je na temu „Problem uzvišenog i avangardna umetnost“.

AUTHORS

MARIANA DAN (1955) is a full professor of Romanian Language, Literature and Culture at the Faculty of Philology in Belgrade. She has been researching and approaching identity issues from the perspective of the dichotomy *myth-reality*, applicable to both minority and majority social groups. Born in Bucharest, Romania, where she graduated at the Faculty of Philology, where she also studied Hindi, she is the author of many studies, essays and critical approaches focusing on *Weltanschauung* (view of the world). She is the author of 16 books, many articles and reviews in Serbian, English and Romanian. Selective bibliography: *Elijade – obrasci mita i stvarnosti danas* (Eliade – Patterns of Myth and Reality today), *Fantastika u rumunskoj književnosti* (Fantastic in Romanian Literature), *Construcția și deconstrucția canonului identitar* (The Construction and Deconstruction of the Identity Canon).

MINA ĐIKANOVIĆ (1984) is an Assistant Professor of Ethics and Philosophy of Right at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. Her fields of research are Ethics, Philosophy of Right and Philosophy of Economics. She wrote and published numerous scientific articles.

ORAZIO MARIA GNERRE (1993) graduated in political science to the Catholic University of the Sacred Heart of Milan. He deals with the history of political thought and political philosophy. He wrote several essays, including “Before the world was. At the roots of twentieth-century decisionism” and “Dialogue on conflict” (two-handed with Prof. Gianfranco La Grassa).

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ (1964) is a Full Professor of Ancient Greek Philosophy and Bioethics at the Faculty of Philosophy (University of Novi Sad). He is the author of the books *Aristotle and Presocratics* (2004), *Hellenic Concept of Justice* (2010), *Presocratic Understanding of Justice* (2013), *Philosophical Triptych* (2014), *Dike and Dikaiosyne* (2015), *Early Greek Philosophy* (2017) and *Stagirites* (2018). He wrote and published about 140 articles and reviews in different science and philosophy journals in Bosnia and Herzegovina, Croatia, Germany, Hellenic Republic, Hungary, Montenegro, North Macedonia, Romania, Russian Federation, Serbia, Turkey and USA.

ANDELA H. KAUR (1972) is Assistant Professor of Rehabilitation and Human Services at the University of North Dakota, USA. She studies political economy of disability, labor history of disabled people, professionalism and oppression, ethics of rehabilitation, and disability bioethics. She is currently working on her first book on the labor history of vocational rehabilitation in the United States.

JOVANA KOSTIĆ (1991) is a Doctoral Candidate in Philosophy and a Teaching Assistant for the Logic courses at the Faculty of Philosophy, University of Belgrade.

KATARINA MAKSIMOVIĆ (1991) is a doctoral candidate in Philosophy and works as a research and teaching assistant at the Faculty of Philosophy (University of Belgrade). She has written papers on intuitionistic logic, philosophy of mathematics and deduction in the psychology of reasoning.

EMILIANO METTINI (1976) Master of philosophy, PhD in pedagogical sciences, is Head of Department of Humanities of International School of Medicine of Russian National Research Medical University “Pirogov” (Moscow, Russian Federation). He is the author of more than 85 scientific papers and as well as monograph *A. S. Makarenko: Italian capriccio on different themes* (2015).

UNA POPOVIĆ (1984) is an Associate Professor of Logic, Medieval and Modern Philosophy (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad). She is the author of the books *Language and Being*, *Fundamental Ontology of Language* and *Truth of Sensibility*. *Baumgarten and the Problem of the Foundations of Aesthetics*. She wrote and published numerous scientific articles.

GORAN RUJEVIĆ (1988) is an Assistant Professor of Philosophy of Science and Logic at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He is the author of numerous scientific articles.

BOJAN SRETOVIĆ (1977) attends PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

MIHAJLO STAMENKOVIĆ (1983) received his MA Degree in Philosophy at the University of Novi Sad. Currently, he attends MA

studies (study program *Language, Literature, Culture*) and the PhD studies (study program *Language, Literature, Culture*, module *Language*) at the Faculty of Philology, University of Belgrade. He is the author of several scientific articles.

KRISTINA TODOROVIĆ (1995) attends PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

STANKO VLAŠKI (1987) is an Assistant Professor of Classical German Idealism and Philosophy of Religion at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He is the author of numerous scientific articles.

MILAN VUKADINOVIĆ (1989), Research Trainee, attends PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

UPUTSTVO AUTORIMA

OPŠTE NAPOMENE

U časopisu za filozofiju *Arhe* objavljuju se isključivo neobjavljeni tekstovi. Tom osnovnom uslovu podležu radovi koji se recenziraju, kao i radovi koji se ne recenziraju. Recenzirani članci prihvataju se za objavljivanje na osnovu dve pozitivne recenzije. Recenzenti ostaju anonimni za javnost i autore.

Recenzirani tekstovi razvrstavaju se u sledeće kategorije:

- *originalni naučni rad* (rad u kome se iznose prethodno neobjavljeni rezultati sopstvenih istraživanja naučnim metodom);
- *pregledni rad* (rad koji sadrži originalan, detaljan i kritički prikaz istraživačkog problema ili područja u kome je autor ostvario određeni doprinos, vidljiv na osnovu autocitata);
- *kratko ili prethodno saopštenje* (originalni naučni rad punog formata, ali manjeg obima ili preliminarnog karaktera);
- *naučna kritika, odnosno polemika* (rasprava na određenu naučnu temu zasnovana isključivo na naučnoj argumentaciji).

Časopis objavljuje i nekategorizovane radove, odnosno prikaze i recenzije filozofski relevantnih izdanja objavljenih u poslednje dve godine u zemlji i inostranstvu, kao i prevode i izveštaje o filozofskom životu.

Radove objavljene u *Arheu* autori mogu objaviti u drugim publikacijama uz odgovarajuću napomenu da je tekst prvi put objavljen u *Arheu*. Dostavljanjem teksta uredništvu autori daju časopisu pravo prvog objavljivanja rada u štampanom i elektronskom obliku.

OPREMA I SLANJE RUKOPISA

Poželjni obim tekstova:

- *originalni naučni rad* – od 30 do 50 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);
- *pregledni rad* – od 20 do 40 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *kratko ili prethodno saopštenje* – od 10 do 20 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);
- *naučna kritika, odnosno polemika* – od 10 do 15 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);
- *prikazi, recenzije i ostali nekategorizovani radovi* – od 6 do 8 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote).

Oprema rukopisa podrazumeva sledeće elemente:

- ime i prezime autora,
- naziv i adresu matične institucije autora,
- e-mail adresu autora,
- pun naslov (i podnaslov) članka,
- sažetak članka na srpskom (od 100 do 250 reči) i engleskom jeziku (sažetak na engleskom jeziku može se dati u proširenom obliku, ali ne može iznositi više od 1/10 dužine članka),
- ključne reči (ne više od 10),
- listu referenci (literaturu).

Tekstovi se pišu fontom **Times new roman**, veličina slova **12**, prored **1,5, justify** poravnanje.

Članci se dostavljaju poštom (jedan odštampan primerak uz priložen CD) na adresu:

Časopis za filozofiju *Arhe*

Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2

ili kao attachment na e-mail adresu:

casopis.arhe@gmail.com

Uredništvo ne vraća primljene rukopise.

NAČIN CITIRANJA I FORMAT ISPISA REFERENCI

Preporučeni način pozivanja na izvore u okviru članka je putem fusnota, i to na sledeći način:

- za knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, *Naslov dela*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., str. 35.);

-
- za tekst iz knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov knjige*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Hajdeger, M., „Ničeove reči `Bog je mrtav`“ u *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., str. 166.);
 - za članak iz zbornika: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov zbornika* (priredio Ime i prezime), Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ u *Rani Hajdeger* (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd, 1979., str. 150.);
 - za literaturu u elektronskom obliku: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“, pun URL i datum (npr. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga, 15.6.2010.)

U drugom i narednim navođenjima istog dela izostavljaju se izdavač, mesto i godina (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 40.), dok pri uzastopnom citiranju istog dela u fusnoti treba da stoji oznaka *isto* ili *Ibid.* i broj strane.

Literatura se navodi nakon članka, a pre rezimea na stranom jeziku. Format ispisa referenci isti je kao i kod citiranja, samo bez broja stranice. Reference se navode abecednim redosledom, prema prezimenima autora, i to prvo štampane, a potom elektronske. Reference se ne prevode na jezik rada, već se navode u izvornom obliku.

GUIDELINES FOR AUTHORS

ARHE Journal for philosophy publishes strictly (previously) unpublished papers. This ground rule stands for both peer reviewed articles and book reviews, translations and other. Peer reviewed articles are accepted for publishing based on two positive anonymous reviews.

Desirable length of articles:

- *Original scientific work* – 30.000 to 50.000 characters with spaces, including footnotes;
- *Overview article* – 20.000 to 40.000 characters with spaces, including footnotes;
- *Preliminary communication* – 10.000 to 20.000 characters with spaces, including footnotes;
- *Scientific polemic* – 10.000 to 15.000 characters with spaces, including footnotes;
- *Book reviews, translations and other* – 6.000 to 8.000 characters with spaces, including footnotes.

Elements of the Manuscript:

- Name and surname of the author (and co-authors),
- Name and address of institution in which the author (co-author) works,
- E-mail address of the author (and co-authors),
- Full title (and subtitle) of the article,
- Summary in the language in which the article is written (100-250 words) and English language (which can be more extensive, but must not surpass 1/10 of the article's length),
- Keywords (not more than 10)
- Reference list (literature).

Texts should be written using the **Times New Roman** font, font size **12**, line spacing **1,5** and text alignment – **justify**.

Articles should be submitted by post (one printed copy with CD) to:

Časopis za filozofiju *Arhe*
Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2
21000 Novi Sad, Serbia

or as an e-mail attachment in Microsoft Word (or similar) to:

casopis.arhe@gmail.com

We do not send back submitted articles.

References:

Recommended citation style within the article is “with footnotes”, as following:

- for books: Surname of the author, Name initial of the author, *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., p. 35.);

- for book chapters: Surname of the author, Name initial of the author, “Chapter title” in *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Hajdeger, M., „Ničeove reči ‘Bog je mrtav’“ in *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., p. 166.);

- for proceedings: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article” in *Title of the Collection* (ed. Name and Surname), Publisher, Place and Year, page number (e.g. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ in *Rani Hajdeger* (priređili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd 1979., p. 150.);

- for electronic sources: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article”, full URL and date (e.g. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga, 15.6.2010.).

In the second and all following quotations of the same work, the publisher, place and year are excluded (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, p. 40), while in consecutive quotations of the same reference, a footnote should only consist of ‘Ibid.’ and the number of cited page.

List of references (i.e. Literature, Bibliography) should come after the text and before the English summary. Arranging style of the references is the same as in footnotes, only without number of cited page. References are listed in alphabetical order, by surnames of authors, paperback sources first, followed by electronic editions. References should not be translated into the language of the article.

TEMATI ČASOPISA *ARHE* / ISSUES OF *ARCHE*
JOURNAL

- ARHE 01/2004: KANTOVA FILOZOFIJA /
KANT'S PHILOSOPHY
- ARHE 02/2004: ARISTOTELOVA FILOZOFIJA /
ARISTOTEL'S PHILOSOPHY
- ARHE 03/2005: KJERKEGOROVA FILOZOFIJA /
KIERKEGAARD'S PHILOSOPHY
- ARHE 04/2005: FENOMENOLOGIJA / PHENOMENOLOGY
- ARHE 05-06/2006: HEGEL /
HEGEL
- ARHE 07/2007: MARKS I MARKSIZAM /
MARX AND MARXISM
- ARHE 08/2007: HAJDEGEROVA FILOZOFIJA /
HEIDEGGER'S PHILOSOPHY
- ARHE 09/2008: HERMENEUTIKA /
HERMENEUTICS
- ARHE 10/2008: POLITIČKA FILOZOFIJA /
POLITICAL PHILOSOPHY
- ARHE 11/2009: VITGENŠTAJNOVA FILOZOFIJA /
WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY
- ARHE 12/2009: BIOETIKA / BIOETHICS
- ARHE 13/2010: PLATONOVA FILOZOFIJA /
PLATO'S PHILOSOPHY
- ARHE 14/2010: FILOZOFIJA ISTORIJE /
PHILOSOPHY OF HISTORY
- ARHE 15/2011: NIČEOVA FILOZOFIJA /
NIETZSCHE'S PHILOSOPHY

- ARHE 16/2011: FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA /
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
- ARHE 17/2012: DEKARTOVA FILOZOFIJA /
DESCARTES' PHILOSOPHY
- ARHE 18/2012: FILOZOFIJA RELIGIJE /
PHILOSOPHY OF RELIGION
- ARHE 19/2013: SPINOZINA FILOZOFIJA /
SPINOZA'S PHILOSOPHY
- ARHE 20/2013: FILOZOFIJA TEHNIKE /
PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY
- ARHE 21/2014: SOKRATOVA FILOZOFIJA /
SOCRATES' PHILOSOPHY
- ARHE 22/2014: FILOZOFIJA KULTURE /
PHILOSOPHY OF CULTURE
- ARHE 23/2015: LAJBNIKOVA FILOZOFIJA /
LEIBNIZ'S PHILOSOPHY
- ARHE 24/2015: FILOZOFIJA JEZIKA /
PHILOSOPHY OF LANGUAGE
- ARHE 25/2016: FIHTEOVA FILOZOFIJA /
FICHTE'S PHILOSOPHY
- ARHE 26/2016: FILOZOFIJA UMETNOSTI /
PHILOSOPHY OF ART
- ARHE 27/2017: ŠELINGOVA FILOZOFIJA /
SCHELLING'S PHILOSOPHY
- ARHE 28/2017: FILOZOFIJA PRAVA /
PHILOSOPHY OF RIGHT
- ARHE 29/2018: AVGUSTINOVA FILOZOFIJA /
AUGUSTINE'S PHILOSOPHY
- ARHE 30/2018: ESTETIKA /
AESTHETICS

- ARHE 31/2019: FILOZOFIJA TOME AKVINSKOG /
PHILOSOPHY OF THOMAS AQUINAS
- ARHE 32/2019: ETIKA / ETHICS
- ARHE 33/2020: MARKSISTI XX VEKA / 20th-CENTURY
MARXISTS

UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET NOVI SAD
21000 Novi Sad
Dr Zorana Đinđića 2
www.ff.uns.ac.rs

Štampa
Sajnos
Novi Sad

Tiraž
200

URL
<http://arhe.ff.uns.ac.rs>

CIP - Каталогизacija u publikaciji
Библиотека Матице Српске

10/14(05)

ARHE – časopis za filozofiju / glavni i odgovorni
urednik Željko Kaluđerović. – God. 1, No. 1 (2004) –
Novi Sad : Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju,
2004 – . – 23 cm

Dva puta godišnje
ISSN 1820-0958 (štampano izdanje)
ISSN 2560-5593 (e-izdanje)

COBISS.SR-ID 194388487
