

UNIVERZITET U BEOGRADU
FAKULTET POLITIČKIH NAUKA

Bojan M. Vranić

**ZNAČAJ LOGIČKOG POZITIVIZMA ZA
RAZVOJ POLITIČKE FILOZOFIJE**

doktorska disertacija

Beograd, 2014.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF POLITICAL SCIENCES

Bojan M. Vranić

**THE SIGNIFICANCE OF LOGICAL
POSITIVISM FOR DEVELOPMENT OF
POLITICAL PHILOSOPHY**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2014.

Mentor:

dr Ilija Vujačić, redovni profesor
Univerzitet u Beogradu – Fakultet političkih nauka

Članovi komisije za odbranu disertacije:

dr Nenad Kecmanović, redovni profesor u penziji
Univerzitet u Beogradu – Fakultet političkih nauka

dr Đorđe Pavićević, vanredni profesor
Univerzitet u Beogradu – Fakultet političkih nauka

Datum odbrane disertacije:

ZNAČAJ LOGIČKOG POZITIVIZMA ZA RAZVOJ POLITIČKE FILOZOFIJE

Sažetak

Tokom pedesetih godina 20. veka, smatralo se da je politička filozofija na samrti. Uzrok takvom stanju discipline relevantna literatura pronalazi u filozofiji logičkog pozitivizma. Posebno se ističe potreba logičkih pozitivista da pomoću načela proverljivosti/opovrgljivosti pokažu da su svi metafizički iskazi besmisleni, iz čega sledi i besmislenost iskaza političke filozofije. Cilj disertacije je da ispita opravdanost te teze. Kandidat polazi od pretpostavke da koreni krize političke filozofije sežu dalje od tridesetih godina 20. veka, kada je filozofija logičkog pozitivizma bila u usponu. Korene treba tražiti u periodu „Borbe oko metoda“ na prelazu iz 19. u 20. vek. Politički filozofi tog vremena pokušali su da konstituišu jedinstvenu disciplinu socijalne filozofije, koja bi transcendirala domete političke filozofije, ali i pozitivizma koji je dominirao u društvenim naukama, posebno u sociologiji. Ti pokušaji blokirali su kako razvoj političke filozofije, tako i pozitivizma. Logički pozitivizam nastao je kao potreba da se klasični pozitivizam očisti od metafizičkih naslaga socijalne filozofije. Politički filozofi su očistili svoje teorije od ostataka metafizike tek pedesetih godina 20. Veka. Istorijska docnja učinila je da se „teza o smrti“ danas posmatra kao nešto što je bilo autentično za stanje političke filozofije kao discipline. Kandidat želi da pokaže da tezu o „smrti političke filozofije“ treba čitati kao tezu o „smrti socijalne filozofije.“ To je kontekst u kome će se ispitivati značaj logičkog pozitivizma za razvoj političke filozofije. Uz pomoć pojmovne analize, u disertaciji će se ispitivati koje kriterijume moraju da zadovolje hipoteze političkih filozofa da bi bile smislene. Drugim rečima, disertacija će pokušati da nađe odgovor na pitanje šta je sintaksna forma političke filozofije u kojoj su njene hipoteze smislene. Za razliku od nauke, gde logički pozitivisti vide „iskaz“ kao dominantnu sintaksnu formu, kandidat će istražiti zašto je ona neodgovarajuća za političku filozofiju. Na tragu imperativnog načina u etici, u disertaciji će se pokazati da je „pitanje“ odgovarajuća sintaksna forma političke filozofije. Zapitanost omogućuje političkom filozofu da razume različite političke ciljeve ljudi i da ih pojmovno oblikuje, što predstavlja otklon od monističkog principa socijalne filozofije, i pomeranje ka

vrednosnom pluralizmu i humanizmu. Konačno, disertacija će pokazati da su politički filozofi preuzeli neke elemente strukture objašnjenja iz filozofije logičkog pozitivizma, modifikujući ih u pravcu humanističkog pristupa istraživanju.

Ključne reči

Logički pozitivizam, analitička politička filozofija, socijalna filozofija, struktura objašnjenja, vrednosni relativizam, vrednosni pluralizam, humanizam.

Naučna oblast: Političke nauke.

Uža naučna oblast: Politička teorija, politička istorija i metodologija političkih nauka.

UDK: 321.01 165.731 165/168

THE SIGNIFICANCE OF LOGICAL POSITIVISM FOR DEVELOPMENT OF POLITICAL PHILOSOPHY

Summary

In the 1950s it was believed that political philosophy was declining. Relevant literature suggests that the cause for such state of affairs in this discipline lies in the philosophy of logical positivism. What is emphasized is the need of logical positivists to demonstrate that all metaphysical propositions are meaningless, from which it follows that the propositions of political philosophy are meaningless as well. The aim of this dissertation is to examine the justification of such claims. The author presupposes that the roots of political philosophy crisis reach further than the 1930s, when the philosophy of logical positivism was thriving. The roots lie in the period of Methodenstreit at the turn of the 20th century. Political philosophers of this period tried to constitute a unified discipline of social philosophy, which would transcend the reaches both of political philosophy and positivism which dominated in social sciences, especially in sociology. Those attempts blocked the development of political philosophy, and also positivism. Logical positivism sprang from the need to eliminate the metaphysical residues of social philosophy, to create pure positivism. Only in the 1950s did political philosophers eliminate the residues of metaphysics from their theory. This historical tardiness resulted in the fact that the “thesis on the death of political philosophy” is now seen as something authentic for the condition of the discipline of political philosophy. The author wants to demonstrate that the thesis on the death of political philosophy should be read as “the thesis on the death of social philosophy.” This is the context in which this dissertation explores the significance of logical positivism for the development of political philosophy. Relying on conceptual analysis, it examines the criteria that the hypotheses of political philosophers need to meet in order to be considered meaningful. In other words, the dissertation is an attempt to answer the question what syntactic form of political philosophy makes its hypotheses meaningful. In contrast to science, where logical positivists see the “proposition” as the dominant syntactic form, the author will explore why this form is not suitable for

political philosophy. Through analysis of imperative speech in ethics, the dissertation will demonstrate that the “question” is the suitable syntactic form for political philosophy. Asking a question enables the political philosopher to understand various political ends of people and conceptually frame them, in which way one departs from the monistic principle of social philosophy, and shifts towards value pluralism and humanism. Finally, the dissertation will demonstrate that political philosophers took some elements of the explication structure from the philosophy of logical positivism, modifying them in the direction of a humanist research approach.

Key words

Logical positivism, analytical political philosophy, social philosophy, explication structure, value relativism, value pluralism, humanism.

Research field: Political Science

Research sub-field: Political Theory, Political History and Methodology of Political Sciences.

UDC: 321.01 165.731 165/168

Sadržaj

UVOD – Logički pozitivizam i „smrt političke filozofije“	1
<i>Struktura disertacije</i>	11
KRIZA POZITIVIZMA I KORENI KRIZE POLITIČKE FILOZOFIJE	14
<i>Socijalna filozofija kao vrhunac idealizma</i>	17
<i>Vrednost i stvarnost</i>	24
<i>Kriza klasičnog pozitivizma</i>	37
LOGIČKI POZITIVIZAM I OSNOVE SAVREMENIH OBJAŠNJENJA U POLITIČKOJ FILOZOFIJI	45
<i>Da li postoji politika Bečkog kruga?</i>	47
<i>Kriterijumi smislenosti</i>	53
<i>Granice kriterijuma smislenosti</i>	64
<i>Pojmovna analiza i struktura objašnjenja</i>	70
VREDNOSNI RELATIVIZAM I REŠAVANJE SPOROVA	79
<i>Pozitivizam kao praktička etika: strategija fizikalizma za rešavanje moralnih sporova</i>	80
<i>Teorija rešavanja moralnih neslaganja: nekauzalna strategija</i>	93
<i>Zašto emotivizam ne može biti valjan osnov za moralno suđenje?</i>	106
ŠTA JE ZNAČENJE „SMRTI POLITIČKE FILOZOFIJE“?	110
<i>Beda „borbe metoda“</i>	112
<i>Smrt političke filozofije kao smrt tradicije</i>	128
<i>Smrt političke filozofije: umerena interpretacija</i>	142
<i>Zašto su pojmovi političke filozofije prazni?</i>	146
<i>Smrt socijalne filozofije</i>	157
ŠTA JE OBJEKT POLITIČKE FILOZOFIJE?	162
<i>Zašto rešenje nije u proceduralnom pristupu?</i>	164
<i>Da li je pojam objekt političke filozofije? Argument iz suštinske spornosti</i>	185
LOGIČKI POZITIVIZAM I ANALITIČKI PRISTUP POLITIČKOJ FILOZOFIJI	198
<i>Značenje političkih pojmova</i>	200
<i>Različite recepcije značaja logičkog pozitivizma za razvoj političke filozofije</i>	209
<i>Berlinov signal: prevazilaženje besmislenosti političke filozofije</i>	214
<i>Da li je humanizam smisao političke filozofije?</i>	221
ZAKLJUČNA RAZMATRANJA.....	237
LITERATURA.....	245

UVOD – Logički pozitivizam i „smrt političke filozofije“

Politička filozofija, kao i svaka druga disciplina koja na sistematičan način pokušava da razume i objasni prirodne i humane aktivnosti, razvija se kroz transgeneracijsko prenošenje akumuliranog znanja. Mnoge discipline, međutim, vremenom iscrpe mogućnosti za proširivanje znanja o svom predmetu. Većina danas dostupnih udžbenika o savremenoj političkoj filozofiji uči generacije studenata da se politička filozofija našla u sličnoj neprijatnoj situaciji sredinom 20. veka, kao i da nekoliko decenija pre i posle tog perioda nije bilo nijednog akademskog rada koji bi pokrenuo širu raspravu o važnim problemima iz domena političkog delanja. I pored toga, primetan je nedostatak literature koja bi za svoj predmet uzela samo taj period. Drugim rečima, istoričari ideja se, uglavnom, slažu da su pedesete godine 20. veka prelomne za izgradnju savremene političke filozofije, kao posledice rađanja svesti o stagnaciji u razvoju discipline. Međutim, danas ne postoji adekvatno objašnjenje zašto su neki od istaknutih autora tog doba smatrali da je politička filozofija na svom zalasku.

Pregled relevantne literature, koja je nastala tokom perioda u kome se smatralo da je politička filozofija na svom zalasku, svedoči o svojevrsnom pluralizmu objašnjenja. Prvo, teza o smrti političke filozofije upućuje na sklonost ka odbacivanju normativne tradicije, kao posledica uspona empirijskih istraživanja (Straus 1959; Voegelin 1952; Fon Beyme 1974; Volin 2007). Za tu školu misli, politička filozofija je odumirala usled svojevrsne parazitirajuće bolesti koja se razvijala još od nastanka prosvetiteljskog projekta o svođenju svog ljudskog znanja na ono koje priliči prirodnim naukama (Vincent 2004, 92). S druge strane, autori koji stvaraju u anglosaksonskoj tradiciji, posebno u Sjedinjenim Američkim Državama (Brecht 1947; Easton 1951; Cobban 1953), smatrali su da je nakon Drugog svetskog rata dominacija pravnog pozitivizma i vrednosnog relativizma dovela do opadanja interesovanja za normativna pitanja političke filozofije. I jedni i drugi, međutim, označavaju logičke pozitiviste kao glavne krivce za odbacivanje normativne dimenzije političke filozofije, i to kao

posledicu šireg epistemološkog projekta odbacivanja metafizičkih rečenica kao doslovno besmislenih.

Savremeni istoričari ideja obično se oslanjaju na te izvore, kada objašnjavaju stanje u političkoj filozofiji sredinom 20. veka. Da je logički pozitivizam odgovoran za smrt političke filozofije uzima se kao manje ili više eksplicitna pozicija u svim dostupnim objašnjenjima. Rejmond Plant (Plant), u svojoj uticajnoj knjizi *Suvremena politička misao*, zastupa tezu da je logički pozitivizam „prodirao do same srži spoznajnog statusa političke filozofije i pružao je, činilo se, vrlo uvjerljive razloge za viđenje političke teorije kao beznadno subjektivne i kao pseudo predmeta“ (2005, 5). Plant smatra da, iako se logički pozitivisti nisu bavili političkom filozofijom, njihov projekat čišćenja naučnog jezika od besmislenih tvrdnji je doveo do toga da se problemi političke filozofije smatraju, ako ne besmislenim, bar praznim. Plant se poziva na poznati Ejerov (Ayer) stav da iskazi moralnih disciplina nisu ništa više od „emotivnih ejakulacija“, i da se moraju odvojiti od prave nauke (2005, 8). Konačno, smislen govor je onaj čiji iskazi sadrže u sebi imena koja referiraju na objekte i što, prema Plantu, ima ozbiljne posledice po samu epistemičku konstituciju političke filozofije:

„Imena izravno upućuju na svijet jer se imena odnose na predmete i predmeti su njihovo značenje (...). U skladu s time, ako se značenjske upotrebe jezika naposljetku moraju vrtjeti oko činjenice da se imena, osnovne jedinice značenja, odnose izravno na predmete, onda to ima očite posljedice na razmišljanja o moralu i politici. Ako se iskazi sadržani u normativnim političkim spisima ne mogu raščlaniti na ovakav način, onda ti iskazi nemaju značenja“ (Ibid, 9).

U preglednom članku o normativnoj političkoj filozofiji u nedavno objavljenom kompendiumu o teorijama i metodama političke nauke, slično viđenje deli i Stiven Bakler (Buckler 2005). Uspon logičkog pozitivizma, posebno Ejerovog fenomenalizma, doveo je do opšteg mišljenja da je tradicionalni predmet političke filozofije – „o najboljem životu ili najboljem političkom poretku“ – prazna spekulacija koja se temelji na pogrešnom shvatanju „što se može smatrati pravom ili objektivnom spoznajom“ (Ibid., 166-7). Bakler ide dalje od toga i navodi da je političku filozofiju dodatno pokopala činjenica da su britanski autori tokom pedesetih godina 20. veka težili svodenju normativnih pitanja na probleme običnog jezika (Buckler 2005, 169).

Pored ovakvih objašnjenja stanja u političkoj filozofiji, postoje i ona koja su nešto umerenija, i koja ne uzimaju logički pozitivizam za neposrednog krivca. Teza o smrti političke filozofije, prema Vinsentu (Vincent 2004), mora se šire sagledati, i to kroz uvoz drugih uticaja, poput dominacije filozofije običnog jezika, emotivističkog stanovišta u etici, teze o kraju ideologija itd. Precizniji opis problema može se naći u knjizi *The Tragedy of Political Science*, Dejvida Ričija (Ricci). Prema tom autoru, politička filozofija je zapala u krizu jer nije mogla uspešno da se transformiše u „pravu“ nauku (Ricci 1984, 144). Takvom stanju je posebno doprineo uspon bihevioralnih istraživanja. Međutim, intrigantnost Ričijeve teze leži u povezivanju vrednosnog relativizma sa tezom o smrti političke filozofije. Neuspeh transformacije u pravu nauku leži u nesvodivo vrednosim svojstvima pojmova političke filozofije. Riči se na ovom mestu poziva na Arnolda Brehta (Brecht) i Alfreda Kobana (Cobban), čiji su tekstovi pokazali da uvođenje vrednosno neutralnog naučnog metoda u područje koje tradicionalno pripada političkim filozofima, dodatno produbljuje vrednosni relativizam (Ibid., 145).

Naravno, to ne isključuje odgovornost logičkih pozitivista za smrt političke filozofije. Razlog zbog kojeg ta teza opstaje među većinom istoričara ideja leži u tumačenju istog izvora, odnosno čuvenog uvoda Pitera Lasleta (Laslett) u prvu seriju *Philosophy, Politics, and Society* (Vincent 2004, 91). Vinsent navodi da je teza o smrti političke filozofije sporna, posebno kada se uzme u obzir koliko dugo je njen leš ležao neotkriven:

„Kada je Laslet tokom pedesetih primetio da niko više ne stvara političku filozofiju kao Bosanke ili Laski, treba imati na umu da je prvi umro 1928. god., a drugi 1950. Stoga, Laslet je mogao jedino da tvrdi da je politička filozofija bila mrtva najviše deceniju. Ipak, kasnije u *Companion to Contemporary Political Philosophy* (1993), jedan od urednika, Filip Petit, komentarisao je da 'od kraja [XIX] veka do 1950-ih, politička filozofija je prestala da bude oblast u kojoj se bilo šta istražuje...' Takvo viđenje pozicionira smrt od 1870-ih do 1950-ih. [...] Taj opšti pravac mišljenja je delom odražen u vrlo nejasnoj ideji o 'povratku velike teorije' tokom 1970-ih“ (Ibid., 93).

Ne samo što je sporno zašto se politička filozofija našla u takvom stanju, već je sporno i koliko dugo je ono trajalo. Ukoliko se napravi poređenje sa srpskom

literaturom o tom problemu, može se naći još radikalnije viđenje. U poznatoj studiji o *Istoriji političke filozofije*, koja je prvi put objavljena 1966. godine, Mihailo Đurić je izneo tezu da se politička filozofija našla u krizi početkom 19. veka (2010, 10). Đurić takvo stanje podvodi pod opšte promene u filozofiji koja je nakon Hegelove smrti „zapala u krizu i ubrzo sama potpala pod uticaj nauke“ (Ibid.). Politička filozofija, posebno nakon širenja uticaja Kontove i Marksove misli, transformisala se u sociologiju (Ibid., 10). Slično mišljenje deli i Dragoljub Mićunović, koji tvrdi da se tradicionalna politička misao podelila na socijalnu filozofiju i sociologiju, naročito pod uticajem prosvetiteljstva 18. veka (Mićunović 1971, 90-91). Nešto umereniji stav u odnosu na prethodna dva izneo je Ljubomir Tadić u tekstu iz 1963. godine, i to da se politička filozofija našla u krizi usled rastućeg uticaja pozitivizma i realizma u socijalnim istraživanjima (Tadić 1971, 184). To će reći da kriza započinje tek u drugoj polovini 19. veka, u periodu koji se često opisuje kao „borba metoda“ (*Methodenstreit*).¹ Konačno, u nedavno objavljenom kapitalnom delu *Politička teorija*, Vojislav Stanovčić izneo je tezu da se stagnacija u političkoj filozofiji desila onda kada je došlo do „njene naglašene obojenosti političkom ideologijom ili empirijskim podacima koji obično ne daju osnova da se zaključi kako bi nešto trebalo menjati“ (2008, 609). Iako, ne kaže tačno kada se u istoriji desio takav slučaj, čini se da je za Stanovčića smrt političke filozofija bila ograničena na period kulminacije Hladnog rata, dakle, tokom pedesetih i šezdesetih godina 20. veka.

Postavlja se pitanje, kakva je bila politička filozofija, ili šta je ostalo od nje, u vreme kada je potvrđeno njeno odumiranje? Autori (od kojih su neki hroničari tog vremena) poput Barija (Barry 1991) i Milera (Miller 1990), obično smatraju da se radi o nezanimljivom, dosadnom periodu, u kome su se vodile beskrajne rasprave o značenju pojmova. Pojedini autori, poput Pareka (Parekh 1996), zastupaju nešto blaži stav da su u zapadnom svetu postojala ostrva političkih filozofa oko kojih su se okupljali ne tako brojni sledbenici. Jedno od tih ostrva naseljavao je Leo Štraus (Strauss), zatim Isaija Berlin (Berlin), Hana Arent (Arendt), Majkl Oukšot (Oakeshott), Frankfurtska škola itd (Ibid., 505). Kada je u pitanju istočni deo sveta, Parek smatra da je tu interesovanje za političku filozofiju bilo na još nižem nivou, posebno zbog Marksovog stava da je

¹ Detaljniju analizu stavova Ljubomira Tadića o krizi političke filozofije dao sam u tekstu u okviru nedavno objavljenog zbornika *Politika: nauka i profesija* (Vranić 2013b)

filozofija „intelektualno onanisanje“ (Ibid., 504) Pored toga, ni empirijska politička teorija nije mnogo bolje prolazila u socijalizmu, što je deo Lenjinovog nasleđa iz dela *Materijalizam i empirokriticizam*. Dakle, ako je politička filozofija odavala znake života, to je bilo primetno na Zapadu, dok ono što je i dalje živelo na obe hemisfere bila je istorija političkih ideja (Ibid., 506).

Na prvi pogled, čini se da svako ko želi da ospori takvo objašnjenje o stanju političke filozofije sredinom 20. veka suočava se sa tvrdavom. Savremena literatura nudi malo, ili nimalo, prostora za drugačija tumačenja. I pored takvog stanja, smatram da objašnjenja koja su nam danas dostupna o ovom važnom periodu nisu valjana, kako iz formalnih, tako i sa stanovišta istorijskih činjenica. Pre svega, čini mi se da je teško održiva teza da je logički pozitivizam odgovoran za smrt političke filozofije, ako se filozofi i logičari ovog pravca nisu bavili problemima politike. Moja sumnja se može empirijski proveriti: dovoljno je pogledati spisak bibliografije logičkih pozitivista, među kojima se ne može naći nijedno delo o političkoj filozofiji (iako se mogu naći dela o sociologiji, psihologiji i ekonomiji). Dalje, i površna analiza sadržaja programa Bečkog kruga („Naučni pogled na svet“), pokazala bi potpuno odsustvo intelektualnog interesovanja za političku filozofiju. Konačno, logički pozitivizam je bio najmanje deceniju mrtav (Ayer 1959; Sesardić 1977; Berčić 2002) pre prve javno iznesene tvrdnje o smrti političke filozofije, i uzročna veza između njih je sumnjive prirode.

Često se logički pozitivisti prave strašilima, kako bi se njihove hipoteze uklopile u objašnjenja o smrti političke filozofije. Dobar primer je i Plantov argument (2002, 8-9) da su, prema logičkim pozitivistima, rečenice političke filozofije doslovno besmislene, jer formativne reči političke filozofije (poput „pravedno“) nisu imena i ne referiraju na objekte. Kao takav, argument nije valjan u formalnom smislu, a sama Plantova analogija se pokazuje kao neumesna. Opšte je mesto da su, prema teoriji značenja logičkih pozitivista, rečenice osnovni nivo tumačenja. Krajnje uprošćeno, može se reći da je rečenica ta koja mora da referira na objekat da bi bila smisljena. Čak i da se to svede na teoriju imena, kao što to čini Plant, i dalje ne bi sledilo da su rečenice političke filozofije besmislene. Reči koje Pant navodi („dobro“, „pravedno“) nisu imena, već (moralni) predikati. Rečenica, „Barak Obama je pravedan“, iako ne bi bila

smisljena u naučnom istraživanju (što će reći proverljiva/opovrgljiva), daleko je od toga da je besmislena.

Dalje, stanje političke filozofije tokom pedesetih godina 20. veka nije tako crno kako se obično predstavlja. Ukoliko se Lasletov tekst pročita dalje od druge strane, videće se da ovaj autor ni pod kojim uslovima ne smatra logičke pozitiviste krivcima za stanje u političkoj filozofiji. Naprotiv, Lasletova tvrdnja je da su logički pozitivisti pomogli političkim filozofima da jasno odrede domete svojih teorija (Laslett 1956, x; xiii). Pored toga, Laslet izražava i određeni optimizam kada je u pitanju budućnost političke filozofije: „U prethodnim godinama, naši filozofi su davali znake da se spremaju da ponovo preuzmu odgovornost za političke debate. Na tim malim naznakama neki bi želeli da zasnuju očekivanja o preporodu tradicionalne političke filozofije“ (Ibid. x). Sve to govori o često površnom tumačenju značajnih tekstova ovog perioda. Drugo, verujem da je teza o tome da je period pedesetih godina nezanimljiv, dosadan i prepun beskonačnih rasprava o pojmovima, deo predrasuda, čak mita o „povratku velike teorije.“ Tezu obično čine dva argumenta: period je siromašan i neinspirativan; nema značajnih knjiga iz političke filozofije. Prvi argument je zasnovan na stavu Brajana Berija (Barry 1991) iz teksta „Strange death of political theory”, u kojem on iznosi svoje sećanje kako mu je bilo dosadno da tokom studija na Oksfordu sluša predavanja o političkim pojmovima, i da njegov intelektualni uspon počinje tek kada dolazi u kontakt sa autorima iz Sjedinjenih Država. Pored toga što je neobično da se autor koji teži empirijski potkovanom pristupu u političkoj filozofiji poziva na subjektivne stavove, smatram da je njegov argument u najboljem slučaju sporan. To je sećanje na raspoloženje iz mladosti jednog od značajnih političkih filozofa našeg doba i ništa više. Drugo, osim toga što tvrdnja da nije bilo značajnih dela iz političke filozofije nije tačna (kao primer može se navesti: Isaija Berlin, „Dva shvatanja slobode“), ne može se uzeti ni kao relevantna. Intelektualna moda tog vremena je bila takva da su se tekstovi iz domena političke filozofije objavljivali u časopisima ili u separatima sa konferencija. To što nije bilo specijalizovanih časopisa za političku filozofiju govori samo da tokom pedesetih godina 20. veka, disciplina nije dosegla stepen profesionalizacije drugih društvenih nauka, ali nije ni dva milenijuma pre toga, pa je teško da bi to bio argument kojim se diskredituje Platonova *Država* illi Hobsov *Levijatan*.

Da bi se izbegle nejasnoće, verujem da je neophodno da na početku preciziram upotrebu termina „politička filozofija“. Smatram da bi za jasno definisanje političke filozofije kao discipline bila potrebna posebna disertacija, u kojoj bi moja tema mogla imati samo skromni udeo u par pasusa. Ipak, verujem da je minimalna operacionalizacija termina moguća, posebno u određivanju domena kome disciplina pripada. Već sam rekao da se tokom pedesetih godina 20. veka politička filozofija smatrala granom moralne filozofije. Predlažem da to bude početno (ili nulto) ograničenje u daljem radu na disertaciji. To znači da ću probleme politike posmatrati kao one koje politički filozofi vezuju ili podvode pod moralne teorije ili za čije pojmove vezuju moralne predikate. Posledica toga je, između ostalog, da upotreba pojmova političke filozofije povlači za sobom poseban tip rečenica koje odgovaraju moralnom, a ne naučnom jeziku. Termin socijalna filozofija, koji će biti značajno zastupljen, pozajmio sam od anglosaksonskih autora koji pod tim terminom nazivaju doba razvoja političke filozofije u periodu s kraja 19. do sredine 20. veka. Smena političke filozofije socijalnom, ali i povratni proces, zauzeće važan deo rada koji sledi. Konačno, u radu koji sledi neću praviti razliku između termina „politička filozofija“ i „politička teorija.“ Iako sam siguran da takve razlike ima, do danas nisam uspeo da je dokučim, niti da čujem neki uverljivi argument na osnovu kojeg bi trebalo da je uvažavam.

Istraživanje koje je preda mnom treba da opravda tvrdnju da dostupna objašnjenja o nastanku više teza o smrti političke filozofije ne pružaju valjane razloge na osnovu kojih bi se moglo zaključiti da je logički pozitivizam doveo do takvog stanja discipline. Umesto toga, tvrdim da je politička filozofija *qua* socijalna filozofija, zapala u duboku krizu usled unutrašnjih protivrečnosti, na kojima je zasnovana. Pre donošenja bilo kakvog suda potrebno je odgovoriti na dva pitanja koja lebde nad značajnim tekstovima o ovom periodu: 1) Kakav je značaj logičkog pozitivizma za razvoj političke filozofije u šestoj deceniji 20. veka? 2) Na koji istorijski period se odnosila teza o smrti političke filozofije?

Prvo pitanje je potrebno precizirati, posebno kada se uzme u obzir činjenica da se logički pozitivisti nisu bavili političkom filozofijom. Ono što istoričara političkih ideja treba da zanima bi bio domen kriterijuma smislenosti na osnovu kojeg logički pozitivisti odbacuju teorije kao besmislene, odnosno, koje uslove mora da ispuni jedna

teorija da bi bila smisljena? Drugo, među autorima koji stvaraju tokom 20. veka postoji konsenzus da je politička filozofija grana moralne filozofije. Budući da su logički pozitivisti imali koliko-toliko razvijeno (iako ne koherentno) etičko učenje, verujem da je to pravi put istraživanja značaja tog pravca za političku filozofiju. Očekivanje mi je da će ispitivanje ovih koraka pokazati da logički pozitivizam nema negativne posledice po političku filozofiju, a istraživanje u celini treba da pokaže i da li se može govoriti o značaju za razvoj discipline.

Drugo pitanje odnosi se na ispitivanja značenja sintagme „smrt političke filozofije.“ Pretpostavka od koje polazim jeste da se teza o smrti političke filozofije odnosi na period s kraja 19. pa do sredine 20. veka. Takva periodizacija se poklapa sa dominacijom socijalne filozofije kao koncepcije političke filozofije. Ukoliko bi se moja pretpostavka pokazala valjanom, to bi u značajnoj meri promenilo tumačenje teze o smrti političke filozofije, odnosno, pokazalo bi da se radilo o prestanku akademskog interesovanja za jedan pravac istraživanja (socijalna filozofija) a ne normative tradicije. Pored toga, pokazalo bi se da je kriza političke filozofije nastala usled unutrašnjih protivrečnosti socijalne filozofije, a manje pod uticajem razvoja političke nauke i empirijskih istraživanja.

Da li je politička filozofija tokom pedesetih godina 20. veka ostavila značajan trag u istoriji ideja je pitanje na koje ću odgovor potražiti kroz istraživanje analitičkog pristupa u političkoj filozofiji koji nastaje u istom periodu u Velikoj Britaniji. Kao opšti okvir, poslužiću se Milerovim i Degerovim (Miller&Dager 200, 446-49) određenjem analitičkog pristupa u političkoj filozofiji iznetim u *Kembridžovoj istoriji političke misli XX veka*. Prema ovim autorima analitički pristup karakteriše antimetafizičnost, pojmovna analiza, normativni ciljevi, vrednosni pluralizam, kao i uvažavanje javnog dobra i principa građanstva. Okvir kao takav je preširok i zahteva značajno brušenje, posebno jer se u njega mogu uklopiti manje više svi savremeni mislioci sem, možda, postmodernista. Važnije od toga je da se najčešće smatra da je logički pozitivizam najviše doprineo stvaranju takvog pristupa, ali i da ovaj pravac nije doprineo razvoju discipline. Stoga, smatram da je prikladno da se upravo na primeru analitičke političke filozofije ispita značaj logičkog pozitivizma za političku filozofiju.

Struktura disertacije

Radi lakšeg čitanja disertacije, ali i ličnog ubeđenja u potrebu da objašnjenja i zaključke ne treba kriti do samog kraja rada, izložiću u kraćim crtama strukturu disertacije po poglavljima. Generalna strategija koje ću se držati do kraja disertacije, jeste da prvo odgovorim na istraživačko pitanje koje se tiče kontekstualnih okolnosti i istorijskog perioda na koji se odnosila teza o smrti političke filozofije, da bih u završnim poglavljima mogao da utvrdim kakav značaj je imao logički pozitivizam za razvoj političke filozofije. Takva strategija trebalo bi da pruži objašnjenje u funkciji opravdanja kontinuiteta razvoja političke filozofije. Spreman sam da prihvatim rizik da će, na pojedinim mestima, insistiranje na ideji da se disciplina u kontinuitetu razvijala izgledati pomalo usiljeno.

Prvi deo biće posvećen konstituisanju i problemima socijalne filozofije kao discipline. Već sam naveo da ću sintagmu „socijalna filozofija“ koristiti po uzoru na anglosaksonske autore. Verujem da je na ovom mestu korisno upozoriti na dvosmislenost te sintagme, na koju je ukazao Džon Serl (Searle) u svojoj najnovijoj knjizi. Serl navodi da se na socijalnu filozofiju može gledati kao na novo ime za staru disciplinu političke filozofije, koja se pretežno bavi istorijom ideja (Searle 2011, 5). Drugo shvatanje socijalne filozofije je značajno šire i vezuje se za razvoj društvenih disciplina, kao nauka i njihovoj vezi sa prirodnim naukama (Ibid.). Moje shvatanje socijalne filozofije ide linijom drugog određenja. S tim u vezi, poglavlje ću otvoriti problemom sa kojim su se suočili filozofi s kraja 19. veka, kada su pokušali da socijalnu filozofiju konstituišu kao disciplinu koja transcendirira i ukida protivrečnosti između filozofije i nauke. Problem vodi u apsurd, čija je struktura slična onoj koju su konvencionalisti koristili da bi odbacili mogućnost krucijalnog eksperimenta. Takva protivrečnost je dovela do krize u političkoj filozofiji, koja se prelila i na sociologiju kao empirijsku disciplinu, posebno u radovima Emila Dirckema i Maksa Vebera. Pokazaću da je ta kriza u korenu težnje logičkih pozitivista za eliminacijom metafizike iz naučnih istraživanja.

Drugo poglavlje posvetiću logičkom pozitivizmu, sa posebnim osvrtom na segmente filozofije članova tzv. *Bečkog kruga*. Poglavlje ću otvoriti objašnjenjem društvenih okolnosti u Srednjoj Evropi nakon Prvog svetskog rata. Na osnovu toga

pokušaću da odgovorim na pitanje: „Kakva bi bila politička filozofija logičkih pozitivista?“ Pokazaću da bi logički pozitivisti bili levičarski orijentisani filozofi, koji bi na politiku gledali kao praktičku disciplinu, koja uvažava pluralizam ciljeva u društvu. Ostatak poglavlja biće posvećen načinu na koji su logički pozitivisti eliminisali metafiziku. Budući da ovo nije disertacija iz filozofije, baviću se samo opštim mestima, poput načela proverljivosti/opovrgljivosti, a koja će mi biti važna da utvrdim šta bi bili kriterijumi smislenosti za bilo koju disciplinu, pa i političku filozofiju. Na kraju poglavlja, skiciraću strukturu objašnjenja/opravljanja koja bi mogla da se izvede čitanjem Karnapovih (Carnap), Nojratovih (Neurath), Vajsmanovih (Waissman) i Rajhenbahovih (Reichenbach) radova. Značaj tog modela biće i deo odgovora na pitanje o značaju logičkog pozitivizma za razvoj političke filozofije.

U narednom delu ću pokušati da odredim kakve su moralne teorije proizišle iz radova logičkih pozitivista, a koje su mogle da posluže za odumiranje ili razvoj političke filozofije. Dva etička učenja će biti u fokusu ovog poglavlja. Prvo je naturalizam koji zastupa Moris Šlik (Schlich), a drugo emotivizam koji je zastupljen kod Ejera i Čarlsa Stivenzona (Stevenson). Često se tvrdi da obe etičke pozicije impliciraju vrednosni relativizam, koji je doveo do derogiranja normativne tradicije u političkoj filozofiji. Moj cilj će biti da, u tom delu, jasno razdvojim Šlikov relativizam od onog koji se sreće kod Ejera i Stivenzona, kako bih postavio hipotezu da logički pozitivisti nisu relativisti već pluralisti. Takvo razdvajanje relativističkih pristupa poslužiće kao osnov za naredno poglavlje.

Četvrti deo je okosnica disertacije. Iako je donekle neobično da se „misterija smrti“ političke filozofije reši na sredini rada, ja ću se držati takve strategije. Cilj mi je da pokažem zbog čega logički pozitivisti nisu odgovorni (makar ne neposredno) za stanje u političkoj filozofiji sredinom 20. veka. U ovom poglavlju, ispitaću argumente za tezu o smrti političke filozofije, kroz analizu radova Popera (Popper), Štrausa, Kelzena (Kelsen), Veldona (Weldon), Lasleta, kao i umerenih teoretičara, koji su se zalagali za saradnju nauke i političke filozofije (umesto svođenja ili oštrog razlikovanja). Veliki deo poglavlja biće posvećen analizi Veldonove knjige *The Vocabulary of Politics*, koja važi za školski primer upliva logičkog pozitivizma i moralnog relativizma u političku filozofiju. Pokazaću da Veldonova knjiga ne pripada

korpusu onoga što bi se moglo podvesti pod pozitivističku političku teoriju ili filozofiju. Konačno, pokazaću da sredina 20. veka predstavlja vreme u kome su politički filozofi „čistili“ disciplinu od naslaga klasičnog idealizma. To se posebno vidi kroz tendenciju da se reinterpreтира Millov (Mill) emirizam u odnosu na interpretaciju s kraja 19. veka. Stoga, tezu o smrti političke filozofije treba shvatiti kao onu o prestanku akademskih ambicija za konstituisanje socijalne filozofije kakvu sam je odredio u prvom poglavlju.

Poslednja dva poglavlja treba da odgovore na prvo centralno istraživačko pitanje ove disertacije, i o značaju logičkog pozitivizma za razvoj političke filozofije. Peto poglavlje, predstavlja ponovni povratak na određivanje graničnih etičkih učenja relevantnih za razvoj političke filozofije tokom pedesetih godina 20. veka. Tu ću se baviti moralnim teorijama za koje verujem da su nastale pod uticajem logičkih pozitivista. Pre svega mislim na „univerzalni preskriptivizam“ R. M. Hare (Hare). Posebno ću ispitati da li imperativni način može da bude modus govora za političkog filozofa. Pokazaću da imperativni način nije dovoljan za sintaksu političke filozofije, jer vodi u politički paternalizam i povratak na socijalnu filozofiju. Drugim rečima, sintaksa bez semantike rezultira praznom teorijom. Stoga, drugi deo poglavlja vezan je za semantiku političke filozofije. Analizom argumenta o suštinski spornim pojmovima (V.B. Gali (Gallie)), pokazaću da su *politički pojmovi* nosioci značenja na koje se politički filozofi mogu osloniti.

U poslednjem delu baviću se analizom analitičke političke filozofije koja je stvarana tokom pedesetih godina 20. veka u Velikoj Britaniji. Prvi deo nastavlja se na problem sintakse političke filozofije. Analizom teksta G.C. Filda (Field), pokušaću da ispitam da li je „pitanje“ sintaksna forma na koju politički filozof može da se osloni? U drugom delu poglavlja analiziraću radove Isaije Berlina. Prvi cilj mi je da pokažem da se Berlinova struktura opravdanja u velikoj meri poklapa sa strukturom objašnjenja/opravljanja koja se sreće kod logičkih pozitivista. Drugo, analiziraću Berlinove tekstove koji su vezani za problem determinizma i pluralizma. Kroz tu analizu pokazaću kako je Berlin artikulisao pluralizam koji se nazirao u radovima logičkih pozitivista, ali i šta politički filozof ne treba da prihvati iz njihove filozofije. Konačno, Berlinov pluralizam daje odgovor na pitanje o značenju političkih pojmova. Pokazaću da se to značenje generiše u okviru humanizma.

U zaključnom razmatranju izneću sud o značaju logičkog pozitivizma za razvoj političke filozofije. Ukratko, sud se može sažeti u tvrdnju o dvostrukom značaju. Prvi se ogleda u stavljanju metodoloških i epistemičkih sredstava u ruke političkih filozofa sa kojima se mogla „očistiti“ disciplina od naslaga klasičnog idealizma. Poseban značaj od tih sredstava je u svrgavanju monističkih pristupa u političkoj filozofiji i povratak na vrednosni pluralizam i humanizam. Drugo, politički filozofi su preuzeli osnovne stavove logičkih pozitivista prema naučnom istraživanju, uz neke modifikacije koje su jedno takvo istraživanje učinile koherentnim sa prirodom političkih pojmova. To preuzimanje odvijalo se na tri koloseka. Prvo, disertacija će pokazati kako se razvijala upotreba pojmovne (logičke) analize u političkoj filozofiji. Drugo, osnova strukture objašnjenja, koju su razradili logički pozitivisti, uz specifična prilagođavanja prirodi predmeta, je inherentna političkoj filozofiji. Konačno, kultura javne rasprave o istraživačkim hipotezama, koju su negovali logički pozitivisti, dovela je do potrebe da se politička filozofija profesionalizuje kao disciplina.

„Možda će jednog dana fizičari naći odgovore na sva fizikalna pitanja ali, nisu sva pitanja te vrste. Zakoni koje su pronašli ili će tek pronaći, u jednom metaforičkom smislu glagola, vladaju svime što se dogodi, ali ne upravljaju svačim što se desi. (...) Ima dovoljno prostora da izrazimo našu pamet ili glupost i da iznesemo mišljenje i načinimo odabir. Iako se ništa ne deštava što je nepravilno, mnogo toga se desi što je iznenađujuće, genijalno ili blesavo.“

*(Glibert Ryle, *The Concept of Mind*, 63-64)*

KRIZA POZITIVIZMA I KORENI KRIZE POLITIČKE FILOZOFIJE

Kraj 19. veka obeležen je tendencijom ka evoluciji političke filozofije, u disciplinu koja se obično naziva *socijalna filozofija*. Disciplina je trebala da objedini dostupna znanja o društvu, i to empirijska znanja nove psihologije i sociologije kao društvene nauke u nastajanju, ali i normativna znanja političke filozofije. Socijalna filozofija nije bila zamišljena kao teorijska ni kao naučna disciplina, već je transcendirala oba kraka saznanja. Posledica tako shvaćene konstitucije jeste izrazito metafizička pozicija njenih objekta istraživanja. Entiteti poput društva, države, nacije, suvereniteta, pa i pojmovi poput slobode, demokratije, jednakosti, dobili su time status realnih stanja stvari, kojima se mogu pripisivati svojstva kao da se radi o empirijskim objektima. Analogije su pronalazene u organizmu, volji, motivaciji. Drugim rečima, svi entiteti i pojmovi političke filozofije nisu više posmatrani teorijski i normativno, već kao da se radi o supračinjenicama ili metaobjektima. Radi se o poziciji koja umnogome korespondira sa sistemima klasičnog idealizma. U okvirima političke filozofije, takva pozicija pokazala se neodrživom, što je na kraju dovelo do teze o smrti discipline. Najčešći razlog koji se navodi za takvo stanje je empirijske prirode: od kraja 19. veka, pa sve do sredine 20. veka, socijalni filozofi nisu napisali nijedno delo koje bi pokrenulo širu akademsku raspravu. U prvom poglavlju disertacije, želim da pokažem zašto je socijalna filozofija bila generator krize u domenu normativnog istraživanja politike.

Istoričari političkih ideja obično smatraju da kriza ima korene u raspravama filozofa idealizma i pozitivizma s kraja 19. veka, koja se još naziva i *Methodenstreit* (Boucher&Vincent 2000; Vincent 2004; Brdar 2008). Verujem da se rasprava može posmatrati i u okvirima šire debate o statusu ideje o jedinstvenoj nauci, koja svoje korene ima u Kontovom pozitivističkom programu, a verovatno i u prosvetiteljskim idejama *les philosophes*. Početkom 20. veka, debata je zapala u ćorsokak, i to oko pitanja da li nauka i filozofija mogu postojati kao dve autonomne sazajne grane, ili se filozofija može reformisati i uklopiti u okvire (prirodne) nauke. Često se navodi da je rezultat rasprave zaključak o jazu između naučnih i vrednosnih istraživanja (Ayer 1990; Von Beyme 1996; Rajhenbah 1964). Politički filozofi su uglavnom tvrdili da jaz ne

postoji, već da su naučna i vrednosna istraživanja komplementarna (Straus 1959; Vincent 2004; Voegelin 1952). Iz perspektive socijalne filozofije, paralelno postojanje različitih tipova istraživanja nije deo problema, već rešenje. Idealizam, koji je dominirao političkom filozofijom sve do sredine 20. veka, počiva na ontološkoj pretpostavci o stepenovanoj stvarnosti (Boucher&Vincent 2000), odnosno da entiteti poput društva, države, nacije, itd., ne samo što su „stvarni“, već predstavljaju za stepenicu višu stvarnost u odnosu na čoveka. Drugim rečima, ideja socijalne filozofije je bila da će se oprečnost *filozofskog i naučnog znanja* prevazići, ukoliko se pitanje znanja zameni pitanjem *postojanja*. Takva metafizička pozicija pokazala se neodrživom, ne toliko usled ontološkog stepenovanja, koliko usled protivrečnosti onoga na čemu stepenovanje počiva.²

Teza koju iznosim, nije nova u istoriji ideja. Stepenovanje stvarnosti obično se vezuje za Platonovu filozofiju. U dijalogu *Teetet*, Platon prirodu saznanja određuje razlikujući pravo znanje od mnjenja, dok istovremeno znanje stečeno pomoću čula poistovećuje sa mnjenjskim (Deretić 2009, 122). Platon ne negira da su opažaji forma „znanja“, ali takođe postavlja i „pitanje koja to sposobnost uređuje i integriše mnoštvo čulnih utisaka u nama i istovremeno omogućava da sagledamo svojstva... poput sličnosti i nesličnosti, istosti i različitosti, bića“ (Ibid., 123). Takva pozicija svoju najzreliju formu dobija u *Državi*, posebno u mitu o pećini. U šestoj knjizi *Države*, Platon oštro deli sazajne moći na znanje i verovanje (Ibid., 124). Znanje je na višem nivou, jer su „sva mnjenja koja se ne temelje na znanju bez vrednosti“ (Platon 1983, 506c). Potom, u Sedmoj knjizi, koristeći alegoriju o pećini, Platon daje teoriju saznanja, koja se zasniva na stupnjevima koji se kreću od mnjenja ka pravom znanju. To će reći da svako opažanje mora proći kroz svojevrsnu rešetku kategorija pravog saznanja, čime se uklapa u celinu koja je na višem stepenu izvesnosti od pojedinačnih činjenica. Nije teško uočiti izvesne sličnosti između Platonove i filozofije idealizma s kraja 19. veka. Međutim,

² Hipoteza se može uklopiti i u širi istorijski kontekst. U *Istoriji političke filozofije*, Mihailo Đurić tvrdi da je politička filozofija zapala u krizu sa slomom idealističkih sistema, pre svega hegelijanskog (2010, 10). Međutim, relevantna literatura pokazuje upravo suprotno. Dok su se idealistički sistemi mrvili pod rastućom empirijskom psihologijom Franca Brentana i analitičkom filozofijom Fregea, Rasela i Vajtheda, dotle je u istom periodu (kraj 19. i početak 20. veka) u političkoj filozofiji „cvetao“ idealizam. Posebno su prednjačili britanski politički filozofi koji su na temeljima idealizma hteli da interpretiraju Milov empirizam. Stoga, politička filozofija se našla u svojevrsnom „istorijskom kašnjenju“ u odnosu na ostatak filozofije, što je kao posledicu imalo da se pravi slom idealističkih sistema (u obliku smrti socijalne filozofije) desio tek pedesetih godina 20. veka.

smatram da se socijalna filozofija po jednoj važnoj osobini razlikuje od tradicionalnih idealističkih koncepcija saznanja. To je pretenzija ka izgradnji teorija koje kolektivnim ili opštim terminima pripisuju svojstva (npr. postojanje ili motivaciju), koja je moguće pripisati samo singularnim terminima, čime se navodno otkriva njihova „prava priroda“ nasuprot čisto deskriptivne, empirijske prirode.

Socijalni filozofi pronalaze uzor za takvu vrstu teorije u prirodnim naukama.³ Konstrukcija, međutim, počiva na ozbiljnoj grešci, koju ću postepeno pokazivati u ovom i sledećem poglavlju. Shema bi mogla biti sledeća. Pretpostavimo da je objektu istraživanja moguće pristupiti normativnim opravdanjem i empirijskim objašnjenjem. Socijalna filozofija teži pronalaženju zajedničkog u obe mogućnosti, što se formalno izražava njihovom konjunkcijom:

(1) Istraživanje je takvo da je empirijsko i normativno;

Pošto se radi o dve *različite*, odnosno nesamerljive forme istraživanja, svaka od njih se može odrediti negacijom druge. Odnosno:

(2) Istraživanje je normativno ako i samo ako nije empirijsko;

Iz ovoga sledi da se (1) može zapisati kao:

(3) Istraživanje je normativno i nije normativno.

Dakle, socijalna filozofija počiva na apsurdu.

Socijalni filozofi s kraja 19. i početka 20. veka nisu mnogo značaja pridavali različitim prirodama empirijskog i normativnog istraživanja. Naprotiv, dominiralo je mišljenje da je problemima društva poželjno pristupati iz različitih metodoloških uglova, budući da uvek postoje civilizacijske i kulturne vrednosti društva koje transcendiraju političke institucije date epohe (Bosanquet 2001, 41). Bogatstvo pristupa diktiralo je potrebu za njihovim jedinstvom, što je činilo načela idealizma validnim.

³ Neke prirodne opšte termine, poput „vode“, je legitimno tretirati kao singularne, onda kada se podrazumeva da postoji njihova konkretna (ili materijalna) instancijacija (Serl 1990, 22). Cilj socijalnih filozofa bio je da, po analogiji, „naučno“ objašnjavaju opšte termine, poput „države“, „nacije“, „društva“, itd. Razlike u odnosu na „vodu“ su da se kod navedenih termina ne podrazumeva da mogu biti instancirani. U društvenim naukama, pa i u političkoj filozofiji, legitimnost takve vrste instancijacije ostaje tek da se dokaže istraživanjem.

Idealizam je bio do te mere dominantan na kraju 19. veka da je takvo stanje uzrokovalo peripetiju unutar pozitivističke epistemologije, kada je Dirkem implicitno, a Veber eksplicitno priznao da se istraživanja društva i politike mogu odvijati paralelnim putevima, odnosno istraživanjem činjenica i vrednosti. Samim tim, socijalna filozofija je ostala slepa za sopstvenu bolest, koja je bila toliko akutna da je dovela i do krize empirijskih istraživanja. Otuda, logički pozitivizam je reakcija na krizu unutar pozitivizma, a ne želja za spasom ili osporavanjem socijalne filozofije. Takva pretpostavka je suprotna ustaljenom mišljenju da je logički pozitivizam akademski pokret čiji je primarni cilj vezan za obesmišljavanje iskaza *celokupne* političke filozofije.

Pokušaću da objasnim tvrdnje koje sam izneo o problemu socijalne filozofije. Prvi redovi biće posvećeni doktrini britanske socijalne filozofije, koju smatram reprezentativnim normativnim pristupom s kraja 19. veka. Potom ću raspraviti o reakciji sociologa na teze socijalnih filozofa. Budući da mi je interesovanje vezano za status i sudbinu političke filozofije tog vremena, koncentrisaću se na debatu koja je najviše okupirala filozofe i sociologe: priroda i funkcije države. Pokazaću kako je rasprava između teoretičara dve discipline prenesena na nivo rasprave o ideji jedinstvene nauke. Tu epistemološku shizofreniju ću pokušati da objasnim kroz analizu promena u saznajnim načelima pozitivizma kod Dirkema i Vebera. Vrhunac rasprave nalazim u sociologiji Maksa Vebera, koga smatram najznačajnijim sociologom koji je prihvatio ideju socijalne filozofije. Sa Veberom, načela pozitivizma su izvedena do kraja, što rezultira bizarnom situacijom u kojoj pozitivizam potvrđuje osnovna načela idealizma.

Socijalna filozofija kao vrhunac idealizma

U poznatom eseju „Dva shvatanja slobode“, Isaija Berlin je napisao da „sloboda za oksfordskog profesora nije isto što i sloboda za egipatskog seljaka“ (1992, 207). Verujem da to dobro opisuje odnos koji su socijalni filozofi imali prema ulozi države u društvu. S jedne strane, kritikovali su odnos empiricističke tradicije prema ulozi države i zagovarali viši stepen umešanosti državnih poluga u sferu društva, što se prepoznavalo u *paternalizmu* kao političkom uređenju. Berlinov citat treba shvatiti i kao kritiku

socijalnih filozofa, koji nisu razumeli nesamerljivost ličnih sloboda i socijalne solidarnosti (videti VI poglavlje). Nerazumevanje različitosti koncepcija proizilazilo je iz interesa socijalnih filozofa za apsolutnim saznanjem političkih pojmova.

Socijalna filozofija je svoje najtvrdje uporište našla u Velikoj Britaniji tokom 19. i početkom 20. veka, prvenstveno kao reakcija na britanski klasični empirizam (Boucher&Vincent 2000). Počeci britanskog idealizma vezuju se za sredinu 19. veka, kada je hegelijanska filozofija prodrla na anglosaksonsko govorno područje i kada se spojila sa tradicijom škotskog prosvetiteljstva. Socijalna filozofija je u političkom smislu pružila „koherentnu i primamljivu alternativu utilitarizmu i naturalizmu“ (Ibid., 3). Prvi značajni socijalni filozof među britanskim idealistima bio je Tomas Hil Grin (Green), dok se kao najistaknutiji uzimaju Fransis Herbert Bredli (Bradley), Bernard Bosanke (Bosanquet), a u 20. veku Robert Džordž Kollingvud (Collingwood) i Majkl Oukšot. Nisu samo socijalni problemi bili u fokusu britanskog idealizma. U pitanju je širok filozofski pravac sa razvijenim ontološkim, epistemološkim i moralnim teorijama.

Britanski idealizam počivao je na načelima totaliteta, univerzalnosti ideja i stepenovanju istine. (Boucher&Vincent 2000, 3-6). Totalitet postulira da celokupno iskustvo čini međuzavisni sistem (sa)znanja. To će reći da su iskustveni oseti samo manji deo onoga što konstituiše saznanje, već da to čine kategorije uma. Važno je podvući da je totalitet *empistemičko* svojstvo, što implicira da konstituiše uverenost u istinitost ili lažnost socijalnih entiteta.⁴ Usled upliva kategorija kao nužnih sadržaja saznanja, istraživanja su težila determinizmu, što se obično odražavalo kroz traženje uzročnih veza i neminovnih procesa u istoriji i društvu.⁵ Međuzavisnost iskustva i kategorija, ostavlja malo prostora za slobodu volje (bar na individualnom nivou), kao i radikalne promene političke stvarnosti, koja se ogleda u političkom poretku. Međutim, ni shvatanje društva kao jedinstvo misli ne može biti adekvatno rešenje. Drugim rečima,

⁴ Takva teza je jača nego što bi se na prvi pogled moglo reći. Britanski idealisti pod Bredijevim uticajem slede koherentističku teoriju istine, kao onu koja teži „što opsežnijoj i doslednijoj celini znanja“ (1989, 83). Dakle, ako tvrdimo da se nacija (samo)spoznaje u totalitetu sa empirijskim svojstvima jednog naroda, poput običaja i sećanja, onda je ona i stvarna (čak i stvarnija u odnosu na čoveka). Težnja socijalnih filozofa je bila da sa epistemološkog pređu na ontološki nivo politike i političke zajednice, ili makar, kao Bredli, da pokažu da su ontički i epistemički nivo međuzavisni (Ibid.).

⁵ Socijalni filozofi su kritikovali empiriste i utilitariste da se previše oslanjaju na neposredno dostupno iskustvo. Različitost iskustvenih sadržaja dovodi do različitih pogleda na osnove društvenog poretka, što rezultira u političkim podelama. Društvo ne konstituišu suštinske podele, kakve su, npr. postojale između liberala i socijalista (Boucher&Vincent 2000, 5). Za Grina, različitost je određiva samo ako je u relaciji sa jedinstvom, a prazna spekulacija ostaje ako se posmatra samostalno (Hylton, 1990, 45).

društvo se ne može objasniti samo na osnovu socijalnog konstrukta, kakav je npr. društveni ugovor. Shvaćeni odvojeno, različitost opažaja i jedinstvo misli su prazni koncepti.⁶ Stoga su socijalni filozofi, počevši od Grina, počeli da promišljaju koncept „jedinstva u razlici“ kao osnovnog principa stvarnosti i najvišeg stepena (samo)spoznaje celokupnog društva.

Razvoj socijalne filozofije doveo je do donekle stoičkog zaključka da je pojedincu ostavljeno da se u takvom sistemu usavršava. Kada dosegne najviši stupanj usavršavanja, pojedinac shvata međuzavisnost iskustva u stvarnosti i prihvata zajednicu kao manifestaciju slobode svih, a ne samo jednog. Zajednica kao socijalni kontekst, nije puka akcidenca, nego socijalna tvorevina, kao civilizacijski i kulturni princip, koji transcendirira sve postojeće podele u društvu. To ne znači da podele ne postoje, ili da su principi uma kao „magični štapić“ koji može pomiriti podeljene grupe. Podele su uvek puka slučajnost specifičnog vremena u odnosu na celokupni civilizacijski proces. Dobrobit pojedinca je u društvenim konvencijama i političkim institucijama, da se proces samorealizacije pojedinca shvata kao prelazak puta do uključenja u kulturno-civilizacijske konvencije društva.

Drugo načelo, koje su socijalni filozofi prihvatili, jeste univerzalnost ideja koje učestvuju u konstituisanju činjenica. Bučer i Vinsent (Boucher&Vincent 2000, 5) smatraju da se načelo odnosi pre svega na princip neprotivrečnosti, odnosno da činjenica ne može stajati u protivrečnom odnosu sa razumom. Što je manja protivrečnost između misli i stvari, to je stepen realnosti veći. S druge strane, načelu univerzalnosti ideja može se pristupiti i iz ugla kritike empirizma (Hylton 1990, 59). Osnovna greška empirizma je što poistovećuje ideje sa psihološkim stanjima (Ibid., 60). Prema Bredliju, saznanje ne može biti potpuno, ukoliko se zasniva samo na činjenicama, jer su one pogrešive (Bradley, 1989, 85). Potpunost saznanja kao „zahtev za apsolutnom stvarnošću“, podrazumeva da se činjenice mogu ispravljati onda kada ispravno zaključivanje pokaže njihovu pogrešnost (Ibid., 91). Takva kritika je delimično

⁶ Grin je bio prvi među socijalnim filozofima koji je eksplicitno odbacio dualizam misli i oseća (Hylton, 1990, 33-4). Radi se o redefinisaju odnosa Kantove podele na „stvari po sebi“ i „stvari za nas“. Prema Grinu, Kantov pristup je dualistički, jer ne uviđa da postoji međuzavisnost između noumena i fenomena. Čini se da, ako bismo tvrdili suprotno, svet bi se završavao onda, kada nas mrzi da razmišljamo o njemu. Grin smatra da se ovaj paradoks može prevazići ako se uoči antiteza razuma i iskustva, odnosno ako se priroda shvati kao „sistem povezanih uobrazilja, koje se ne mogu odvojiti od delatnog principa uma“ (cit. u Hylton, 34). Um postoji pre misli i opažaja i ima konstitutivnu, a ne regulativnu funkciju stvarnosti.

upućena Milovoj (Mill 2011, 813; 816; 823) ideji o ulozi psihologije i volje u socijalnim istraživanjima. Ideje su univerzalne, što pokazuju načela logike koja važe podjednako⁷ za sve pojedince, dok su psihološka stanja uvek kontingentna (Hylton 1990, 61).

U Grinovoj filozofiji ostalo je neobjašnjeno kakav splet iskustva i rasuđivanja čini nešto činjenicom. Deceniju posle Grina, Bredli je ponudio teoriju prema kojoj se činjenice konstituišu suđenjem (Ibid, 62). Drugim rečima, adekvatnom teorijom zaključivanja, iz svoje udobne fotelje, možemo konstituisati ono čega ima. Prema Bredliju, suđenje je relacija subjekta i predikata, gde ideja uzima ulogu predikata kao apstraktnog načela koje se pripisuje subjektu (Ibid., 61). Rezultat je konstituisanje subjekta koji je uvek činjenica (Ibid., 62). Svaka činjenica, posredstvom suđenja, sadrži u sebi normativnu reziduu, što je prostor u kome dela moralni filozof. Socijalni filozofi su smatrali da nije potrebno postulirati kantovske ideje kako bi etika bila moguća. Čini se da je moral intrinzično svojstvo svake činjenice. Sledi da je moguće izučavati istu stvar sa njenog činjeničnog i vrednosnog aspekta, ali prava spoznaja dolazi njihovom sintezom. Prema Bredlijevom tumačenju, kategorije uma mogu se uzeti kao ozbiljan kriterijum filozofske refleksije, ukoliko se posmatraju kao ideje (čime dobijaju na svojoj nužnosti). Kategorije uma su u relacionom odnosu sa činjenicama, i određuju ih na specifičan način. U domenu političke filozofije, to će reći da je um *svrha* političkih entiteta. Teleološka funkcija uma, implicira jednu političku teoriju u jakom smislu, gde politički entiteti, poput države i nacije *postaju* činjenice civilizacijskog progressa. Do tog ontološkog prelaza dolazi kada se razvije samosvest o nužnosti države ili nacije za ostvarenje normativnih ideala čoveka i njegovih sunarodnika. Najrazvijeniju teoriju države koja se zasniva na takvim postulatima razvio je Bernard Bosanke.

Konačno, idealisti su smatrali da je realnost stepenovana, od nižih ka višim istinama (Boucher&Vincent 2000, 5). Svaki predmet istraživanja podložan je stepenovanju, pa imamo „stepen vrednosti, stvarnosti, savršenosti i koherentnosti“ (Bosanquet 2001, 46). Čini se da je takva pozicija, bar u domenu društva, reakcija na Milovu političku filozofiju. Milova ideja bila je da se kroz jedinstvo psihologije kao

⁷ Tvrdnja se može posmatrati kao odgovor na argument empirista da načela logike nisu univerzalne ideje, jer „očigledno je da deca i idioti nemaju ni najmanjeg pojma ili ideje o njima“ (Lok 1962, 26). Idealizam prebacuje koncept ideja na ontološki nivo nužnosti. Uviđanje nužnosti je postepen proces. Zato epistemička sredstva empirizma nikada nisu dovoljna, dok je u odsustvu ideja, saznanje preko čula slepo (što je interpretacija Kantove doktrine).

prirodne nauke o formiranju ličnosti i ethologije kao nauke o političkom i socijalnom kontekstu, dođe do *znanja* o naciji i njenom stanju (Mill 2011, 845). Takvo znanje je stepenovano, ali u metodološkom smislu: psihologija je empirijska i eksperimentalna disciplina, a ethologija deduktivna (Ibid., 846). U tom smislu, treba praviti oštru razliku od ontološkog stepenovanja. Međutim, pojedini nedovoljno elaborirani Milovi redovi, poput toga da je moralni pojedinac onaj koji se uzdiže iznad nagona i tu želju za usavršavanjem poistovećuje sa svrhom razvitka kao ličnosti (Ibid., 820), da socijalna nauka utvrđuje uzroke koji slede iz opštih empirijskih zakona o formiranju ličnosti (Ibid., 889), i da je stanje nacije proverljivo kao stanje organizma (Ibid., 890), omogućili su različitost interpretacije njegovog pristupa. Isaija Berlin navodi da je takva otvorenost argumenata za tumačenje imala odlučujući uticaj na filozofiju 19. veka, kako među Milovim pristalicama tako i među protivnicima (1992, 278). U socijalnoj filozofiji, princip je našao primenu u teoriji političke obligacije u vidu jake legitimacije suverenosti države, kao alternative utilitarističkom modelu.⁸ Stepenovanje stvarnosti poslužilo je kao filozofska osnova za afirmaciju vladavine zakona u jakom smislu.

Ideja da država ima teleološku funkciju u odnosu na društvo i društvene organizacije dolazi tek kada je socijalna filozofija bila na vrhuncu razvoja, posebno u Bosankeovim radovima (Boucher&Vincent 2000). Prvobitne refleksije odnosile su se na ideju građanskog društva u odnosu na političke institucije. U tom smislu, socijalna filozofija je bila mnogo bliža Milovoj ideji o ethologiji kao disciplini o građanskom vaspitanju (Mill 2011, 845). Ideja socijalne filozofije o reformisanju društva jasno se vidi u Grinovom razlikovanju političkog i metafizičkog koncepta građanstva (Boucher&Vincent 2000, 30). Građansko društvo u klasičnoj liberalnoj koncepciji, koju je do kraja doveo utilitarizam, počiva na konsenzualnom političkom modelu. Ljudi sličnih interesa udružuju se uz dogovor oko principa delovanja novog tela koje će ih predstavljati (Ibid., 29). Telo kao agregacija sopstva građana ima kao cilj ostvarivanje

⁸ Poznat je Milov stav da bi gomilanje funkcija dovelo do tromosti državnog aparata, ali i gušenja slobode pojedinca usled uvećanja moći (Vujačić 2007). Utilitarističko rešenje podrazumeva neku vrstu podele suvereniteta između države i ličnosti pojedinca. U osnovi takvog modela je ideja o decentralizaciji i samoupravi. Za socijalnu filozofiju, ideja samouprave je kontradiktorna, jer pretpostavlja da se prisila (vlasti) i sloboda (pojedinca) mogu razvijati paralelno (Bosanquet 2001, 48-9). Umesto toga, zagovarali su teoriju političke obligacije koja se zasniva na moralnim ili društvenim konvencijama i koja podrazumeva korporativni odnos političkih organizacija, gde je svaki deo korporacije mogao da se reguliše donošenjem statuta organizacije. Svaki statut proizvodio je specifičnu socijalnu stvarnost za one koji su njime obuhvaćeni. Socijalni filozofi težili su da se princip samouprave podredi volji i zakonima države, kao najvišem stupnju samorealizacije društva.

individualnih sloboda. Prema Milu, „telo“ zadobija političke obrise kroz decentralizaciju i model samouprave, u kome građani mogu aktivno učestvovati u rešavanju problema koji neposredno utiču na njihovu sreću ili bol (Vujačić 2007, 20). Utilitarizam se kroz aktivno zalaganje za proširenje prava na učestvovanje u političkom odlučivanju približio idejama socijalizma, sa rastućom podrškom među britanskim intelektualcima u drugoj polovini 19. veka (Ibid., 19). Preispitivanjem korena principa političke obligacije, Grin je postavio osnove za alternativni program klasičnom liberalizmu kroz ideju o socijalnom liberalizmu (Boucher&Vincent 2000, 29).

Grin polazi od pretpostavke koja je slična utilitarističkoj, da će pojedinac kroz aktivno učestvovanje u političkom odlučivanju doprineti opštem dobru. Međutim, princip aktivizma mora da transcendirira individualne psihološke osećaje, poput sreće i boli (Ibid., 30). Aktivizam kao praktikovanje slobode pojedinca postaje prazan koncept, ukoliko individualna sloboda nije priznata kao nešto vredno, odnosno kao opšte dobro (Green 1999, 85). Grinov cilj je da supstancijalizuje Milov koncept svrhe pomoću ideje o opštem dobru, a motivaciju pojedinca da specifikuje političkim aktivizmom. Čini se da Mil smatra da čovek ima mogućnosti da sam dostigne moralno uzvišenje (Berlin 1992, 280), dok Grin ne želi da se kladi na optimističnu stranu ljudske prirode. Radi se o čovekovoј nemogućnosti da u sebi „probudi“ slobodu, već je to moguće tek sa svešću da je sloboda vrednost za koju se treba boriti (Green 1999, 85).⁹ Sledi da je samo u institucionalnim okvirima moguća samorealizacija pojedinca i to kroz aktivno usavršavanje. Kada pojedinac dosegne svest o opštem dobru i potrebi da svi budu podjednako slobodni, tada dolazi do realizacije metafizičke koncepcije građanstva kao objektivnog političkog prostora (Bucher&Vincent, 30). Drugim rečima, metafizička koncepcija građanstva transcendirira individualno-psihološke potrebe čoveka i ostvaruje opšte dobro kao objektivnu realnost. Suprotno utilitarističkom modelu, opšte dobro je skup političkih subjekata koji su okupljeni oko onoga što smatraju objektivno vrednim, a ne subjektivno korisnim. Aktivizam kao potraga za opštim dobrom oslanja se na jake teleološke pretpostavke, jer podrazumeva da svaki subjekt mora tražiti razlog za svoje delovanje. Takav razlog ne leži toliko u cilju kao moralnom usavršavanju i slobodi, koliko u opravdanju samog poretka i građanske obligacije. Čini se da opravdanje leži u

⁹ Grin, dakle, premešta kontekst u kome se stiče sloboda iz pojedinčevih sposobnosti u društvene okvire. Ponovo se radi o interpretaciji Mila, koji je takođe smatrao (Berlin 1992, 278) da je sukob poželjno stanje koje treba održavati, čak i kada nema razloga da se nastavi.

jednakosti svih pred zakonom, odnosno *jednakoj dostupnosti opšteg dobra*. U tom smislu, Grinova koncepcija metafizičkog građanstva otvara put za koncept jake države koja svojim institucijama treba paternalistički da osigura jednaku dostupnost opšteg dobra koje se oličava u zakonu:

„Potreba za opravdanjem obaveza koje su čoveku nametnute autoritetom, pretpostavlja postojanje zakona koji podjednako važi za sve pripadnike društva, a ne samo za onoga na koga se obaveza odnosi, dok postojanje zakona podrazumeva postojanje institucija koje regulišu odnose među ljudima, gde se relacija između zakona i institucija može uporediti sa odnosom između reči i misli“ (Green 1999, 86).

Iz citata se takođe vidi isprepletenost činjenica i vrednosti. Ne radi se samo o uzročnosti, već o daleko jačoj tezi koja *razloge* traži u vrednostima (jednakost), a u činjenicama *svrhe* postojanja institucija i zakona. Ako zamislimo političku obligaciju kao lanac, onda je svaka karika, od pojedinca do institucija, politički subjekt. Ono što ih uvezuje u lanac su vrednosti, koje kao kovač ili varilac nisu deo lanca, pa ga transcendiraju, čime se ukazuje da je svako sledeće uvezivanje za korak bliže formiranju lanca obligacije. Izgleda da Grin smatra da su političke institucije poslednja karika u lancu, što je dovoljan razlog da se obligacija smatra uzrokom političkog delanja. Grinov zaključak je da tek u institucionalnim okvirima pitanja pokoravanja i slobode postaju smisljena (Ibid.).

Na ovom se mestu valja vratiti na pitanje sa početka odeljka. Sada se čini jasnijim da u Berlinovoj metafori o odnosu oksfordskog profesora i egipatskog seljaka leži dilema da li je tzv. „kabinetska filozofija“ moguća. Drugim rečima, mogu li filozofi svojim zamislima menjati i uništavati civilizacije (Berlin 1992, 201). Verujem da u osnovi socijalne filozofije leži takva ideja. Već u Grinovoj političkoj teoriji primetno je shvatanje političkih subjekata kao sprege činjenica. Ali ono što činjenice čini subjektima u supstantivnom smislu je okupljenost oko ideje, koja je prihvaćena kao opšte dobro. Ako su vrednosti osnova civilizacijskog konteksta društva, onda su svi politički subjektiviteti determinisani institucionalnim normama. Vrednosti postoje pre institucija, ali su poznate posredstvom institucionalnog delanja. Sposobnost za apstraktno mišljenje ispostavlja se kao ključno sredstvo „kabinetskog profesora“ pomoću kojeg nalazi razloge za postojanje institucija. Samim tim, socijalni filozofi su

smatrali da je moguće posmatrati društvene vrednosti kao subjekte. Sledi da su vrednosti podjednako realne kao i činjenice. Vrhunac takvog shvatanja uloge socijalne filozofije je u Bredlijevoj interpretaciji da činjenice i vrednosti dobijaju na svojoj (višoj) stvarnosti kada se uvežu u totalitet. Samim tim, svojevrsna monopolska pozicija socijalnog filozofa dozvoljava mu da rezultatima istraživanja utiče na kurs političkog delanja i to u značajnijoj meri, nego što bi prosto nabranje činjenica to dozvolilo. Verujem da imam dovoljno materijala da zaključim da je u Grinovoj političkoj teoriji obligacije začel trend socijalne filozofije i da razloge postojanja činjenica treba tražiti u vrednostima. Takav trend je naišao na žestok otpor pozitivizma, posebno u ideji o sociologiji kao nauci o društvu.

Vrednost i stvarnost

Grinova filozofija imala je značajan uticaj na razvoj socijalne filozofije u periodu 1870-1920. godine (Vincent 2004). Međutim, dok je Grinova politička filozofija bila jasna alternativa tokom 1870-ih godina utilitarizmu, već je u narednoj deceniji debata ušla u drugo polje. Druga i po trajanju duža debata vodila se između socijalne filozofije i pozitivističke sociologije sve do druge decenije 20. veka. Sukob o primatu socijalne filozofije ili sociologije u društvenim istraživanjima je deo šire rasprave, između idealizma i pozitivizma, o mogućnostima da se filozofija uključi u projekat jedinstvene nauke (Lane 2008; Petrović 1964). Taj period je još poznat kao „borba oko metoda“ ili *Methodensreit* (Brdar 2008, 129). Socijalna filozofija je u tom kontekstu deo uže rasprave o tome da li se društveno-politička istraživanja mogu podvrgnuti kvantitativnim istraživanjima i induktivnoj metodi prirodnih nauka (Mićunović 1971). Iz ugla istorije ideja poslednja decenija 19. i prva decenija 20. veka može se posmatrati kao period sukoba socijalne filozofije i sociologije, gde je ova druga na kursu klasičnog pozitivizma težila izvođenju kauzalnih društvenih zakonitosti po ugledu na prirodne nauke. U zreloj fazi, socijalna filozofija je težila znanju višeg reda koje bi obuhvatilo i sociološka istraživanja, što su sociolozi u manjoj ili većoj meri prihvatili.

Postojali su jaki profesionalni, ideološki i filozofski interesi da se epistemološka osnova socijalne filozofije razvija u tom pravcu. Početkom 19. veka tradicionalna filozofija se našla pod oštrom kritikom pozitivističkih teorija (Lane 2008; Mićunović 1971). Vinsent i Boučer predlažu dvostruko određenje pozitivizma (2000, 94-5). Prvo, „pozitivizam“ je imenilac koji obuhvata sve one koji su stvarali u tradiciji određenih autora, poput Ogista Konta, ili pokreta kao što je *Bečki krug*. Takvo određenje je preširoko, pa se može smatrati da se pozitivistička načela sreću još kod sofista, npr. u Prodrikovom „racionalizmu“ ili Antifonovom razlikovanju *physis* i *nomos* (Bosanquet 2001). Drugo određenje je uže i korisnije za razumevanje paradigmatičnih promena koje su se dešavale na prelazu iz 19. u 20. veka. Pozitivizam se može shvatiti kao epistemološko stanovište koje se zalaže za jedinstvo nauke. Još je Bosanke taj projekat smatrao modernim, pa Kontu pripisuje odgovornost za ideju o „uključivanju ljudskog društva među predmete proučavanja prirodnih nauka“ (Ibid.).¹⁰ Opšte je mesto da bi metod prirodnih nauka trebalo da bude okosnica jedinstva nauke i filozofskih disciplina. Naučnik koji bi se bavio društvom, slično fizičaru, trudio bi se da pronade uzročnost u socijalnom delanju. Filozof kao aktivni učesnik u kreiranju teorije pomoću apstrakcije ili intuicije je *persona non grata*: „Istraživač modernog doba – odnosno, sociolog – prema Kontu, treba sebi da postavi pitanje slično formi koju upotrebljavaju prirodne nauke, kakve su zakonitosti i uzroci ljudskih agregacija i kakvi se efekti mogu predvideti“ (Ibid., 28). Pozitivističko stanovište značajno redukuje idealističku koncepciju saznanja kao totaliteta, na prikupljanje i deskripciju činjenica, kao i izvođenje induktivnih (verovatnih) umesto deduktivnih (apsolutnih) zaključaka. Društvene zakonitosti su za pozitivizam važan i očekivan rezultat istraživanja, ali se mogu izvesti samo na osnovu prethodno prikupljenih i statistički obrađenih činjenica.

U eseju „The Divorce between Science and Humanities“, Isaija Berlin priznaje da je pozitivizam duboko uticao na razvoj Zapadne naučne misli, sa ciljem da odlučno razdvoji naučno od spekulativnog mišljenja (Berlin 1980, 80-1). Naučna misao treba da

¹⁰ Za razliku od Bosankeovog viđenja, Mićunović smatra da je projekat o jedinstvenoj nauci jasno prepoznatljiv u racionalizmu i mehanicističkoj filozofiji 17. i 18. veka (1971, 88; 90-1). Razlozi koje Mićunović navodi za nastanak ovog projekta mogu se okarakterisati kao naučni, politički i socijalni. Naučni razlozi se poklapaju sa Kontovom idejom o doslovnom korišćenju metoda prirodnih nauka u društvenim istraživanjima. Politički razlozi su vezani za procese sekularizacije društva, gde bi naučno objašnjenje moglo da dokaže ideju o društvu kao razlogu po sebi. Konačno, socijalni razlozi su vezani za procese industrijalizacije i razvoja političke ekonomije. Slično viđenje ima i Berlin u tekstu „Istorijska neminovnost“ (1992).

se zasniva na tri stuba saznanja. Prvo, valjano postavljeno pitanje, može imati samo jedan odgovor. Pitanja koja imaju mnogostruke odgovore ili nisu valjano postavljena u formalno-logičkom smislu, ili nemaju smisla. Drugo, metod pomoću kojeg je dobijen odgovor je postavljen na racionalnim osnovama prirodnih nauka. Konačno, odgovori su nužno istiniti ili lažni. Odgovor, slično pitanju, ako ne može da se pripíše samo jednoj istinitosnoj vrednosti, nema smisla. Takvi odgovori važe univerzalno. Oni su „istiniti u svim vremenima, prostorima i za svakog čoveka: kao i u staroj definiciji prirodnog zakona, važe *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*“ (Ibid., 81).

Opšte je mesto da su prvi filozofi koji su sistemski shvatili pozitivističku epistemološku poziciju bili Sen Simon i Ogist Kont. U *Kursu pozitivne filozofije*, Kont je primetio da astronomske, fizičke, hemijske i fiziološke discipline napreduju ka jedinstvenoj upotrebi metoda, dok se u domenu socijalnih istraživanja na tom polju stagnira (1962, 16). Pošto je zaključio da su metafizičke rasprave o suverenosti i božanskom pravu „uzaludne i beskrajne“, Kont iznosi jaku tezu o odbacivanju tradicionalnih oblika spekulativnog filozofiranja, i umesto toga predlaže koncept *socijalne fizike* (Ibid., 17). Nova disciplina nije potpuno metodološki samerljiva sa prirodnim naukama: među njima postoji „nejednakost, uostalom neizbežn[a]“ (Ibid.) Kao takva, socijalna fizika je poslednja karika u lancu koja čini sistem pozitivne filozofije ispunjenim (Ibid., 18). Kont je bio jedan od retkih filozofa koji je doživeo konkretnu realizaciju svog programa. Jedan od razloga je što Kontova ideja nije predstavljala revolucionarnu novinu, već je nastala kao posledica prosvetiteljske mehanicističke misli XVIII veka, koja je svoj osnov tražila u Njutnovoj fizici:

„Kont, doduše, nije počinio grehe koji se mogu pripisati Lametriju (*La Mettrie*) ili Bihneru. On nije rekao da je istorija jedna vrsta fizike, ili da se na nju može svesti; međutim, njegovo poimanje sociologije pokazivalo je u tom pravcu – ka potpunoj i sveobuhvatnoj piramidi naučnog znanja; ka jednoj metodi, jednoj istini; jednoj lestvici racionalnih, 'naučnih' vrednosti. Još smo obuzeti tom naivnom žudnjom za jedinstvom i simetrijom nauštrb iskustva“ (Berlin 1992, 119).

Ideja o sociologiji brzo se proširila među frankofonim zemljama, a našla je i primenu na američkim univerzitetima. Ni Velika Britanija nije ostala imuna na impuls sociologije. Već 1834. godine osnovano je Udruženje za statistiku Londona (*Statistical*

Society of London) kao deo praktične potrebe za prikupljanjem i obradom podataka o siromaštvu (Boucher&Vincent 2000). Osnivanjem ovog i sličnih udruženja, omogućene su baze empirijskih podataka vezane za probleme društva, koje su podsticale uverenje novonastale profesije sociologa da je moguće dedukovati društvene zakonitosti po uzoru na one iz fizike. Postavljanjem izvođenja društvenih zakonitosti kao cilja istraživanja, sociologija se preklapila sa ciljevima političke filozofije, čime započinje borba za dominaciju u sferi društvenih istraživanja.

U Velikoj Britaniji, borba se nije vodila samo na polju teorije, već i oko profesionalnog statusa sociologa. Prva katedra za sociologiju osnovana je tek 1907. godine na Londonskom univerzitetu (University of London) koju je u naredne dve decenije držao Leonard Hobhaus (Hobhouse), danas poznatiji kao istoričar nego kao sociolog. Nakon Hobhausove smrti 1927. godine, katedra je obnovljena tek 1945. godine, od kada i počinje profesionalni život sociologije kao naučne discipline. Prilikom ispitivanja razloga zbog kojih je sociologija kasno dobila samostalnu katedru, ne treba zanemariti dominaciju profesora idealističke orijentacije na katedrama za filozofiju prestižnih univerziteta poput Kembridža i Oksforda. Čak i postepena smena idealizma analitičkim pristupom, nije doprinela afirmaciji sociologije na pomenutim Univerzitetima. Tokom 19. i u prvoj polovini 20. veka, ostrvska sociologija se uglavnom razvijala u okvirima društva poput *The National Association for Promotion of the Social Sciences*, koje je osnovano 1956. godine i tokom vremena uključilo u sebe različite podorganizacije. Međutim, ciljevi Udruženja bili su preširoki, pa se su se među članstvom nalazili socijalni filozofi, sociolozi, i psiholozi. Tek je 1903. godine osnovano *The Sociological Society* (Sociološko udruženje), koje je trebalo da preuzme ulogu i usmeri rad Nacionalnog udruženja ka empirijskim istraživanjima. Međutim, prvu deceniju rada odlikovalo je nasleđe šarenolikog društva sociologa, evolucionista, novih liberala i drugih opcija, što je više odmoglo integrisanju ciljeva udruženja, nego što je doprinelo (Boucher&Vincent, 2000).

Ideološki spor između sociologije i socijalne filozofije nije zanemarljiv u objašnjenju sukoba disciplina. Sociologija se relativno brzo vezala za socijalizam, ili su je makar drugi tako videli (Ibid.). U sponu idealističke filozofije, sociolozi su videli jasnu potvrdu društvene krize. Idealisti se zamera da posredstvom sveta ideja beži od

stvarnosti i društvenih problema poput siromaštva, klasnih sukoba, zločina i sličnih socijalnih patologija (Boucher&Vincent, 2000). Između kritika koje je sociologija teorijski afirmisala i političkih stanovišta socijalista okupljenih oko bračnog para Veb lako se mogao staviti znak jednakosti. Tome je bezmalo doprinela i sama ideološka opredeljenost idealista, koji su svi do jednog bili socijalni liberali.

Najvažniji izazov i izvor sukoba između idealista i pozitivista je teorijska pretenzija sociologije da zameni političku filozofiju. Okosnica teorijskog sukoba je rasprava o tome da li sociologija preko uočavanja društvenih zakonitosti na osnovu činjenica, može da zameni političku filozofiju koja iste zakonitosti pretpostavlja apstrakcijom. Odgovor idealista došao je u vidu socijalne filozofije. Saznanje kao totalitet uključuje u sebe i sociologiju koja u međuzavisnom odnosu sa političkom filozofijom čini osnovu nove socijalne filozofije. Odnosima između sociologije i političke filozofije na kraju 19. veka značajnu pažnju posvetio je Bernard Bosanke u drugom poglavlju monografije *Filozofska teorija države (The Philosophical Theory of State)*.

Bosanke je prvi politički filozof idealističke orijentacije koji je pokušao da u svoju filozofiju uvrsti dostignuća psihologije i sociologije (Boucher&Vincent 2000). Verovao je u aktivističku ulogu filozofa kao socijalnog reformatora, pa se nakon decenije karijere predavača na Oksfordu posvetio socijalnom i edukativnom radu u organizacijama poput *The Charity Organization Society* koja je bila izdanak prosociološkog „Nacionalnog udruženja za afirmaciju društvenih nauka“ (*The National Association for Promotion of the Social Sciences*). Udruženje je bilo tesno vezano za *London Statistical Society*. Radom u *The Charity Organization Society*, Bosanke je imao priliku da se upozna sa političkim stavovima bračnog para Veb (Webb) (Ibid.). Interes za sociološko učenje naveo ga je da se pridruži *London Ethical Society*, koje je osnovano 1886. godine. Međutim, sociologija tog vremena krenula je putem koji je za ovu disciplinu zacrtao Kont, što Bosanke nije mogao da prihvati, pa je 1897. godine počeo da predaje u novoosnovanoj *School of Ethics and Social Philosophy*. Škola je postojala svega tri godine, i 1900. godine je pripojena *London School of Economics*. Upravo, u tom periodu (1899. godine) Bosanke je objavio *Filozofsku teoriju države*.

Bosankeova teorija države je u dvostrukom smislu idealistička. S jedne strane, Bosanke je bio pod jakim uticajem svog učitelja T.H. Grina i preko njega je usvojio idealističku interpretaciju Milovog empirizma. Čak i kada je bio u društvu vebovaca, Bosanke nije napuštao idealističku orijentaciju. Na tom kursu ga je zasigurno držalo i prijateljstvo sa Bredlijem, koji je u periodu kada je Bosanke pisao *The Philosophical Theory of State*, bio jedan od najcenjenijih filozofa (Hylton, 1990; Boucher&Vincent 2000), što je status koji će zadržati sve do kraja treće decenije 20. veka. S druge strane, pod uticajem udruženja čiji je bio član, Bosanke je uvideo sve prednosti, kao i nedostatke, koje nosi nova socijalna nauka. Otuda je njegova teorija države svojevrsan pokušaj sinteze filozofije idealizma i sociologije. Ukratko, Bosanke je preuzeo Grinovu teoriju političke obligacije, ali uz promene u koje je mogao da uključi empirijske podatke do kojih je došla sociologija. Grinova teorija je, prema Bosankeu, na nedovoljno razrađen način pristupala problemu (ne)jednakosti u društvu, koje je konsekventno vodila ka učestalom uvećanju siromaštva (Bosanquet 2001, 6). Samousavršavanje građana ne može se dosegnuti ukoliko se *država* ne shvati ozbiljno, kao socijalna poluga za izjednačavanje ljudi i njihove sreće (Bosanquet 2001, 6). Otuda je država, a ne zakon kao opšte dobro, vrhunac etičke volje.

Bosanke je sociologiju smatrao nedovršenom disciplinom, kojoj je filozofija potrebna da bi svoje ideje mogla da izvede do kraja. Bosanke objašnjava taj odnos sledećim opisom:

„Filozofija daje značaj sociologiji; sociologija podmlađuje filozofiju. Ideja uma se produbljuje i proširuje celovitošću i predanošću kojima sociološka analiza, pomoću svih svojih šarenolikih sredstava, objašnjava principe promene i poretka, dosežući sve do srži stvari, u svakom delu sveta (...) Nije pogrešno razlikovati um i prirodu, već je greška u njihovom nekritičkom razdvajanju, a potom ne samo mešanju, već i zamisli da bedan delić jednog može da zameni celinu drugog, čime se žrtvuje potpunost oba“ (Ibid., 47).

Čini se da iza ovog navoda stoji kritika, koja kaže da je preterano insistiranje pozitivizma na upotrebi metoda prirodnih nauka, prvenstveno indukciji, osiromašilo sociološka istraživanja. Nauka mora da se shvati šire od metoda koje koristi. Kod Bosanke se taj argument zasniva na nemačkoj tradiciji nauke kao *Wissenschaft*, odnosno svakom sistematskom proučavanju predmeta (Boucher&Vincent 2000, 93).

Metod je uslov svake nauke, ali sam po sebi nije dovoljan. Induktivni metod, koji su pozitivisti nasledili od Bekonovog empirizma, počivao je na pogrešnoj pretpostavci da je moguće prikupljati podatke bez teorijskog okvira. Bosanke je smatrao da su ovako prikupljeni podaci zagušeni irelevantnim činjenicama, koje onemogućavaju shvatanje problema istraživanja kao celine.

Okosnica Bosankeove kritike sociologije, kao nove naučne misli je u metodama na kojima Kontova struja insistira (Ibid., 95). Pri ispitivanju odnosa filozofije i pozitivnih društvenih nauka, Bosanke je pošao od pretpostavke da oba domena postavljaju ista pitanja o stvarnom ljudskom životu i potrebama. To ne znači da su im polazne pretpostavke u objašnjenju ovih problema iste. Socijalna filozofija svoje postulate crpe iz tradicije antičke filozofije, čije su vrednosti ponovo prepoznali Ruso i Hegel, i bavi se etikom i metafizikom, a njeno centralno pitanje je „za koji život ljudske duše možemo reći da je najcelovitiji?“ (Ibid.) S druge strane, pozitivizam je moderna disciplina koja je našla svoje pristalice u Francuskoj i Sjedinjenim Državama, sa osnovnim pitanjem koje se tiče mogućnosti izvođenja socijalnih zakonitosti i naučnog predviđanja (Ibid.). Za socijalne filozofe, greška pozitivizma je u tome što pristup zakonima zahteva sagledavanje celine, a ne svođenje na formalne karakteristike kakav je kauzalitet (Ibid., 41). To će reći da svako društvo prožima duh kulture i civilizacije u okviru koga činjenice dobijaju smisao. Bosankeov epistemološki postulat, kao i Bredlijev, je tvrdnja da su činjenice samo delovi i kao takve ne mogu zameniti celinu. Drugim rečima, iako istraživanje može započeti sociološkim uvidom, pravo saznanje je u spoznaji umnih načela društvene stvarnosti, što je predmet socijalne filozofije.

Smatram da je u Bosankeovoj koncepciji socijalne filozofije, politička teorija anglosaksonskog *mainstrem*-a 19. veka dosegla svoje granice. Bosanke neposredno povezuje vrednosti i činjenice u totalitet, što je kod Grina bilo tek u naziranju. Socijalna filozofija se time obavezala na jaku teleološku tezu o svrhovitosti društvene stvarnosti. Teza je jaka jer svrha nije samo argument za objašnjenje ili razumevanje činjenica, već je cilj istraživanja. Time je Milova ideja o moralnom usavršavanju pojedinaca podignuta na nivo državnog interesa i opravdanja postojanja paternalističke vladavine. Da bi se to opravdalo, metodološki imperativ je da se društveni fenomeni istražuju induktivno, njihovim sakupljanjem i opisivanjem, ali i metafizički spekulativno. Induktivno

saznanje nikada nije potpuno, pa ni univerzalno i istinito. Pravo istraživanje tiče se prirode postojanja činjenica, kroz otkrivanje njihove svrhe. Socijalna filozofija je monistički projekat, odnosno jedinstvo razlike između istraživanja činjenica i svrhe postojanja činjenica.

Verujem da je pokušaj idealista da podvedu sociološka načela pod okrilje socijalne filozofije usmerio raspravu o statusu društvene nauke na novi kurs. Zastupnici ideje o jedinstvenoj nauci uvideli su da konstituisanje sociologije zahteva razdvajanje istraživanja činjenica od istraživanja društvenih vrednosti. Za razliku od idealista koji su zagovarali monističku koncepciju saznanja, pozitivisti s početka 20. veka imali su kao cilj razdvajanje društvenih istraživanja u dva bloka. Epilog takvog projekta je da su pozitivistički orijentisani sociolozi prihvatili stepenovanje stvarnosti, što je dovelo do krize klasičnog pozitivizma. Jedan od kanonskih tekstova o razlikovanju činjenica i vrednosti proistekao je iz predavanja Emila Dirckema, koje je održao 1911. godine u Bolonji na „Međunarodnom filozofskom kongresu“ (Boucher&Vincent 2000; Durkheim 2009).

Dirkem je ušao u raspravu o statusu činjeničnih i vrednosnih istraživanja skoro deceniju ranije, kada je 1904. godine postao dopisni član *The Sociological Society*-a. Francuski sociolog već je bio poznat britanskoj intelektualnoj javnosti po istraživanju o samoubistvu objavljenom 1897. godine. *La Suicide*, kao jedna od najpoznatijih studija slučaja 19. veka, bila je u potpunosti zasnovana na sociološkoj metodi. Kako primećuje fon Bajme, dirkemovski pristup zasnivao se na „motou savoir pour prévoir, i prevashodno se ticao modela društvene stvarnosti kroz izolovanje zavisnih od nezavisnih varijabli“ (1996, 519). U periodu kada je pristupio *The Sociological Society*, čini se da je Dirkem bio spreman da prihvati izvestan broj filozofskih uvida idealista, ali i da ih modifikuje u pravcu većeg stepena kongruencije sa metodama prirodnih nauka. To se može videti iz teksta koji je prezentovan na jednom seminaru 1906. godine pod nazivom „The Determination of Moral Facts“ (Durkheim 2009). Jedna od Dirkemovih teza je da je domen morala podložan sporenju i da se svako istraživanje mora zasnovati na metodološkoj obradi nespornih činjenica (Durkheim 2009, 19). Čini se da Dirkem želi da postavi vrednosti u istu saznavnu ravan sa činjenicama. U objašnjavanju moralnih sporova, izgleda da Dirkem pretenduje na neku vrstu teorije morala na dva

nivoa, prema kojoj se domen sporenja ograničava samo na pojedinačne morale na nižem nivou. Pojedinačne moralnosti su podložne različitim interpretacijama njihovih zastupnika, dok je opšti ili objektivni moral grupe daleko otporniji na takve pokušaje:

„Svaki narod u svakom trenutku svoje istorije poseduje moralnost, na osnovu koje se formiraju stavovi i izriču sankcije. Za grupu postoji jasno određena moralnost. Stoga, na osnovu činjenica, postuliram da postoji opšta moralnost koja je poznata svim pojedincima koji pripadaju grupi“ (Durkheim 2009, 19).

Iz ovoga ne mora da sledi da moral ima status činjenice, ali izgleda da ima karakteristike činjenice. To se čini dovoljnim za uspostavljanje analogije, posebno kada se uzme u obzir Dirkegov polazna osnova da se istraživanju opštih i posebnih moralnosti može pristupiti dvostruko, ocenjivanjem i razumevanjem (Ibid., 16). Prvo je u domenu nauke, a drugo teorije. Čini mi se da je Dirkegov razlikovanjem naučnog i teorijskog pristupa usvojio Bosankeovu kritiku¹¹ induktivnog metoda, uz preciziranje da filozofija ima teorijsku, odnosno razumevajuću funkciju u istraživanju. Drugim rečima, moral postaje društvena činjenica onda kada se *konstituiše* dedukcijom. To je Dirkegov prvi korak ka usvajanju principa socijalne filozofije.

Verujem da postoji visok stepen sličnosti između Dirkegovog postulata i determinističke teze socijalne filozofije o vrednostima kao supračinjenicama. Dirkegov entuzijazam još uvek nije na nivou apsolutnog idealizma, pa opštu moralnost shvata više kao pravila ponašanja, koja imaju posebna intrinzična obeležja koja ih odvajaju od institucionalnih, psiholoških i sličnih pravila. (Ibid., 20). Ipak, ne može se izbeći utisak da je to samo *façon de parler*. Ako opšta pravila ponašanja određuju delanje moralnih agenata, sledi da su u nekom odnosu dedukcije. To će reći da se iz pravila ponašanja, ili opšte moralnosti, ne može izvesti nikakvo objašnjenje društvenih stanja koje su posledica delovanja moralnih agenata. Domet „objašnjenja“ je u deskripciji determinisanosti ponašanja pojedinca opštim ili društvenim normama. Naučno objašnjenje *qua* sinteza, s druge strane, treba da pokaže zašto dolazi do konsonacije/disonancije između pojedinačnog ponašanja i opštih pravila. Drugim

¹¹ Bosanke smatra da je problem bekonovskog pristupa indukciji u tome što ona polazi od prikupljanja činjenica u svrhu izgradnje teorije (Bucher&Vincent 2000, 95). Princip je suprotan: moramo imati teoriju da bismo znali koje su činjenice relevantne za istraživanje.

rečima, sinteza ima smisla jedino pri ispitivanju društvenih anomalija. Sledi da je prikupljanje i obrada činjenica o posledicama važna za razumevanje devijantnih društvenih pojava, dok su opšte moralne norme i vrednosti u domenu analitičkog dela istraživanja. Konačno, predviđanje društvenih pojava i razvoja vrši se dedukcijom, a ne induktivnim nabranjem pojedinačnih činjenica i slučajeva. Ovim korakom, Dirkem se sasvim približio socijalnoj filozofiji koju srećemo kod Bosanke.

Podudaranje opštih moralnih normi sa pojedinačnim aktima nije nužno u skladu sa onim što je dobro. Relaciju tih nivoa normi određuje koncept poželjnosti (Durkheim 2009, 22), što verujem da određuje Dirkemovu etiku kao konsekvencijalističku.¹² Dirkem je koristio koncept poželjnosti kao vezu između činjenice da društvo postoji i normativnih zahteva kako ono treba da izgleda (2009, 22).¹³ Poželjnost se ne može svesti na psihološke faktore, već je vezana za objektivnu vrednost opštih moralnih pravila (Ibid., 28). S jedne strane, Dirkem je hteo da izbegne grešku utilitarista koji ne uzimaju ozbiljno koncept poželjnosti, dok je s druge želeo da prilagodi naučnom objašnjenju Kantov nejasni *a priori* pristup opštem dobru (Durkheim 2009, 31). Stoga, poželjnost treba shvatiti kao indikator da je neka stvar vredna. Međutim, ova teza nije dovedena do kraja. Verujem da uzrok njene nedovršenosti leži u najmanje dve nejasnoće. Prvo, iz teksta se ne može videti kakav se proces može smatrati relevantnim pri određivanju vrednosti. Jasno je da postoji indikator i cilj, ali izostaje objašnjenje šta ih čini sintezom. Druga nejasnoća proizilazi iz prethodne. Iz Dirkemovog argumenta se ne može videti ko pripisuje vrednost objektu: da li je to pojedinac ili društvo? Drugim rečima, ko je subjekt za koga poželjnost važi kao indikator vrednosti? Ukoliko se vrednosti mogu dedukovati iz opštih moralnih pravila, onda to obavezuje Dirkema na nezgodnu tvrdnju da su pravila subjekti. Ove nejasnoće će biti u fokusu teksta „Value Judgments and Judgments of Reality“ iz 1911. godine, u kome će Dirkem u značajnoj meri revidirati odnos prema vrednostima.

¹² Bočer i Vinsent smatraju da je konsekvencijalizam sastavni deo projekta jedinstvene nauke (2000, 95, ft 21). Autori određuju konsekvencijalističku teoriju kao onu koja smatra da se posledice mogu objasniti samo činjenicama. Teorija se može shvatiti i u jačem smislu. Činjenice nisu samo polazna osnova za objašnjenje, već i za predviđanje. Pretpostavka je da činjenice pružaju određen skup mogućnosti koji delanje moralnog agenta može da „učini slučajem“ (Petit 2004, 336).

¹³ Postoji konsenzus među savremenim komentatorima da Dirkem nije valjano uočio tu vezu (Ritcher 1964). Problem se može locirati u tome što sinteza nikada nije puko sabiranje onoga što je predmet istraživanja, već da ona menja značenje osnovnih pojmova (Ibid, 179). Za Dirkema, sinteza je bila test provere izdržljivosti opštih načela: u sukobu društva i opštih pravila ponašanja, društvo je večiti pobednik.

Čini mi se da teza o poželjnosti opštih moralnih pravila prevazilazi akademske interese pobijanja utilitarizma. Verujem da postoje jasni politički razlozi i okolnosti zbog kojih je Dirkem u prvobitnom periodu zastupao jaku tezu o poželjnosti društvenih pravila.¹⁴ Iste godine kada je učestvovao na seminaru (1906. godine), Dirkem je postavljen za profesora „Nauke o obrazovanju“ na Sorboni, odakle je mogao da utiče na obrazovni sistem Francuske. Čvrsto je verovao da je obrazovanje jedna od najvažnijih socijalnih poluga države za sprovođenje društvenih promena (Ritcher 1964, 172). Ovome valja dodati činjenicu da je sociologija u Francuskoj imala daleko bolji status nego što je to bio slučaj u Velikoj Britaniji. U periodu od 1882. godine kada je donet Zakon o obaveznom osnovnom obrazovanju dece od 6 do 13 godina, sociologija je postala glavna poluga države za obrazovanje sekularnih nastavnika. U periodu donošenja Zakona, postojale su procene da u obrazovnom sistemu radi oko 50.000 sveštenih lica (Ibid., 175-6). Primetno je da se Dirkemova vizija društvene nauke kao katalizatora sekularnog progresa društva poklapala sa filozofijom idealista u jednoj važnoj instanci: ključni akter u procesima socijalnih promena je država (Ibid., 181). Ali postojala je i osnovna razlika: za Dirkema, država je ta koja menja konvencije opšteg morala. Promene ne treba mistifikovati kao što to čini idealizam, već ih treba posmatrati kroz institucionalne učinke prava i sankcija. Za Dirkema, ovo je ujedno i pravac u kome treba usmeriti socijalnu filozofiju, pri čemu bi se odustalo od prilagođavanja činjenica potrebama argumenata kabinetskih filozofa, dok bi se mišljenje o političkim objektima postavilo na psihološku osnovu (Ritcher 1964, 184). Konačno, u Dirkemovim fragmentima o politici, prepoznaje se zenit shvatanja socijalne filozofije kao zvanične filozofije jedne države, koja se značajno razlikuje od shvatanja politike, kao rezultata praktičkog delanja pojedinaca. Takvo stanje u disciplini na pregnantan način opisuje Ljubomir Tadić:

„Pretvaranje politike iz praktične u tzv. 'socijalnu filozofiju' imalo je kao posledicu da se politika počela baviti pitanjem korektno izračunatih pravila, odnosa i ustanova, tj. problemima stvaranja jednog *mehanizma*

¹⁴ Ričer smatra da u istraživanju elemenata Dirkemove političke misli, moraju se uporedno koristiti elementi njegovog političkog angažmana (Ritcher 1964, 170). Razlog za to je što Dirkem nije sistematski razvijao svoju političku filozofiju, već se pre radi o fragmentima koji se mogu naći u tekstovima koji tretiraju sociološke probleme. S druge strane, Dirkemovi politički stavovi su bili eksplicitno formulisani, naročito kroz aktivan angažman u „aferi Drajfus“ Tako je još kao student, „izgradio poziciju sa jakim ubeđenjima koja su kasnije dobila ime *Dreyfusard*: posvećenost republikanizmu, vladavini zakona, političkim slobodama i antiklerikalizmu“ (Ibid., 172).

kojim se moglo instrumentalno ovladati, tj. postići optimalno efikasne rezultate u vršenju političkog zanata ili majstorije upravljanja ljudima kao stvarima“ (citirano u: Vujačić 2012, 46-7).

Pozicija koju je Dirkem zauzeo prema socijalnoj filozofiji može se jasnije videti iz priloga konferenciji u Bolonji, koja je održana 1911. godine (Boucher&Vincent 2000, 119). Pitanje koje u prilogu želi da razmotri tiče se strukture suda kojim se utvrđuje vrednost neke činjenice (Durkheim 2009, 42). Već sam pokazao da je Dirkem u prethodnim radovima utvrdio da se vrednost određuje pomoću indikatora koliko je neka stvar poželjna za društvo. U ovom prilogu, Dirkem eksplicitno navodi da odnos ima formu suda o vrednostima, uz pretpostavku da pored toga postoje i sudovi o činjenicama (Ibid.). Drugo se ne razlikuje bitnije od deskripcije činjenica. Međutim, vrednosno suđenje poput „ovaj politički poredak je pravedan“ zahteva teoriju suđenja u kojoj su jasno određeni subjekat i predikat. Kao i u socijalnoj filozofiji, vrednosti u strukturi suda zauzimaju mesto predikata, odnosno onoga što se čini objekat vrednim (Ibid.). Takva vrsta suđenja se ne razlikuje u značajnoj meri od Bredlijevog idealizma, jer se koristi klasičnom teorijom suđenja, prema kojoj kopula „je“ ne pripada predikatu, već nema sama po sebi značenje (sinkategorička). Tradicionalno, „je“ izražava identitet onoga što se povezuje, pa su „ovaj politički poredak“ (subjekt) i „pravedan“ (predikat) identični. Posledica je realističko shvatanje vrednosti (stvarnosti), kao nečega što objektivno postoji. Drugim rečima, Dirkem je na istoj poziciji kao i idealisti, jer tvrdi da se vrednosti mogu sameravati sa činjenicama, u onom smislu u kome činjenice dobijaju posebno značenje, kada se dovedu u red sa vrednostima. Teza je veoma jaka: dovedene u istu epistemičku ravan, *celina* vrednosti i činjenica *konstituišu realnost* u ontološkom smislu. Slično je i sa subjektom. Dirkem navodi da klasične koncepcije idu u dvostrukom smeru, pri određivanju subjekta (Ibid., 44). To može biti pojedinac, ili grupa za koju se smatra da ima karakteristike pojedinca. Ipak, takav status je neadekvatan. Individualističke i psihološke teorije koje eksploatiše utilitaristička etika, prema Dirkemu čine dvostruku grešku: s jedne strane dolazi do svođenja svih vrednosti na samo jednu, poput psihološke, ekonomske, estetske, što vodi do drugog problema mešanja delova i celine:

„Samo zato što je neko stanje primetno kod većeg broja ljudi, ne čini ga objektivnim. Iz toga što ima puno ljudi što nešto cene, ne sledi da im je ta vrednost sugerisana od strane neke

nezavisne stvarnosti (...) Nema suštinske razlike između iskaza
'Ovo mi se sviđa' i 'Ovo nam se sviđa'“ (Durkheim 2009, 44).

Iz predloženog citata moglo bi se zaključiti da je kritika postojanja „nezavisne realnosti“ usmerena protiv idealističkih teorija socijalne filozofije. Smatram da ovoga puta to nije slučaj, već da je kritika upućena sociološkim tezama koje se zasnivaju na induktivnom odnosu prema društvu kao agregaciji pojedinaca, iz čega se izvodi teorija o društvu kao funkcionalnom organizmu, kao što je to slučaj sa Milovim empirizmom ili sa evolucionističkim teorijama. Dirkem smatra da takve teorije ne mogu da objasne kako je društvo „centar moralnog života“ (Durkheim 2009, 48). Čini se da se Dirkem kroz prethodnu kritiku utilitarizma i opisanu kritiku sociologije priklonio poziciji socijalne filozofije. Međutim, verujem da se u konačnoj izgradnji svoje pozicije, ovaj sociolog okreće neokantovskim teorijama, čijom modifikacijom ujedno kritikuje socijalnu filozofiju. Tako, na osnovu Kantove etike, Dirkem gradi sistem u kome postoji odvojenost realnosti od ideala, odnosno empirijskog od normativnog, čiji je odnos posredovan sofisticiranim i često nejasnim vezama.

Ideali su empirijski neproverljivi entiteti (Ibid, 46). Stoga, ideale spoznajemo preko toga kako ih vrednujemo. U strukturi vrednosnog suda, ideali su subjekti dok su vrednosti predikati. To će reći da vrednost nekog objekta nije neposredno data, već je saznanje posredovano funkcijom poželjnosti. Ideal nije intrinzično svojstvo činjenice, ali jeste intrinzično svojstvo vrednosti:

„Da bismo objasnili vrednosno suđenje, nije nužno da se koncept vrednosti olabavi time što će biti sveden na sudove o činjenicama, niti da se poistoveti sa nekim telom ili sa koječim preko čega čovek stupa u vezu sa transcendentnim svetom. Jasno je da vrednosti proističu iz odnosa činjenica prema različitim aspektima ideala, ali ideal nije 'među oblacima;' ideal je *iz* i *u* prirodi. Kao i ostatak moralnog i fizičkog univerzuma, i ideale je moguće proučavati“ (Ibid., 49).

Čini se jasnim da Dirkem usvaja Bredlijevu teoriju suđenja, ali i da pokušava da je „spusti na zemlju.“ Kantovska pozicija, koju Dirkem usvaja, onemogućuje mu da tvrdi da je neposredno istraživanje ideala moguće. Smatram da ovde treba uočiti najmanje dve posledice. Prvo, ideal treba shvatiti kao postulat. Čini se da je Dirkemova zamisao da postulat omogućuje koncipiranje vrednosti kao manifestacije ideala, i da ih je kao

takve moguće podvrgnuti naučnoj analizi. Iz toga sledi, da je legitimno i potrebno predmet društvenih istraživanja razdvojiti na istraživanja o činjenicama i istraživanja o vrednostima. Drugo, znanje o idealima nije neposredno dostupno, ali jeste poželjnost kao funkcija vrednosti. To će reći da je objašnjenje vrednosti neke činjenice moguće ako se rezultati analize dovedu u vezu sa razlozima zbog kojih društvo nešto smatra poželjnim. Obe posledice su radikalno suprotne klasičnoj pozitivističkoj poziciji, kao i korak unazad u realizaciji projekta jedinstvene nauke.

Dirkem usvaja idealističku koncepciju, u kojoj su normativni sudovi na višem epistemičkom nivou od empirijskih. Neki autori idu toliko daleko da tvrde da je Dirkem sociolog koji se pred kraj karijere pretvorio u idealistu (Lane, 2008). Tako je jedna od posledica Dirkemove teorije da isti objekat može imati dvostruko objašnjenje: npr. stub može biti drvo, ali može biti i totem: pitanje je šta je pravo značenje. Za Dirkema, kao i za socijalne filozofe, odgovor je uvek na strani vrednosti. Takav odgovor protivreči načelima klasičnog pozitivizma. Verujem da će svakom pozitivisti biti problematičan stav da društveno značajni objekti imaju stepenovanu realnost: empirijsku i normativnu. Ne tvrdim da je Dirkem takav stav zastupao eksplicitno, ali smatram da je to izvodljivo iz njegove teorije. Time se projekat o jedinstvenoj nauci našao na novom kursu, koji će završiti u krizi pozitivizma. Smatram da je klasični pozitivizam iscrpeo svoje mogućnosti u sociologiji Maksa Vebera.

Kriza klasičnog pozitivizma

Bilo bi pogrešno smatrati Vebera za teoretičara čije je primarno interesovanje vezano za epistemološke i metodološke probleme (Đurić, 1997). Čak i u fazama interesovanja za status nauke i njen odnos prema filozofiji, „Veber nigde nije sistematski izložio svoj metodološki program“ (Ibid., 39). Značaj Veberovog dela u procesu konstituisanja sociologije kao naučne discipline je od izuzetnog značaja, ali i pored toga, smatram da je njegova pozicija iscrpela mogućnosti klasičnog pozitivizma. Veber je otišao i dalje od toga. Njegov sociološki pristup je svojevrsna kritika načela klasičnog pozitivizma i afirmacija uloge socijalne filozofije u naučnom objašnjenju. Jedan od tekstova u kome se može videti njegova pozicija prema projektu jedinstvene

nauke sačinjen je u formi pisma urednika za časopis „Arhiv“ (*Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik*) iz 1904. godine, koji su, pored Vebera, uređivali još i Verner Zombart (Sombart) i Edgar Jafe (Jaffé) (Stanovčić 2008, 505).

Hteo bih da posvetim nekoliko redova Veberovom odnosu prema klasičnom pozitivizmu. Važno je istaći da za njega kritika nije podrazumevala odbacivanje načela pozitivizma, koliko njihovo modifikovanje u pravcu veće kongruencije sa vrednosnim normama društva i pojedinaca. Veber je preuzeo ontološku osnovu svojih istraživanja od nemačkih neokantovaca, pre svega od Rikerta (Rickert) (Đurić 1997, 42). Kritika koju Veber preuzima od Rikerta, zasniva se na odbacivanju pozitivističkog monizma u shvatanju stvarnosti, gde se sve svodi na materiju, ali i idealističkog, koji pripisuje duhu veću ulogu nego što je to slučaj (Pavićević 1958, 28). Udruženi u totalitet, duh i materija, prema Rikertu, konstituišu svet: „Međutim, svijet kao cjelina ne sastoji se samo od stvarnog, nego u njemu postoji *nestvarno*, koje ipak nije ništa, već je, štaviše, osnova stvarnog“ (Ibid., 29). U tom pogledu, nemački neokantovci delili su sa Dirkemovom školom sociologije određeni otpor prema idealističkoj filozofiji hegelijanske provenijencije, ali i klasičnom pozitivizmu.

Među autorima germanske škole pozitivizma, koji su se našli pod kritikom neokantovaca, Kolakovski (Kolakowski) prepoznaje kao najistaknutije Riharda Avenarijusa (Avenarius) i Ernesta Maha (Mach) (1972, 142). Radove oba filozofa karakterišu dva principa, monistički pristup nauci zasnovanoj na genetičkoj epistemologiji i princip ekonomičnosti istraživanja (Ibid., 144). Treba istaći sličnost u ciljevima nemačkih pozitivista i britanskih idealista ka monističkoj koncepciji saznanja. Međutim, Avenarijus i Mah su smatrali da se naučno saznanje odvaja od filozofskog, jer se služi metodama po uzoru na prirodne nauke. Takav pristup karakterističan je za jaku verziju empirizma, prema kojoj svako saznanje ima svoje poreklo u iskustvu. U pitanju je odnos rezultata naučnih istraživanja i osnovnih hipoteza, koji Kolakovski naziva genetičkom epistemologijom (1972, 144). Često se takav pristup vezuje za modifikovani biologizam, prema kome „se svako ljudsko mišljenje sastoji od reakcija organizma na poremećaj biološke ravnoteže, a da podliježe svim zakonima organskih procesa kao i bilo koje reakcije organizma“ (Ibid., 145). Vrednosti su, dakle, posledice organskih procesa. Već je Avenarijus tvrdio za vrednosti da su manifestacije određenih

bioloških potreba pojedinaca, što ima svoju primenu u moralnoj teoriji koja se završava dihotomijom između “jeste” i “treba” (Ibid, 147). Čini se da filozofi imaju predrasude da su vrednosti duhovna nadgradnja ili svrha postojanja bioloških procesa. Naprotiv, naučno saznanje ima funkciju “čišćenja” iskustva od predrasuda, koje filozofi imaju prema činjenicama (Kolakovski 1972, 152).

Selekcija relevantnih činjenica treba da se odvija prema principu ekonomičnosti istraživanja (Ibid.). Ukratko, naučna objašnjenja treba da karakteriše jednostavnost. Takav zahtev nije svojstven samo pozitivizmu. Kritika se vekovima javljala u različitim oblicima, od kojih je možda najpoznatija Okamova oštrica (Ibid, 148). Međutim, nemački pozitivisti su prvi sistematski primenjivali princip ekonomičnosti istraživanja u naučnom objašnjenju (Ibid., 153). To će reći da nauka kroz pojmove, modele, hipoteze itd., treba da omogući da se iskustvo prenosi u formi objašnjenja koje obezbeđuje funkcionalnost naučnih teorija. Prema Mahu, naučno objašnjenje nikada nije celovito u onom smislu u kome filozofija idealizma zagovara mogućnost apsolutnog saznanja (Ibid., 159). Naučno objašnjenje je deskripcija iskustvenih sadržaja, koja referira na objekte u svetu, pa je predmet naučnog objašnjenja samo ono što je iskustveno dostupno.

U vreme kada su Avenarijus i Mah razvijali svoja pozitivistička stanovišta, filozofi neokantovske škole su već uveliko objavili rat projektu jedinstvene nauke. Neki autori tvrde da je ta škola eksplicitno objavila rat pozitivizmu, obraćanjem Vilhelma Vindelbanda (Windelband) prilikom izbora za rektora Univerziteta u Strazburu, 1894. godine (Lane 2008), čime započinje *Methodenstreit* (Brdar 2008). Vindelband je oštro napao ideju o jedinstvenoj nauci (2002, 112) iznoseći poznatu distinkciju između nomotetskih i idiografskih nauka (Ibid., 115). Prirodne nauke je svrstao u nomotetske, čija je ključna karakteristika vezana za mogućnost uočavanja zakonitosti između pojava. S druge strane, istraživanja koje se bave društvom spadaju u ideografska, i njihov domet se sastoji u istorijskom opisu ili uočavanju razlika koje odvajaju društvene fenomene od ostalih. Zajednički im je „karakter iskustvene znanosti, tj. i jedno i drugo za svoju polaznu tačku – logički rečeno: za premise svojih dokaza – imaju iskustva, činjenice opažanja (Ibid., 117). Vindelbandov napad na pozitivističko shvatanje činjenica je u tome što ta doktrina ne vidi da činjenice imaju „unutrašnju vrednost“ i to se odražava

kao sposobnost da nešto nauče istraživača (Ibid., 122). Samim tim, istraživač nužno mora da konstruiše skalu kojom bi mogao da odredi koje su mu činjenice vrednije od drugih. Čini se da je takva vrsta saznanja o činjenicama posebno prisutna u istorijskim naukama na koje pozitivisti ne gledaju blagonaklono i ostaju slepi pred tom istinom. Bez obzira na to što su im početne pretpostavke iste, dve nauke nisu svodljive jedna na drugu, usled metodoloških razlika. Idiografske nauke mogu da koriste metode fizikalnih nauka, poput indukcije, ali nikada ne mogu izvoditi zakone poput nomotetskih. Umesto toga, one u svojoj različitosti čine jedinstvo:

„Uprkos takvih nedovoljnosti izvođenja u pojedinostima, odavde je jasno da u celokupnom saznanju, u koje na kraju treba da se ujedini sav znanstveni rad, ta dva momenta ostaju u svom metodičkom posebnom položaju. Čvrste okvire naše slike sveta odaje ona opšta zakonomernost stvari... a unutar tih okvira se razvija živi sklop povezanosti svih za čovečanstvo vrednih pojedinačnih tvorevina njihovog rodnog sećanja“ (Ibid., 125).

Prethodni redovi su važni za razumevanje Veberovog koncepta naučnog objašnjenja, jer je ovaj sociolog preuzeo shvatanje stvarnosti iz klasičnog pozitivizma, uz uvažavanje Vindelblandove distinkcije i odnosa prema iskustvenim činjenicama. Kako primećuje Mihajilo Đurić, Veber nije uložio previše truda na objašnjenje prirode stvarnosti:

„Sam Veber se malo zadržavao na ovim pitanjima. Smatrao je da su ona dovoljno obrađena u filozofskim delima njegovih savremenika i da on ne bi imao šta da doda onome što su rekli Vindelband (Windelband), Zimmel i Rikert. Naročito ovaj poslednji (...) Zajedno sa Rikertom, Veber tvrdi da je stvarnost heterogeni kontinuum, to jest nepregledno i raznoliko mnoštvo pojava“ (1997, 53).

Verujem da se Veber ovim obavezao na stanovište da činjenice nemaju intrinzične karakteristike koje možemo nazivati vrednostima, već da su vrednosti konstrukti naučnog mišljenja ili rezultat sameravanja na Vindelblandovoj skali. Smatram da je to tačka u kojoj se Veber razilazi sa klasičnim pozitivizmom. Dok su za Avenarijusa i Maha vrednosti *ex post facto* manifestacije, dotle kod Vebera vrednosti imaju ulogu sredstva pomoću koje naučnik filtrira iskustveni sadržaj (Cerroni 1983, 40). Umesto da naučno objašnjenje demistifikuje vrednosti, određujući ih, bilo kao manifestacije

bioloških potreba, ili kao funkcije jezika, prema Veberovoj koncepciji, vrednosti su te koje omogućuju da se princip ekonomičnosti istraživanja uspešno primeni.

Podjednako je pogrešno tvrditi da je Veberova koncepcija vrednosti ekstenzivna. Vrednosti ništa ne dodaju činjenicama. Filozofske krilatice poput „svrhe postojanja činjenica“ ili Dirkemovo poistovećivanje vrednosti sa društvenim činjenicama nisu u domenu naučnog objašnjenja. Slično klasičnim pozitivistima, Veber smatra da postoji radikalni jaz između činjenica i vrednosti (Weber 1986, 23). Veber se u pomenutom tekstu iz 1904. godine poziva na poznatu Hjumovu tvrdnju da iz „jest“ ne sledi „treba“, što u etici, pa i političkoj filozofiji, ima za konsekvencu nemogućnost izvođenja normativnih sudova (Ibid.). Ipak, da li nemogućnost normativnog suđenja implicira da vrednosti ne mogu biti predmet istraživanja? I da, i ne. Vrednosti se nikada ne mogu istraživati neposredno, jer nisu činjenice, već samo posredstvom značenja koje dobijaju:

„To ne prekoračuje granice znanosti koja teži „misaonom sređivanju empirijske zbiljosti“, premda sredstva kojima se služi u tom tumačenju duhovnih vrijednosti nisu „indukcije“ u uobičajenom smislu riječi. Doduše, (...) taj zadatak [razumevanja ideja – B.V] pada izvan granica ekonomske discipline: riječ je o zadacima *socijalne filozofije*. No povijesna moć ideja za razvitak društvenog života bila je, i još je tako velika da se naš časopis nikada ne može odreći toga zadatka, čije njegovanje ulazi u krug najvažnijih njegovih obaveza“ (Weber 1986, 25).

Smatram da je Veberovo objašnjenje statusa vrednosti srednje rešenje u odnosu na klasični pozitivizam i filozofiju idealizma. Status vrednosti treba shvatiti instrumentalno, kao ideje za koje se ljudi zalažu i na osnovu kojih pripisuju značenje činjenicama i misaono ih klasifikuju.

Čini se da je Veber otišao korak dalje od Vindelbanda u određivanju statusa vrednosti u društvenim istraživanjima. Ne samo što se vrednosti mogu opisati po svojim specifičnim karakteristikama, već se one mogu i *razumeti*. Koncept razumevanja ponovo nije Veberov originalni doprinos društvenoj nauci, već je preuzet iz Diltajeve (Dilthey) hermeneutičke filozofije (Đurić 1997; Lane 2008). Samo opisivanje vrednosti nikada nije dovoljno ukoliko se ne uklopi u kontekst delanja, što predstavlja osnovu Diltajeve ideje o *Verstehen* ili razumevanju ponašanja (Lane 2008, 323). Kao i Diltaj

pre njega, Veber je smatrao da društveni i kulturni faktori, odnosno vrednosti, predstavljaju konstitutivni faktor svakog istraživanja, što je u suprotnosti sa fundamentalnim pretpostavkama pozitivizma.

Veberova koncepcija vrednosti vezana je za psihološka očekivanja ljudi prema objektima. Takva pozicija je u svojoj osnovi neokantovska, što se može videti iz Veberovog stava da se nauka ne bavi odnosom među stvarima, već odnosom mogućnosti ili htenja prema problemima stvarnosti (Weber 1986, 26). Kada je u pitanju svakodnevno ponašanje, moglo bi se reći da su vrednosti hipotetički okvir kojim pristupamo obradi različitih oseća koje dobijamo od drugih socijalnih aktera. Izgleda da Veber ne pravi bitnu razliku između vrednosti i logičkosaznajnog aparata, odnosno da vrednosti imaju istu ulogu u društvenim, kao što logika ima u prirodnim naukama. Slično Vindelbandu, i Veber je smatrao da empirijska istraživanja mogu imati ulogu u izučavanju društvenih fenomena. Međutim, dok je ta uloga u Vindelbandovoj koncepciji skromna, dotle je kod Vebera prisutna jaka teza o tome da se iz rezultata empirijskih istraživanja mogu izvoditi sudovi o mogućnostima i htenjima kao pojmovnim vezama među percepcijama. Funkcija vrednosti je da se ukaže na to da naučnom objašnjenju prethode pretpostavke koje su u logičkom smislu ispravne. Adekvatnost naučnog istraživanja u takvoj koncepciji zavisi od odabira metoda za objašnjenje problema, korektnosti analize pojmovnog odnosa koji je vezan za problem i stepena opštosti zaključaka koji naučno objašnjenje ima (Weber 1986, 30).

Za Vebera, naučno objašnjenje ne mora biti isključivo uzročno, što je jedno od osnovnih načela klasičnog pozitivizma. Veber smatra da bi za društvene nauke bilo elegantnije kada bi mogle da se bave samo tzv. tehničkom racionalnošću (*Zweckrationalität*), odnosno izučavanjem najefikasnijih sredstava za postizanje cilja (Lane 2008). Ipak, ljudsko ponašanje ne mora uvek imati tehničko savršene ili racionalne karakteristike, zbog čega Veber konstruiše koncept vrednosne racionalnosti (*Wertrationalität*) (Ibid.). U pitanju je proširenje Diltajevе ideje o *Verstehen*, gde se pored razumevanja društveno-kulturnih karakteristika jednog vremena, pravi veza sa posledicama koje proizvodi delanje. Veber je smatrao da se konceptualno razlikovanje

tehničke i vrednosne racionalnosti može uspešno primenjivati na konstruisanje političkog poretka (Ibid., 331).¹⁵

Smatram da je karakteristika oba koncepta racionalnosti njihov instrumentalni karakter. Takva karakteristika odigrala je presudnu ulogu u Veberovom objašnjenju vrednosno neutralnog statusa naučnika. To ne znači da vrednosna neutralnost podrazumeva odsustvo vrednosti u radu naučnika ili vrednosni relativizam naučnog objašnjenja. Veber jasno navodi da se istraživač koristi vrednostima kao sredstvima pomoću kojih identifikuje relevantne pojave društvene stvarnosti: „Pojam kulture je *vrijednosni pojam*. Empirijska zbilja za nas *jest* kultura zato što je i ukoliko je stavljamo u odnos ideja vrijednosti i ona obuhvaća one komponente zbilje koje putem odnosa postaju za nas *značajne*, i *samo* njih“ (Weber 1986, 47-8). Vrednostima se, dakle, pripisuje funkcija evaluacije, jer stvari koje su vredne pažnje zaslužuju da budu objašnjene. Međutim, iako vrednosti propisuju kriterijume selekcije istraživanja, za njih nema mesta u samom procesu istraživanja:

„Odnos zbilje prema vrijednosnim idejama koji joj podaje značenje, te isticanje i sređivanje time obojenih sastavnih dijelova zbilje sa stajališta njezinog kulturnog *značenja* potpuno je različito stajalište naspram analize zbilje u smislu *zakona* i njihove odredbe u opće pojmove. Te dvije vrste misaone odredbe zbiljskoga nemaju jedna s drugom nikakvog logičkog odnosa“ (Weber 1986, 48).

Veberova sociologija imala je dvostruki učinak. Za razliku od Dirkema koji je skliznuo u idealizam, Veber je socijalnoj filozofiji dao autonoman status u odnosu na sociologiju. Socijalna filozofija bavi se vrednostima, kao sazajnim okvirima pomoću kojih ljudi razumeju odnose sa drugim socijalnim akterima. To je koračanje po tankoj liniji između operacionalizacije vrednosti i njihovog shvatanja kao objektivne i transcendentne stvarnosti. Ipak, to ne znači da je Veber bio imun na transcendentno shvatanje saznanja uopšte. Uticaj nemačkog istorizma, posebno Vindelblandove

¹⁵ Opšte je mesto da se, nakon Prvog svetskog rata, Veber aktivno zalagao za stvaranje demokratskog poretka Vajmarske republike, koja bi svoj legitimitet crpela iz masovnih izbora, a legalitet održavala uz pomoć birokratije. Pozitivno usmerenje birača ka političkoj participaciji trebalo bi da se zasniva na ličnoj identifikaciji sa liderima, što se može objasniti konceptom vrednosne istrumentalnosti. S druge strane, osnova birokratskog upravljanja mora biti tehnička predvidljivost delanja. Iskustva nakon donošenja Vajmarskog ustava navela su Vebera da se aktivno zalaže za jačanje uloge predsednika kao pozitivnog autoriteta koji nadilazi rivalstva lidera političkih stranaka, čime je podigao važnost uloge vrednosne racionalnosti.

neokantovske škole, odražava se na njegovo shvatanje da socijalna filozofija predstavlja važan element saznanja koji, pored prirodnih nauka, čini deo sistema i pogleda na svet. Socijalna filozofija, za razliku od koncepcije britanskih idealista, ravnopravan je partner u saznanju, ali ne i vrhunac saznanja. To ne znači da vrhunca nema: naprotiv, vrednosti kao ono prednaučno u sprezi sa naučnim istraživanjem, čine celinu koja, čini se, rezultira totalitetom.

Čitav kurs kojim se Veber kreće radikalno se razlikuje od klasičnog pozitivizma. Vrednosti se ne shvataju kao manifestacije bioloških procesa, već kao nezavisni i aktivni element u sociološkom objašnjenju. Takvo viđenje samo po sebi nije problematično; naprotiv, ono predstavlja osnovu savremenih objašnjenja, kako u sociologiji, tako i u političkoj filozofiji. Istraživanja su blokirana usled nerazjašnjenog značenja vrednosti, kao i smisla u kojem važe. U Veberovom radu, vrednosti i dalje zadržavaju neodrživ nivo realističkog shvatanja, iako je značajno labavije u odnosu na Dirckema. Stoga, status vrednosti je podjednako objektivn kao i status činjenica, pa se prema njima treba odnositi podjednako neutralno. Čini se da se socijalna filozofija, shvaćena na takav način, ne razlikuje bitno od sociologije, a važilo bi i obrnuto. Ipak, sociologija je makar mogla da opisuje činjenice dok, usled prednaučnog shvatanja vrednosti, nije sasvim jasno šta socijalna filozofija može sa svojim predmetom istraživanja. Otuda, prva postaje trivijalna, a druga beznačajna. Počev od kasnih dvadesetih godina 19. veka, pa sve do kraja pedesetih godina 20. veka, pokušavalo se da se izađe iz tog ćorsokaka i to na dva fronta. Radikalni proboj su napravili logički pozitivisti koji su u potpunosti promenili epistemološku poziciju klasičnog pozitivizma. Drugi front se vodio na polju političke filozofije, gde se glavna borba vodila oko statusa vrednosti. Za njima, ostala je napuštena ideja o socijalnoj filozofiji.

LOGIČKI POZITIVIZAM I OSNOVE SAVREMENIH OBJAŠNJENJA U POLITIČKOJ FILOZOFIJI

Sintagma „logički pozitivizam“ jedna je od najnepoželjnijih u istoriji ljudske misli. Čak i pripadnici *Bečkog kruga* preferiraju sintagmu „logički empirizam“ (Shlick 1959; Petrović 1964). Tragična sudbina koja je zadesila članove Bečkog kruga, poput nacističkog progona, ubistva i emigracije, onemogućila je izvođenje izvornih ideja do kraja. Umesto razvijenih učenja, danas su nam uglavnom ostali nacrti i rasprave o budućoj filozofiji, a često i nekoherentni stavovi o istim filozofskim problemima (Novaković 2002). Stoga, tipsko-prepisivačka tumačenja bečkih tekstova su više pravilo, nego izuzetak. U formi programa, filozofija logičkog pozitivizma bila je laka meta i dežurni krivac za one tradicionalno naklonjene teoretičare, kojima se duh promena Bečkog kruga nije dopao. Otuda, ne treba da nas začudi donekle paradoksalan status koji logički pozitivizam zauzima u istoriji filozofske misli 20. veka. S jedne strane, skoro da nema ozbiljnog mislioca koji se bavi strukturom objašnjenja, a da svoju teoriju ne započinje ili rešavanjem nekog problema logičkog pozitivizma, ili njegovim dovođenjem do kraja (Richardson, 1996). S druge strane, često se čini kao da program logičkog pozitivizma ima status „vreće za udaranje.“

Ako nisam filozof nauke, zašto bi trebalo da se interesujem za logički pozitivizam? Poznato je da se program logičkog pozitivizma zasnivao na pokušaju objašnjenja strukture savremene nauke, njenom odnosu sa filozofijom, zatim ozbiljnom tretiranju empirizma kao i eliminaciji tradicionalne metafizike (Berčić 2002; Kolakovski 1972; Petrović 1964). Uzeto pojedinačno, ništa od ovoga mi se ne čini posebno relevantnim za predmet političke filozofije. Ipak, činjenica je da se politička filozofija menjala, prvenstveno pod pritiskom odvajanja novih društvenih nauka poput psihologije i sociologije, kao i rastućeg broja političkih naučnika. Drugim rečima, ako se projekat logičkog pozitivizma sagleda u celini, odnosno kao pokušaj određenja šta strukturu objašnjenja čini naučnom, smatram da to može dati novo viđenje promena unutar političke filozofije koje su se odvijale u periodu nakon Drugog svetskog rata.

Takva hipoteza je uvod u objašnjenje zašto su neki autori smatrali političku filozofiju mrtvom i na koju političku filozofiju se takva tvrdnja odnosi.

Prethodno poglavlje sam zaključio tezom da je pozitivizam zapao u krizu, izazvanu uplivom idealizma preko socijalne filozofije. Time sam otvorio mogućnost da pretpostavim da je cilj logičkih pozitivista bio da reafirmišu projekat pozitivizma. Smatram da je taj proces išao u pravcu zamenjivanja klasičnog pozitivizma *fizikalizmom*. Kako ću pokazati, fizikalizam je u trajno nasleđe ostavio tezu da iskaz, da bi imao značenje, mora da referira na neku fizičku ili socijalnu činjenicu, ili da bude analitički. Fizikalizam će imati razorne posledice po tradicionalnu metafiziku, mada, pokazaću, u ograničenom i precizno određenom opsegu. Za društvene nauke, ovo je značilo otklon od metafizičkih opskurnosti i zasnivanje predmeta i metoda na osnovama psihologije, preciznije bihejvioralizma. Kada je u pitanju politička filozofija, pogrešno je mišljenje da je njeno „upokojenje“ u nasleđu logičkog pozitivizma. Naprotiv, kako ću pokazati, ako se logički pozitivizam shvati na ispravan način, nasledstvo je sledeće: politička filozofija (*qua* filozofija) treba da se bavi logičkom izgradnjom političkih pojmova i njihovim opravdanjem.

Poglavlje ću podeliti u četiri dela. U prvom delu ću se baviti istorijskim kontekstom u kome je nastao logički pozitivizam, preciznije *Bečki krug*. Istorijat ovog intelektualnog kružoka predstavlja zadivljujuću priču o realizaciji kosmopolitskih i građanskih načela komunikacije, kao i uspostavljanja, za nas tako uobičajene, a tada pionirske veze među naučnicima i filozofima, kroz međusobno čitanje i kritikovanje na međunarodnim kongresima, gostujućim predavanjima, itd. Posebnu pažnju ću posvetiti političkim stavovima i angažmanu pojedinih logičkih pozitivista. Drugi deo će se baviti metodom provere (i opovrgavanja), odnosno načelom proverljivosti (i opovrgljivosti). Budući da je ovo rad iz političke filozofije, trudiću se da terminologiju učinim pristupačnom, bez zalaženja u detalje, kojima treba da se bave filozofi nauke. Treći deo će se baviti ograničenjima načela proverljivosti, posebno Raselovom i Berlinovom kritikom. Konačno, u poslednjem delu ću pokazati kako se u strukturi pojma nalazi inherentno svojstvo slaganja/neslaganja oko osnovnih definicija o objektima istraživanja. Koristeći se Rajhenbahovom terminologijom, pokazaću kako je u kontekstu otkrića nemoguće doneti konkluzivne zaključke o hipotezi, ali da je na nivou

konteksta opravdanja moguće postići osnovni konsenzus oko vrednosti pojmova. Konačno, verujem da je ovakva struktura objašnjenja utemeljena u političkoj filozofiji koja se razvila u drugoj polovini 20. veka.

*Da li postoji politika Bečkog kruga?*¹⁶

Logički pozitivizam nastaje kao niz reakcionih pokreta na krizu nauke i filozofije u prvoj polovini 20. veka. Gledano u širem kontekstu, logički pozitivizam je deo *kasnog prosvetiteljstva* koje počiva na idejama „humanizma i kosmopolitizma, orijentacije koja se zasnivala na razumu i progresu, kao i na socijalnim reformama i ličnoj odgovornosti“ (Stadler 2007, 28). Obično se kao centar logičkog pozitivizma uzima Beč, u kome su se matematičari, fizičari i filozofi okupili oko seminara koji je držao Moric Šlik od 1924. godine, sve do njegove smrti 1936. godine.¹⁷ Šlikovi seminari su se održavali utorkom uveče sa ciljem ukrštanja filozofskih mišljenja između matematičara, fizičara, sociologa, lingvистa i filozofa.¹⁸ Pet godina kasnije, seminari su formalno postali poznati kao *Bečki krug* (1929. godine), sa izradom manifesta kruga „Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis“ (*Naučna koncepcija sveta – Bečki krug*)¹⁹ i prvim Međunarodnim kongresom ujedinjene nauke u Pragu koji su organizovali *udruženje Ernest Mah* i *Udruženje za empirističku filozofiju* (Berčić 2002; Stadler 2007). Do tada, među istaknutim članovima kruga bili su Rudolf Karnap, Oto Nojrat, Hans Han (Hahn), Filip Frank (Frank), Kurt Gedel (Gödel), Fridrih Vajsman, Viktor Kraft (Kraft), Herbert Fajgl (Feigl). Iako nije bio član, Ludvig Vitgenštajn (Wittgenstein) je od 1927. godine održavao redovnu korespondenciju sa Šlikom i

¹⁶ Ovaj odeljak nastao je preradom jednog dela iz mog teksta objavljenog u *Godišnjaku FPN* br. 13 (Vranić 2013b).

¹⁷ Međutim, iako najaktivniji, Bečki krug nije bio jedini pokret logičkog pozitivizma. Tendencije slične onima iz Kruga mogle su se istovremeno prepoznati i u Danskoj, Finskoj, Velikoj Britaniji, Nemačkoj i Poljskoj (Ayer 1990; Kolakovski 1972). Najpoznatiji seminar pored Bečkog kruga nalazio se u Berlinu, gde se grupa naučnika okupila oko Hans Rajhenbaha, Karl Hempela i Kurt Grelinga. Bliske odnose sa Bečkim i Berlinskim krugom održavali su i pozitivisti poput E. Kaila iz Finske, potom poljski logičari Kazimjež Adjukovič, Jan Lukašjevič i Alfred Tarski (Kolakovski 1972, 227-8).

¹⁸ Prema Filipu Franku, pravi osnivač *Bečkog kruga* bio je matematičar Hans Han, koji je najviše uticao na razvoj Šlikove filozofije na polju vezivanja epistemologije sa fizikom (Stadler 2007, 20).

¹⁹ *Manifest* je sastavljen u čast Morisa Šlika koji je u tom trenutku držao niz gostujućih predavanja u SAD – Kalifornija. Manifest je napisao Oto Nojrat, a kao urednici su se, pored njega, potpisali Rudolf Karnap i Hans Han (Ayer 1990, 155). Takođe, Manifest je u naslovu sadržao reč „Weltauffassung“ (koncepcija sveta) umesto „Weltanschauung“ (svetonazor), kako bi se istakla antimetafizičnost i orijentacija ka naučnom istraživanju (Stadler 2007, 14).

Vajsmanom, a do 1929. godine je prisustvovao sastancima. Tokom tridesetih godina 20. veka, sastanke su posećivali i Alfred Ejer, V. O. Kvajn (Quine), Karl Poper, dok se tesna saradnja odvijala sa američkim pragmatistima i bihejvioralistima, posebno grupom okupljenom oko Čarls Morisa (Morice) (Ayer 1990, 167).

Potreba za izgradnjom nove naučne filozofije nije odraz parohijalnih interesa, već dobro ocrtava sliku stanja u tadašnjoj Srednjoj Evropi, koja je bila teško pogođena materijalnim, političkim i kulturnim posledicama Prvog svetskog rata. Nemačko društvo, kako u Vajmarskoj republici tako i u Republici Austriji, prolazilo je kroz period političke i kulturne tranzicije, kao i modernizacije sistema vrednosti. Početak dvadesetih godina XX veka karakterisao je svojevrsan levičarski duh, sa tendencijom da se nemačko i austrijsko društvo transformiše u socijaldemokratsko.²⁰ Potreba za takvom vrstom sociostrukturne promene označena je pojmom *Aufbau*.²¹ Koliko je taj pojam igrao centralnu ulogu u posleratnom periodu Nemačke, govori i podatak da je u periodu između dva svetska rata oko sto naučnih časopisa sadržalo u svom nazivu reč „Aufbau“, gde je vrhunac upotrebe bio u periodu između 1919. godine i 1927. godine (Galison 1996, 17). Prvobitno, *Aufbau* se kao termin koristio u arhitekturi, gde je trebalo da označi početak modernizacije i urbanizacije životnih prostora, prvenstveno kroz izgradnju funkcionalnih radničkih komuna, poput višespratnica, gradskih blokova i sl. Cilj ovakve arhitektonske revolucije bio je da se

„iskoristi svetlo i prostor u domovima, i da se zauvek prognaju tamne dvorišne stračare koje su se vezivale za radnike. Novi stanovi bili bi prostrani i pogodni za rad, čime bi se negovala svest o zajedničkom vlasništvu; nova arhitektura bi oslobodila žene od kućnih poslova i iznela u prvi plan *praktičku* racionalnost koja je bila u radničkom nasleđu (...) Arhitekta Crvenog Beča su videle sebe kao graditelje... novog života“ (Galison 1996, 27).

Termin *Aufbau* je iz arhitektonskog žargona ubrzo postao jedan od značajnih filozofskih pojmova tadašnjeg srednjevropskog društva. Galison navodi tri stepena značenja *Aufbau* kao pojma (1996, 24). Najneposrednije značenje je, dakle, vezano za

²⁰ Kako ističe Galison, u germanskoj tradiciji, leвица je sinonim za modernizaciju i promene u odnosu na stari buržoaski sistem, pa veza sa socijalizmom ne mora biti nužna (Galison 1996).

²¹ *Aufbau* se može prevesti kao „izgradnja.“ Međutim, prevod ne obuhvata suštinu onoga što su logički pozitivisti mislili pod tim terminom. Kako bih izbegao nepreciznosti i relativizacije, do kraja teze ću koristiti nemački termin.

arhitekturu kao procesa izgradnje. Drugo, u sociopolitičkom smislu *Aufbau* predstavlja novi koncept uređenja života i životnih prilika.²² U tom smislu, izgradnja može da se shvati i kao „preporod“, i to onaj kojim se pomoću materijalnog menja i kulturna svest stare kajzer-junkerske Nemačke. To je osnova trećeg značenja, prema kojem je *Aufbau* nova materijalistička paradigma, koja ima cilj da otkloni sve rezidue starog idealizma. Upravo je poslednje određenje *Aufbau* bilo zvanično prihvaćeno od strane učesnika Bečkog kruga. Svakako, najpoznatije korišćenje ovog pojma se može naći u poznatom Karnapovom delu „Der Logische Aufbau der Welt“ iz 1927. godine. O ovome više na narednim stranama. Sada želim da kažem nešto više o drugom značenju *Aufbau*, kroz koje se može videti odnos *Bečkog kruga* prema politici.

Logički pozitivisti, ne samo da nisu imali nijedan spis iz političke filozofije, već se stiče utisak da su usvojili nezvaničnu politiku da o politici ne govore. To ne znači da nisu imali političkih stavova, već samo da ti problemi treba da čekaju ispred vrata Šlikovog seminara. Kako je to primetio Hajzenberg (Heisenberg) (2009) u svojoj intelektualnoj autobiografiji, svi oni naučnici i filozofi koji su u to vreme zatvarali vrata pred politikom, slušali su njeno neprestano lupanje. Ipak, logičke pozitiviste ne treba smatrati za zamišljene logičare i matematičare, već i kao aktivne učesnike u političkom životu *Crvenog Beča*. Takve aktivnosti bile su uglavnom vezane za edukaciju radničkog stanovništva u okviru „Bečkog programa za obrazovanje odraslih“, gde su predavanja redovno držali Han, Vajsman i Nojrat (Stedler 2007, 30). Jedan od motiva za takav angažman bila je i predana podrška radničkog pokreta tendencijama da se nakon Prvog svetskog rata austrijsko društvo modernizuje i očisti od ostataka klerikalnih, konzervativnih i desničarskih rezidua.

To što se logički pozitivisti nisu bavili političkom filozofijom, ne znači da se na njih nije gledalo politički. U Trećem Rajhu, na logički pozitivizam se gledalo kao na modernistički, materijalistički, levičarski, antiklerikalni i antitradicionalistički filozofski

²² Socijalni karakter arhitekture „Crvenog Beča“ dolazi do izražaja kada se uporedi sa arhitekturom koja je odgovarala liberalnim koncepcijama društva. Modernizacija rezidencijalnih prostora u liberalnim društvima poput onog u Sjedinjenim Državama, podrazumevala je izgradnju stambenih blokova čija je funkcija bila da obezbede smeštaj radnicima između kraja i početka radnog vremena (Sabine 1948). Funkcionalnost rezidencijalne arhitekture podrazumevala je da stambeni blokovi naglašavaju individualnost i privatno vlasništvo, čime su radnici bili lišeni zajedničkih sadržaja, mogućnosti stvaranja interesnih grupa, kao i komšijske solidarnosti (Ibid., 16). Koncept „Crvenog Beča“ je težio upravo suprotnom efektu.

pokret, odnosno kao na sve od čega je Hitlerova Nemačka htela da se „oslobodi.“ Stvari nisu bolje stajale ni u Austriji. Na Univerzitetu u Beču, *Krug* je skoro bio marginalizovan u okruženju desničarski usmerene nauke i filozofije i svrstan u isti koš sa psihoanalizom, čistom teorijom prava, i austromarksizmom (Ibid., 29). Tome u prilog govori i pisanje bečke štampe o atentatu na Morica Šlika (1938. godine), gde se u maniru lošeg tabloida sugerisalo da takvi filozofi i ne zaslužuju bolje nego da ih studenti ubiju na stepeništu zgrade Univerziteta (Ayer 1959).²³ Naravno, filozofija logičkog pozitivizma nije baš svuda nailazila na osudu. U Velikoj Britaniji, takva filozofija se dobro uklopila u levičarske krugove, koji su tokom tridesetih godina bili sinonim za boemski život, džez klubove i radnička prava: „Logički pozitivizam je viđen kao deo takvog života: vezivao je razum za progresivnu politiku, seksualne slobode, kao i antiklerikalne i antiautoritarne poglede na sva pitanja“ (Ignatieff 1998, 83).

Izuzetak među logičkim pozitivistima bio je Oto Nojrat. Ovaj, kako ga Ajer slikovito opisuje, grdosija koji se potpisivao tako što je crtao slona (Ayer 1990, 150), bio je zagriženi marksista i socijaldemokrata, sa velikim simpatijama za tekovine Revolucije u Rusiji. Nojrat se s takvim političkim ubeđenjima okušao i u praksi. Odmah nakon Prvog svetskog rata postavljen je za predsednika Centralne kancelarije za ekonomiju i radnike u Minhenu u okviru kratkotrajne Bavarske Sovjetske Republike (Galison 1996, 24). Nojratova politika se zasnivala na nečemu što bi se moglo nazvati pretečom američkog *New Deal* i kombinacije sa planskom ekonomskom politikom. Shvativši da ratna mašinerija centralizuje ekonomiju i maksimalizuje proizvodnju, Nojrat je pokušao da podigne nivo produktivnosti i blagostanja radnika kroz sistem povećane proizvodnje i potrošnje, gde je centralna organizacija (u ovom slučaju država Bavarske) imala ulogu pokretača ekonomije (kroz naručivanje krupnih poslova) (Ibid.). Čini se da je Nojratova ideja bila u sintetisanju humanističkih stavova socijalizma i državnog modelovanja tržišne ekonomije, što je u osnovi modernog shvatanja socijaldemokratije (Hejvud 2005). Projekat je dao ograničene rezultate, pošto je po padu Bavarske Sovjetske Republike 1919. godine, Nojrat uhapšen i deportovan u Austriju.

Ubrzo po povratku u Beč, Nojrat je uhvatio korak sa tendencijom razvoja austrijske prestonice, koje će Markuze slikovito označiti kao *Crveni Beč*. Nojrat je

²³ Naknadno je utvrđeno da se nije radilo o političkom atentatu, niti o ubistvu usled filozofskih nesuglasica, već da je Šlik stradao od ruke mentalno poremećenog studenta.

ubrzo počeo da radi na sopstvenom časopisu pod nazivom „Der Aufbau“ (Galison 1996, 24). U uvodu uredništva prvog broja (februar 1926. godine) napisano je: „Želimo da radimo na kulturnom, socijalnom, i ekonomskom *Aufbau* društva, koji treba da pronade jasnost i poredak u trenutnoj mutnini, dezorijentisanosti i haotičnoj konfuziji.“ (u: Ibid., 28). Nojrat je u pojmu *Aufbau* video tehničko sredstvo za realizaciju onoga što treba supstancijalno da sledi, tj. za socijalnu revoluciju.²⁴ *Aufbau* je proces emancipacije svesti radnika kroz prihvatanje i iskorišćavanje činjenice o napretku tehnologije kao osnovnoj transformativnoj determinanti društva. Zatim, za Nojrata, tim terminom se designira potreba za poboljšanjima uslova rada u fabrikama, obrazovanju radnika, isticanju značaja javne sfere. Konačno, osnovne vrednosti na koje se *Aufbau* oslanja su antinacionalizam, antiklerikalizam i druge koje su doprinosile otklonu ideala tradicionalnog junkersko-seljačkog društva (Ibid, 29). Treba istaći da Nojratove marksističke poglede na svet i potrebu za revolucijom nisu delili svi članovi Bečkog kruga. Ipak, delili su ideju socijaldemokratije kao novog društvenog poretka.

Galison je primetio da je Nojrat bio prvi logički pozitivista koji je „premostio“ tehničko-racionalnu (tj. formalno logičku) prirodu *Aufbau* i materijalistički pogled na svet, uočavajući dijalektičku vezu između razornih posledica Prvog svetskog rata i izgradnje novog socijalističkog poretka (Galison 1996, 24). Ne želim da sporim činjenicu da je Nojrat među prvima uvideo važnost pojma *Aufbau*, ali mi se čini da postoji adekvatnije objašnjenje od uviđanja dijalektičke veze. Smatram da se termin *Aufbau* može uklopiti u Nojratovu metaforu o brodu koja, između ostalog, opisuje i njegov naučni pogled na svet. U tekstu iz 1932. godine, Nojrat je izneo odnos nove filozofije prema tradiciji koristeći se primerom mornara koji su doživeli brodolom na pučini i pokušavaju da se domognu obale: „Mi smo kao moreplovci koji moraju ponovo da izgrade svoj brod na otvorenom moru, bez mogućnosti da ga razmontiraju u brodogradilištu i ponovo sastave od najboljih materijala“ (Neurath 1959a [1932], 201). To će reći da onaj ko sastavlja brod, nema mogućnost „potpunog pogleda“ kao svetonazora nad konstrukcijom broda, već radi samo sa onim „materijalima“ koji su mu

²⁴ Kako je još 1919. godine, Rajhenbah uočio (Galison 1996, 18), između *Aufbau* i revolucije postoji dijalektički odnos: iako je revolucija prevazilaženje društvenih protivrečnosti, ona je prazna ako ne postoje tehnička sredstva koja bi emancipovala svest radnika; sa druge strane, *Aufbau* je puka iluzija – metafizika, ako se ne upravlja prema nečemu datom, prema revoluciji. Nojrat će kasnije takva dijalektička i ostenzivna shvatanja *Aufbau* odbaciti kao metafizička.

neposredno dostupni. Ne samo što ovakvo stanovište ima posledice po gledanje na metafiziku kao sredstvo filozofije koje je doživelo „brodolom“, već obavezuje novu naučnu filozofiju na stalno preispitivanje usled nedostatka „najboljeg materijala.“ Drugim rečima, Nojratovo stanovište je koliko anitimetafizičko toliko i antimetodološko. Filozofska delatnost mora biti u službi činjenice da je praksa raznolika, i da iskazi moraju pratiti takvo stanje stvari. Iskazi nauke su opterećeni onim što je Nojrat nazivao *Ballungen*, odnosno koncentracijom kao preopterećenošću, slično izgledu modernog grada kada ga vidimo na mapi (Cartwright et al 1996b, 190). Takvo viđenje razlikuje se od Veberovog istoricizma, jer se stvarnost ne shvata kao kontinuum, u kojem je potrebno stalno tražiti jedinstvo između istorije i aktualnih događaja. Naprotiv, stvarnost grada pojedinačni neposredni oseti, što je suprotno realizmu klasičnog pozitivizma.

Metafora o brodu je zaokružena pojmom koncentracije (*Ballungen*) u tekstovima iz 1931. i 1932. godine, u jeku rasprave o protokol rečenicama (*protocol sentences*)²⁵. Međutim, Tomas E. Uebel smatra da se rana verzija metafore o brodu mogla naći još u tekstovima iz 1913. godine (1996, 95). Nojrat je tada pokušao da komentariše raspravu između Maha i francuskih konvencionalista, sa tvrdnjom da ne možemo početi sa *tabula rasa* kada je u pitanju izgradnja naučnih hipoteza, što je bila osnova Poenkareove (Poincaré) ideje o konvencionalizmu u naučnom istraživanju (Uebel 1996, 97). Nojrat, koji se obrazovao u domenu socijalnih nauka (lingvistika i sociologija), nije mogao da prihvati da struktura naučne teorije nema veze sa društvenim okolnostima u kojima je konstruisana. Ali nije mogao ni da prihvati da se društvene okolnosti dobijaju kao „pogledom preko ramena“, odnosno gledanjem u prošlost. Otuda je Nojrat oduvek insistirao da rečenice naučnih teorija moraju da budu rečenice „stvarnih govornika u stvarnim situacijama“ (Cartwright&Cat 1996a, 82). Nema govora o idealnim stanjima koje bi mogle u dijalektičkom prevratu da prevladaju „realne situacije“. Pre se radi o modernom shvatanju politike kao rešavanju neslaganja među socijalnim akterima, gde su rečenice „stvarnih govornika“ njihovo (javno) ponašanje, a ne istorija motivacije

²⁵ Prema Karnapu, protokol rečenice su osnovne rečenice kojima se *opisuje* neposredno iskustvo (Carnap 1959a, 166). Za Nojrata, to su rečenice kojima se *proverava* neposredno iskustvo (Neurath 1959a, 201). Razlika je u tome, što su za Karnapa protokol rečenice nesumnjivi (nužno istiniti) temelj saznanja, dok su za Nojrata i one podložne odbacivanju kao lažne. Nojratovo viđenje protokol rečenica je u osnovi njegovog radikalnog fizikalizma, kao i u odbacivanju ideje da postoji univerzalni metod nauke, kojim se dolazi do nesumnjivih istina.

(Vranić 2013b). Umesto dijalektičkog odnosa, radi se o relaciji između materijalnih osnova (ponašanje aktera) i *Aufbau* kao jezičke konstrukcije materijalnog sveta.

Kriterijumi smislenosti

U jednom od prvih tekstova o logičkom pozitivizmu koji je objavljen van nemačkog govornog područja, stoji da je pravac nastao kao reakcija na klasične pozitiviste, koji se nisu na valjan način obračunali sa metafizikom:

„Upravo je novo shvatanje i upotreba analitički shvaćene logike omogućilo konvergenciju empirijske i logičke tradicije. Na osnovu ovako postavljene teorije saznanja, logički pozitivizam ide dalje od Kontovog i pragmatičkog odbacivanja metafizike kao beskorisne ili pogrešne i pokazuje da su metafizički iskazi, u najvećem broju slučajeva, doslovno besmisleni“ (Blumberg and Feigl 1931, 282).

Ono što se prilikom prvog čitanja vidi jeste kritika konstitutivnih elemenata saznanja koje su usvojili pozitivisti poput Konta, Avenarijusa i Maha, kao i konvencionalisti poput Dijema (Duhem) i Poenkarea. Greška prvih je bila u tome što su tvrdili da su osnovni konstituenti saznanja svodljivi na biološke i fizičke procese organizma (Kolakovski 1972). Prema klasičnim pozitivistima, jezik koji formira iskaze o neposrednim datostima, ili nema ulogu u procesu saznanja, ili je njegova funkcija deskriptivna. Obrnuto, konvencionalisti su uvideli da naučni iskazi igraju važnu ulogu u procesu saznanja, ali su otišli u drugu krajnost. Tako je Poenkare tvrdio da „*sve što učenjak stvara kod jedne činjenice jest jezik kojim je iskazuje*“ (Poincaré 1985, 53).²⁶ Konačno, dva suprotstavljena pravca vezuje sličan nedostatak, odnosno upućena im je ista kritika. Ono što filozofija treba da obezbedi nauci nisu njeni konstitutivni elementi, već *kriterijum smislenosti njenih iskaza*. Drugim rečima, logički pozitivisti su duboko verovali da postoji akutna potreba da se izdvoje iskazi koji imaju smisla za naučno istraživanje, od onih koji su besmisleni.

²⁶ Značaj konvencionalista nije toliko u otkrivanju uloge jezika u naučnom istraživanju, koliko u njegovoj specifikaciji u prevođenju. Poenkare je isticao da postoji razlika između sirove i naučne činjenice, od kojih je samo ova druga proverljiva (Poincaré 1985, 50). Međutim, svaka naučna činjenica počinje prevođenjem sirove činjenice. Naučna činjenica nije ništa drugo nego podvođenje sirove činjenice pod konvenciju (Ibid., 52).

Logički pozitivizam se formira kao srednji put koji uzima u obzir *neposredne datosti* kao osnov za iskaze nauke i *ulogu jezika* kao sredstva prevođenja. Zacrtni put treba da bude neprohodan za kantovsko nasleđe.²⁷ Logički pozitivisti su bili složni da je Kantovo razlikovanje uloge razuma od iskustva bilo važno za strukturiranje procesa saznanja, ali nisu mogli da prihvate njegovo rešenje koje je podrazumevalo a priori sintetičke sudove kao smislene (Kolakovski 1972, 224; Reichenbach 1953 [1949], 208/9). Razmimoilaženje je rezultiralo uspostavljanjem nepremostive razlike između analitičkih i sintetičkih (empirijskih) sudova, kao jedinih skupova iskaza koji mogu biti smisljeni.²⁸ Razlika između analitičkih i sintetičkih sudova je u poziciji predikata (kao nosioca svojstva) – dok je kod analitičkih²⁹ sudova predikat sadržan u subjektu, dotle kod sintetičkih to nije slučaj (Berčić 2002, 24). Važno je napomenuti da predikati nisu stvarni entiteti (poput Platonovih *ideja*) već gramatički korelati (opisi) svojstava onoga što je neposredno dato (objekti, stanja stvari, oseti). Konačno, doslovno smisljeni iskazi (*propositions*)³⁰ su konstituisani sintezom subjekta istraživanja (objekta) i relevantnog predikata. Samo relevantna veza između objekta i predikata čini iskaz smislenim. Da li je smislenost iskaza slučaj, utvrđuje se na osnovu toga da li se može proveriti. Otuda, *kriterijum smislenosti nekog iskaza je (empirijski) metod njegove provere*.

Kriterijum uspostavlja oštru distinkciju između smislenih i besmislenih iskaza: „On je zapravo služio osnovnom cilju škole, to jest, izgrađivanju koncepcije znanstvene i stroge filozofije koja bi pokazala da je konfuzni i opskurni metafizički način mišljenja potpuni anahronizam“ (Sesardić 1977, 50). Osnovna demarkacije jeste da li naučnik može da pripiše iskazu vrednost istinitosti ili lažnosti. Takvo „naivno“ stanovište je deo Vitgenštajnovog nasleđa (Petrović 1968, 130). Iskaz doslovno „slika“ činjenice sveta koje su logički predstavljene u mislima (Ibid.). Klasi smislenih iskaza pripadaju skupovi analitičkih i sintetičkih sudova. Skup analitičkih sudova sastoji se od podskupova

²⁷ Pod kantovskim nasleđem se misli na neokantovske škole koje su dominirale u Nemačkoj u vremenu pre logičkog pozitivizma.

²⁸ Berčić podvlači da se radi o jednoj jakoj tezi – smisljeni iskazi su samo sintetički (činjenični) ili analitički (formalni) i ništa van toga (2002, 31).

²⁹ Drugim rečima, analitički sudovi su oni čija istinitost ne zavisi od iskustva, već od adekvatne upotrebe logičkih pravila (Berčić 2002, 34).

³⁰ U filozofiji logičkog pozitivizma postoji važna razlika između iskaza (statement), stava (proposition) i rečenice (sentence). Tako bi rečenica bila svaka gramatički smisaona celina, iskaz je rečenica u indikativu, dok bi stav bio svaki doslovno smislen iskaz (Petrović 1964, 164). Međutim, smatram da bi ova razlika zakomplikovala tok mog argumenta. S druge strane, trivijalno je proveravati stavove koji su po definiciji doslovno smisljeni. Uzimajući ove napomene u obzir, u daljem delu teksta ću koristiti termin „iskaz.“

tautologija i kontradikcija. Prvi su svi oni slučajevi kada su svi delovi suda nužno istiniti, dok u druge spadaju oni čiji su svi delovi nužno lažni. Primer za prvi tip suda je „Svi bećari su neoženjeni“ a za drugi je „Sve bebe su stare.“ U oba primera, istinite mogućnosti su iscrpljene, tako da je nužno istinito da su sve neženje uvek i samo neoženjene, dok je u drugom slučaju nužno lažno da nijedna beba nije stara. Sudovi ovog tipa su konstitutivni za matematiku i logiku, ali ne predstavljaju nikakvo novo saznanje. U značenju³¹ pojma „bećar“ već je sadržano da je to neoženjen muškarac, kao što je u značenju pojma „bebe“ sadržano da je to mlad, ili tek rođen čovek, i da nikako ne može biti star.³²

S druge strane, sintetički sudovi su skupovi klase smislenih iskaza koji konstituišu saznanje. Sintetički sud uvodi u istraživanje predikat koji nije sadržan u značenju objekta o kojem želimo nešto da saznamo; npr. kada želimo da saznamo boju očiju bećara. Proces saznanja se sastoji iz dva glavna koraka i to: (1) formiranje hipoteze („Bećar je plavook“) i (2) pripisivanje vrednosti hipotezi („Bećar je plavook“ je istinito ako i samo ako je zaista slučaj da je boja bećarovih očiju plava). Takvo formulisan redosled koraka dovodi do objašnjenja objekta i proširenja znanja. U koraku (2) se vrši provera smislenosti prevoda objekta kao činjenice ili stanja stvari u iskaz. Za razliku od analitičkih sudova, objašnjenje koje je nudi sintetički sud nije nužno, već kontingentno istinito. Proces koji osigurava konkluzivnost koraka (2) je *mogućnost njegove provere*.³³

³¹ Vitgenštajn je u *Tractatus*-u bio radikaln kada je u pitanju analitički odnos između dva znaka. Tako, ukoliko „bećar“ i „neoženjen muškarac“ imaju isto značenje, onda su međusobno svodljivi. Radikalno je što jedan od ta dva znaka treba odbaciti kao besmislicu, i da analitički sudovi u osnovi nemaju smisla (što nije isto što i reći da su besmisleni!). Logički pozitivisti su se ogradili od ovoga.

³² Uočavanje analitičnosti značenja je deo nasleđa Fregea, Vitgenštajna i logičkih pozitivista. Starije verzije analitičkih sudova se odnose na formu iskaza. Takvi slučajevi se sreću još u antičkoj filozofiji, npr. u Aristotelovom argumentu pomorske bitke (Aristotle 2002, 53 – 19^a23). Iskaz „Sutra će biti pomorske bitke ili neće“ je nužno istinit zbog svoje disjunktivne forme, nezavisno od toga šta će se aktualno desiti. Šta više, mi ne moramo znati ništa o „pomorskoj bici“ da bismo znali istinitost suda.

³³ Proverljivost može da se posmatra kao metod provere i kao princip. Kao metod, provera je standardni deo eksperimenta i empirijskog pristupa. Provera se primenjuje isključivo nad singularnim iskazima koje treba uklopiti u neki od opštih zakona. Do ovoga se može doći neposredno posmatranjem, ili posredno uz pomoć zaključivanja ili verovatnoćom (Rajhenbah 1964, 257). Za naučnika koji radi u laboratoriji, ovakvo shvatanje je dovoljno. Kako ističe Rajhenbah, za eksperimentatora nije dobro da previše razmišlja o valjanosti metoda, dokle god mu u kontekstu otkrića donosi rezultate (Reichenbah 1953 [1949], 197). U prvo vreme *Bečki krug* je zastupao tezu da provera kao metod omogućuje da problemi metafizike nestanu. Tako je Karnap tvrdio da „[č]im smo počeli da se pridržavamo zahteva nauke za strogošću, kao nužna posledica sledilo je proterivanje celokupne metafizike iz filozofije, jer se pokazalo da ne može biti racionalno opravdana“ (Carnap 2005 [1928], xvii). Međutim, uz metafiziku nestajali su i mnogi drugi

Ostaje samo da konstatujem da su besmisleni svi oni iskazi koji ne spadaju ni u jedan od ovih skupova. Najveći baštinar besmislenih iskaza je metafizika, a u stopu je prati i teologija. Znanje koje nema empirijsku osnovu je analitičko ili besmisleno. Da metafizika ne sadrži analitičke iskaze, može se lako proveriti. Pre svega, sami metafizičari bi se složili sa takvom negacijom, jer su analitički iskazi, još u Volf-Lajbnicovom sistemu, bili vezani za matematiku i logiku. Da li to znači da su filozofija i kritičko mišljenje besmisleni poduhvati? Svakako ne. Suprotno ustaljenom i paušalnom mišljenju, koje je prisutno u kritikama političkih filozofa (Straus 1989; Plant 2002; Vincent 2004), da su logički pozitivisti želeli da ukinu svu metafiziku, tvrdim da je njihov cilj bio raskidanje simbioze nauke i idealizma.³⁴ Logički pozitivisti nisu želeli da odbace metafiziku, već su ukazivali na to da filozofski argumenti mogu biti elementi, ali ne i temelji naučnog istraživanja.³⁵ Kao primer, mogu da navedem Rajhenbahovo isticanje važnosti Lajbnicovog zakona i Okamove oštrice za Ajnštajnovu filozofske stavove prema nauci (Reichenbah 1953 [1949], 197). Ima i drugih primera, poput Karnapovog određenja metafizike kao svake filozofije, koja pokušava da pruži objašnjenje nečega izvan iskustveno datog, što ne znači da metafizičkim treba proglasiti opšte iskaze koji pokušavaju da klasifikuju rezultate naučnih istraživanja (1999 [1935], 13). To će reći da je Karnapova kritika precizno usmerena na „posebnu“ metafiziku koja se zasnivala na idealizmu (Friedman 1996, 48). Karnapovom linijom, Ejer je u poznatom delu *Language, Truth and Logic* naveo da su Hobs, Lok, Barkli, Hjum, Bentam, Mil i drugi empiristi dali važan doprinos filozofiji, koji je potrebno dovesti do kraja (Ayer, 1936). Čak i radikalni fizikalista poput Nojrata, kada opisuje metaforu o

iskazi, poput onih iz opštih zakona, potom generalni iskazi itd. Kao rešenje, ponudena je proverljivost kao princip, koji (ukratko) glasi da je jedan iskaz smislen ako je proverljiv u načelu, odnosno zamislivo proverljiv.

³⁴ Takva simbioza podarila je filozofske sisteme idealizma karakteristične za 19. i početak 20. veka. Skoro svi logički pozitivisti stekli su svoje obrazovanje upravo u okvirima nekih od ovih filozofskih sistema. Stoga, ne treba da čudi programski i reformski ton tekstova pripadnika *Bečkog kruga*, kao i jasan i precizan stil pisanja, koji je nama danas tako uobičajen, a tada je bio avangardan.

³⁵ Danas je prisutno pojednostavljeno shvatanje da je metafizika nestala sama od sebe čim se pojavio logički pozitivizam, i da su tradicionalni problemi filozofije čudnim hokus-pukusom iščezli. Činjenice govore suprotno ovome. Jedan od primera je i čuvena rasprava između Karnapa i Hajdegera o besmislenosti Hajdegerove tvrdnje da „ništa ništi sebe.“ (Carnap 1959b [1932]). S druge strane, ni kongresi ujedinjene nauke poput onog u Pragu (1935. godine) nisu bili utočište za antimetafizičare. Kako prenosi Supek, upravo je na tom kongresu prof. Sauter sa Univerziteta u Beču tvrdio da se „filozofija opet vraća religiji, pošto je pet decenija bila ateistički orijentisana; nove filozofije vode računa o potrebi čovjeka za iracionalnim“ (1946, 305). Pod ovim „novim filozofijama“ misli se na oštru konkurenciju koja je pratila logički pozitivizam u Bergsonu, Kolingvudu, a u političkoj filozofiji, u delima Laskija i Sabina. Konačno, smatram da ovo govori u prilog otvorenosti logičkih pozitivista ka vođenju argumentovane i kritički orijentisane javne rasprave, iako im se često pripisuje hermetičnost.

brodu, mora da prizna da su u brodolomu ostale makar daske starog pramca. U suprotnom, morali bismo da priznamo potop.

Vraćam se načelu proverljivosti. Šta bi provera kao metod potvrđivala kao smisleno u naučnom istraživanju? Uopšteni odgovor bi bio da su proverljivi svi oni singularni iskazi o neposrednim datostima. Takvo shvatanje proverljivosti najeksplicitnije i najdoslednije je zastupao Moric Šlik. Provera smislenosti je potvrđivanje vrednosti konačnog broja iskaza o nekom objektu koji je iskustveno promotriv i neposredno dat (Shlick 1959 [1930/1], 56). Dakle, za nauku, smisleni su samo oni iskazi koji označavaju iskustveno dostupne činjenice ili stanja stvari, odnosno iskazi ekstenzionalnog jezika. Rečenice koje se ne oslanjaju na neposredne datosti su besmislene, jer ne znamo pod kojim uslovima one važe kao istinite/lažne (i obrnuto, znaci koji ne mogu da se uklope u kontekst rečenice su besmisleni). Drugo, za Šlika, vrednost iskaza je konkluzivna. „Dakle, u ovoj formulaciji principa verifikacije za smislenost rečenice traži se njena *konkluzivna proverljivost*. Drugim riječima, značenje rečenice znaju svi oni i samo oni koji znaju *nužne i dovoljne uvjete njene istinitosti*“ (Berčić 2002, 148). Konačno, princip proverljivosti ukazuje na to da je metafizika počivala na grešci u procesu saznanja:

„Najveća greška koja je činjena u prošlosti je verovanje da značenje i neposredna datost mogu da se prevedu u rečenicu i da se predstave u razumu. To je bila greška 'metafizike.' (...) Kvaliteti ne mogu biti 'izrečeni.' Oni mogu biti samo pokazani u iskustvu. Razum nema ništa sa pokazivanjem“ (Shlick 1959 [1930/1], 57).

Sledi da je naučno znanje ostenzivnog karaktera, odnosno ono u kome singularni iskaz može da se „pokaže.“ Rekao bih da se ostenzivnost može ilustrovati jednostavnim testom. Imamo pred sobom neku neposrednu datost, npr. svojstvo „biti crven.“ Samo po sebi, „biti crven“ nije znanje u osnovnom smislu reči, jer svi ljudi koji su obdareni čulom vida, uključujući decu i umobolnike, imaju to svojstvo kao neposredno dato. Ako možemo nekim imaginarnim prstom da uperimo u objekt, npr. ružu, i kažemo „ovo je crveno“, onda smo svojstvo uspešno preveli u singularni iskaz i učinili ga proverljivim. Dakle, ruža kao objekt sama po sebi nije istinita/lažna, ali *iskaz* „ruža je crvena“ jeste, i to pomoću proverljivosti svojstva „biti crven.“ Pošto metafizika koristi takve objekte, kao što je „Apsolut“, kojima se ne može pripisati nikakvo svojstvo sa kojim bi formirali

proverljiv iskaz, a koji ni nemaju analitičko značenje, onda su iskazi, koji se koriste takvim predikatima doslovno besmisleni.

Kritičari logičkih pozitivista nisu čekali časa da ukažu na ozbiljan nedostatak ovakvog pristupa u razgraničavanju naučnih od metafizičkih iskaza. Pitanje je jednostavno: na šta referira zakon ubrzanja ili zakon inercije? Drugim rečima, metod provere uspešno eliminiše metafizičke iskaze, ali sa njima odlaze i svi opšti iskazi poput zakona, bez kojih nauka ne može da funkcioniše; konačno, pošto je i sama provera opšti iskaz, sledi da eliminiše sam sebe (Petrović 1964, 159). Prva Šlikova reakcija nije dala preterano elegantno rešenje, budući da je priznao da su opšti zakoni besmislice, iako važne besmislice (Shlick 1959 [1930/1], 161). Dalja razmatranja popravila su naizgled uzaludnu situaciju formulisanjem *proverljivosti kao načela*. Tokom jednog od svojih predavanja na gostovanju u Kaliforniji, da bi objasnio načelo proverljivosti, Šlik se pozvao na poznato pitanje K. I. Levisa (Lewis), o realnosti druge strane Meseca (tj. ima li planina sa druge strane Meseca?) (Shlick 1936, 354). Načelo proverljivosti polazi od pretpostavke da, iako sada (tj. 1936. godine) za čovečanstvo ne postoji dostupan metod za proveru iskaza „postoje planine na drugoj strani Meseca“, to ne znači da buduća nauka neće moći da osmisli načine kako bi se metod provere uspešno primenio. U slučaju kada nauci nedostaju tehničke mogućnosti (nema izgrađen svemirski brod) za proveru validnosti, kaže se da je iskaz proverljiv u načelu. Dok se ne ostvare te mogućnosti, na nivou objašnjenja nema razloga da ne verujemo da ima planina s druge strane Meseca, jer je to logički moguće³⁶ i ne podrazumeva nikakvo ontološko obavezivanje:

„Kao što je često naglašavano u empiricističkom opusu, termin 'proverljivost' treba da označi zamislivost, odnosno logičku mogućnost opservacionog dokaza koji bi, ako ga pronađemo, konstituisao konkluzivnost date rečenice; drugačije, termin ne označava tehničku mogućnost vršenja testova koji su nam potrebni za pronalaženje ovog dokaza, a još manje znači mogućnost aktualnog pronalaženja direktno promotrive pojave

³⁶ Prema tradicionalnom shvatanju logički je moguće sve ono što nije protivurečno. Logički pozitivisti su ovo modifikovali tako da logička mogućnost ne nosi sa sobom ontološko obavezivanje, već se odnosi samo na stepen poklapanja između definicija termina i onoga kako termin upotrebljavamo (Shlick 1936, 350-1). Šlik kritikuje empiriste poput Mila i Spensera koji su smatrali da našim mislima rukovode logički zakoni (Ibid.). Logička pravila nisu ništa drugo, nego gramatička pravila koja čine da naše rečenice smislenim. Ukoliko je rečenica upotrebljena pravilno, odnosno da označava neku činjenicu, onda je njena provera moguća makar u načelu.

koja konstituiše konkluzivni dokaz za tu rečenicu – koji bi bio prevodiv na aktualno postojanje takvog dokaza, te bi implicirao istinitost date rečenice“ (Hempel 1959 [1950], 111).

Dakle, opšti zakoni, pa i samo načelo proverljivosti treba da zadovoljavaju načelo logičke neprotivrečnosti. Sa razvojem nauke, neki od zakona će moći da budu empirijski proverljivi, ali neki će uvek ostati na nivou logičke neprotivrečnosti (i to im je dovoljno da ne budu odbačeni kao besmisleni). Ako prihvatimo Šlikov argument, proverljivost se pokazuje kao dovoljan uslov znanja. S druge strane, budući da će nauka u nekom trenutku steći tehničke uslove za proveru validnosti, proverljivost se, pored dovoljnog, pokazuje i kao nužan uslov znanja (Shlick 1936, 351).

Kada su u pitanju kritike, načelo proverljivosti imalo je dvostruku sudbinu. Osim onih kritičara koji su želeli da ospore da je proverljivost funkcionalni princip, postojali su i oni koji su želeli da svojim kritikama koriguju nedostatke. Najpoznatiji pokušaj je vezan za Karl Popera u *Logik der Forschung (Logika naučnog otkrića)* iz 1934. godine. Popper je pratio rad *Bečkog kruga*, iako nikada nije dobio poziv da im se zvanično pridruži. To ga nije sprečilo da u *Logik* oštro napadne načelo proverljivosti kao neadekvatan metod za razgraničenje metafizičkih od naučnih iskaza i da kao alternativu ponudi načelo opovrgljivosti. Prema Poperu, načelo proverljivosti „boluje“ od istih problema, koje ima indukcija u raspravama klasičnih empirista (Popper 2005 [1934], 5). S jedne strane načelo proverljivosti, kao i indukcija, zapada u problem infinitivnog regresa (šta proverava proveru itd?).³⁷ S druge strane, logički pozitivisti su se previše oslanjali na osećaje što istraživanje uvodi u psihologizam (ili solipsizam, u radikalnijoj interpretaciji). Konačno, prema Poperu, ono što nije razlikovalo načelo proverljivosti od bilo kog drugog metafizičkog učenja jeste što nijedno iskustvo nije moglo da ga testira (Popper 2005 [1934], 18). Kako bi korigovao nedostatke, Popper

³⁷ Verujem, da se ova kritika pre svega odnosila na Šlikovo zrelo shvatanje načela proverljivosti. Šlikovo poslednje određenje proverljivosti bilo je da je ono empirijska generalizacija, koja je i sama proverljiva (npr. nekom anketom, koja bi proverila mnjenje onih koji rečenicama pripisuju značenja) (Berčić 2002, 89). Međutim, to stavlja Šlika u nezgodnu poziciju da zapadne u problem infinitivnog regresa (npr., anketu bi onda kontrolisali neki stručnjaci, a stručnost stručnjaka kroz neki upitnik, pa upitnik specijalisti za upitnike i tako u nedogled). Popperova kritika nije preterano jaka, ali to ne znači da Šlik nije u problemu. Čak i kada bi se pokazalo da greška ne leži u regresu (npr. Šlik bi se mogao pozvati na Lajbnicov princip dovoljnog razloga), smatram da je takvo određenje proverljivosti cirkularno; dakle: proverljivost bi proverila neka „lingvistička anketa“, a anketa bi počivala na doslednom sprovođenju načela proverljivosti.

postulira da smislenost naučne teorije zavisi od toga da li može da prođe test iskustva „u negativnom smislu: *iskustvo mora da može da opovrgne naučni sistem*“ (Ibid.).³⁸

Test teorije su osnovne rečenice koje sadrže u sebi pojedinačne činjenice (Ibid. 21). Takve rečenice, odnosno hipoteze „su bukvalno *predrasude*“ (Miller 2007, 2). Status hipoteze pretpostavlja asimetričnu osnovu u odnosu na poziciju načela proverljivosti, odnosno daje prednost konvencionalizmu nad pozitivizmom.³⁹ Ukoliko teorija omogućava dedukciju osnovne rečenice koja stoji u kontradikciji sa osnovnim iskazom (ili sistemom iskaza), teorija je opovrgnuta.⁴⁰ To ne znači nužno da od teorije treba odustati (jer bi takva tvrdnja bila neopovrgljiva), već da se naučnik stavlja pred nove mogućnosti: ili da odustane od hipoteze, ili da uvodi pomoćne hipoteze koje bi mogle da objasne, odnosno otklone kontradikciju. Mogućnost uvođenja pomoćnih hipoteza je ono što čini istraživanje naučnim – one teraju naučnika da *predviđa*. To će reći da su smisleni „oni iskazi (...) iz kojih je moguće izvesti predviđanja koja se tiču neposredno opažajnog ponašanja fizičkih objekata“ (Kolakovski 1972, 234). Ukoliko istraživač nije sposoban da predvidi ishod svoje teorije, odnosno da pokaže po čemu se značajno razlikuje od shvatanja po kojem bi bila lažna (Ibid., 235), onda ta teorija nema nikakvu naučnu vrednost.

³⁸ Poperova teza je svojevrsan povratak Dijemovom konvencionalizmu. U knjizi „*Fizička teorija. Predmet i struktura*“ iz 1906. godine, Dijem je tvrdio da eksperiment (testiranje) nikad ne obara pojedinačne hipoteze, već celu teoriju budući da u fizici ne postoji krucijalni eksperiment koji bi mogao da testira sve ishode teorije: „Eksperimentalna kontradikcija nema (...) moć da transformiše jednu fizičku hipotezu u neospornu istinu; da bismo joj tu moć dali, trebalo bi iscrpno nabrojati raznovrsne hipoteze koje bi mogla dopustiti određena skupina pojava; ali fizičar nikada nije siguran da je iscrpio sve zamislive pretpostavke; istinitost jedne fizičke teorije ne odlučuje se glavom ili pismom“ (Duhem 1985, 70). Kako ističe Kolakovski, Poperova teza nije novost u nauci, ali je u *Logik* prvi put dovedena do kraja (1972, 235).

³⁹ Iako su se svi logički pozitivisti slagali da je načelo opovrgljivosti važan doprinos idejama *Bečkog kruga*, nisu ga svi usvojili sa jednakim oduševljenjem. Šlik i Vajsman nisu mogli da se slože sa konvecijalističkom pozicijom Popera da je celokupno znanje hipotetičko. S druge strane, načelo opovrgljivosti je išlo na ruku koherencionistima poput Karnapa i Nojrata, koji su smatrali da je Šlikovo i Vajsmanovo insistiranje na konkluzivnosti hod po tankom ledu metafizike.

⁴⁰ Prednost načela opovrgljivosti u odnosu na proverljivost je očigledna kada se uzme u obzir da takva pozicija proširuje domete nauke. Proverljivost u nekim slučajevima ne može da se primeni na neke od rečenica za koje je očigledno da su smislene, a nisu analitičke. Takve rečenice su uslovne, pogodne i sl. Kako proveriti rečenicu „Ako dođeš sutra, napraviću ti baklave“? Pristalice proverljivosti bi tvrdile da je takva rečenica proverljiva akko subjekt zna (ima relevantno iskustvo) da ako bi sada bio tamo, čekale bi ga baklave. Iako se mogu složiti s tim da ovo objašnjenje „radi“, Poperov pristup je daleko elegantniji. Subjekt zna uslove pod kojima neće dobiti baklavu (ako ne dođe sutradan) i to je dovoljno da zaključi kako da proba tu izvršnu posledicu. Ako se prati načelo ekonomičnosti u istraživanju, Poperov deduktivni sistem je elegantniji.

Smatram da se načelo opovrgljivosti razlikuje od načela proverljivosti u dva značajna vida. Prvo, načelo opovrgljivosti nije kriterijum za utvrđivanje smislenosti iskaza, već kriterijum koji odvaja empirijske, tj. naučne iskaze od metafizičkih (Popper 2005 [1934], 21). Drugo, načelo opovrgljivosti nalaže da naučna teorija mora da iznosi tvrdnje o onim osnovnim rečenicama koje je opovrgavaju (Ibid., 66). Ukoliko se teorija bavi samo onim osnovnim rečenicama koje potvrđuju njene hipoteze, onda je trivijalna. „Možemo želiti da potvrdimo naše predrasude, ili možemo želiti da ih ispravimo. Ali potvrđivanje nas neće naučiti bilo čemu, i ne pruža više od psihološke ugodnosti“ (Miller 2007, 2). Ukoliko se, pak, bavi opovrgavanjem osnovnih rečenica koje stoje u kontradikciji sa njenim hipotezama, i ukoliko ne može da otkloni sve kontradikcije, od takve teorije treba odustati.⁴¹ Ako nema osnovnih rečenica koje stoje u kontradikciji sa hipotezama, takva teorija je metafizička.

Konačno, Ejer je u *Language, Truth and Logic* prepoznao da načela proverljivosti i opovrgljivosti leže u asimetričnoj relaciji i oba principa je doveo do kraja. Poznato je da Ejer nije formalno pripadao *Bečkom krugu*, već je po preporuci svog mentora Gilberta Rajla prisustvovao tokom 1932/3. godine sastancima kruga (Priest 2007, 238).⁴² Po povratku u Veliku Britaniju, sastavio je spis *Language, Truth and Logic (LTL)*, čije je prvo izdanje izašlo 1936. godine i za kratko vreme postalo manifest britanskih filozofa koji nisu bili zadovoljni time kako se analitička filozofija Rasela i Mora obračunala s Bredlijevim idealizmom. Logički pozitivizam u *LTL* značajno se razlikovao od bečkog, posebno u pitanju šta konstituiše saznanje. Ukratko, prema Ejeru, osnov saznanja su *oseti* koji se prevode u logički koherentne rečenice. Upravo je Ejerov fenomenalizam u *LTL*, koji je više od decenije bio jedino dostupno logičkopozitivističko delo na engleskom govornom području, umnogome uticao na generisanje protivnika tog pravca. Kao što ću pokazati u poslednjem poglavlju disertacije, politički filozofi su uglavnom kritikovali fenomenološku interpretaciju uloge iskustva u istraživanju.

⁴¹ Popper smatra da načelo opovrgljivosti vešto izbegava problem infitivnog regresa koji je karakterističan za načelo proverljivosti. Teorija važi sve dok može da otkloni kontradikcije, ili će pada test te ćemo od nje odustati.

⁴² Ejer je otišao u Beč nakon što nije izabran za saradnika na *All Souls* koledžu (Oksford). Umesto njega izabran je Isaija Berlin. Budući da su bili prijatelji, Ejer je tokom svog četvoromesečnog boravka u Beču slao Berlinu redovna pisma, iz kojih se videlo da je mladi Britanac bio potpuno „zaražen“ pozitivističkim programom (Ignatieff 1998, 81).

U predgovoru prvom izdanju *LTL*, Ejer je napisao da, iako je mnogo naučio od Mora (Moore) „ima razloga da veruje da niti on, ni ti njegovi sledbenici nisu spremni da prihvate iscrpni fenomenalizam“ (Ayer 1936, 13). Ambicija mladog Fredija Ejera, koji je tada imao 25 godina, bila je da ponudi program koji bi unapredio sve osnovne segmente logičkog pozitivizma i to, odbacivanje metafizike i statusa filozofije, utvrđivanje statusa načela proverljivosti, status neposrednih datosti i epistemologije, kao i pitanja etike i religije. Kao i kod drugih logičkih pozitivista, i kod Ejera se ne sreću pitanja iz oblasti političke filozofije, iako su mnogi čitali *LTL* kao spis protiv ove discipline.

Ejer se nije radikalno razilazio sa Šlikom po pitanju šta princip proverljivosti treba da proverava. Glavna zamerka klasičnom principu, koji Ejer naziva „jakim“ je što nije „liberalan“, odnosno što teži konkluzivnosti.⁴³ To će reći da je Ejer bio svestan problema da se načelo proverljivosti ne razlikuje bitno od drugih metafizičkih iskaza (Ibid., 24). Ejer rešava taj problem time što postulira da je načelo proverljivosti definicija. Drugim rečima, načelo proverljivosti je analitička istina (Berčić 2002, 90). Sam po sebi, princip ne donosi nikakvo novo znanje, što će reći da filozofija (čiji je zadatak da utvrdi formalnu valjanost proverljivosti) nije nikakvo saznanje koje se odvija paralelno sa naučnim:

„Oni koji ovako pretpostavljaju, veruju da postoje takve stvari u svetu koje mogu biti objekti kakvog spekulativnog znanja a da pritom leže izvan dometa empirijske nauke. Ipak, takvo verovanje je obmana. Nema iskustva koje ne može, makar načelno, biti podvedeno pod nekakav naučni zakon, kao što

⁴³ Berčić tvrdi da je Ejerovo „slabo“ načelo kompatibilno sa „jakim“ Šlikovim (2002, 90-1). Prema Ejeru, načelo proverljivosti je definicija, pošto pojam „iskaz“ ne može biti neproverljiv (kontradiktorno je). Reći da je „iskaz proverljiv“ predstavlja tautologiju; sledi da je načelo proverljivosti definicija. Berčićev argument je da je to tautologija (odnosno kontradikcija) samo u engleskom jeziku, i da nije nužna istina, što znači da je empirijski proverljiva (Ibid.). Ipak, iskaz je ime za logičku formu, što znači da ne može biti ni istinit niti lažan. Stoga, nisam siguran koliko Berčićev argument gađa u metu. Zato ću ponuditi drugačiji argument. Moje čitanje je takvo da mi se čini da Ejer nije odbacio „jaku“ verziju proverljivosti, budući da ne tvrdi da je ono lažno, već samo da stavlja istraživača u težak položaj da mora da odbaci generalne zakone nauke (Ayer 1936, 23). Onda je, „jaka“ verzija istinita po definiciji „načela“, u kojoj je sadržano da će sve hipoteze koje su naučne biti proverene, kada nauka dosegne svoj vrhunac (za šta Ejer tvrdi da je „herojski stav“). Mora se priznati da „herojsko“ rešenje nije previše operativno. Smatram da upravo tu uskače „slabo“ načelo, koje nije ništa drugo, nego konsekvens „jakog“ principa. Drugim rečima istinitost „jakog“ načela implicira istinitost „slabijeg“ – ako su naučne hipoteze istinite konkluzivno u budućnosti, onda je istinito tvrditi da su sada istinite verovatno. Verujem da u ovom implicitnom odnosu leži kompatibilnost Šlikovog i Ejerovog pristupa.

nema spekulativnog znanja o svetu koje je, makar načelno, van domašaja naučnog objašnjenja“ (Ayer 1936, 44).

Konačno, načelo proverljivosti ima ulogu da proverí jesu li empirijske hipoteze relevantne za neko istraživanje (Ibid., 26).

Ejer svoju verziju proverljivosti naziva „slabijom.“ Osnovna ideja koja stoji iza slabije verzije jeste da su empirijski iskazi uvek hipoteze koje nikada nisu konkluzivno proverljive, već su samo manje ili više verovatne (Ibid., 12).⁴⁴ Kako onda ovo „liberalno“ načelo treba da radi? Osnovni cilj naučnika je da utvrdi da li su iskazi koje koristi u istraživanju relevantni. Ako jesu, onda možemo tvrditi da se radi o pravim činjeničnim iskazima (Ibid., 26). Cilj provere je da se ispita valjanost iskaza o iskustvu (fenomenalizam) u materijalnom smislu. Formalno valjana provera zahteva konjunkciju iskaza koje želimo da proverimo sa nekim drugim premisama. Ako su ispunjeni svi formalni uslovi, zaključak koji mora da sledi je (a) dedukovan iz činjeničnog iskaza i (b) takav da ne može da se dedukuje samo na osnovu premisa koje su dodate konjunkcijom; kao u sledećem primeru:

- (1) Glasački listić je ispravan ako je na njemu nacrtan samo jedan krug oko rednog broja i ništa više;
- (2) Na glasačkom listiću dopisan je krug oko rednog broja jedan i ništa više;
- (3) Glasački listić je ispravan.

Pitanje koje postavljám je: „Da li je ovo ispavan glasački listić?“ i izražavam ga opštim iskazom (1). Opšti iskaz tiče se pravila koje je istinito po definiciji. Čini mi se da imam relevantni opažajni iskaz za moje pitanje koji izražavam premisom (2). Formalni uslovi su ispunjeni, budući da je iskaz izražen u indikativu i da je u formi sintetičkog suda koji se sastoji od konjunkcije dve rečenice („Na glasačkom listiću... dopisan je krug...“ i „Na glasačkom listiću... dopisano je ništa više“⁴⁵). Takođe, materijalni uslovi su ispunjeni, jer nema ničeg protivrečnog između suda i aktualne ili moguće stvarnosti. Budući da su uslovi definicije iz premise (1) ispunjeni, zaključujem (3) i tvrdim da se radi o smislenom iskazu. Važno je primetiti da (3) nije moglo biti izvedeno samo iz (1), ali (2)

⁴⁴ Na ovakav pristup je verovatno uticala i Rajhenbahova filozofija. Rajhenbah, koji je pripadao *Berlinskom krugu* (mada je tesno sarađivao sa Bečlijama), već je u ranim radovima zastupao nekonkulzivnost i verovatnost rezultata naučnih istraživanja (Blumberg i Feigl 1931, 291).

⁴⁵ Prirodnije: „...nije dopisano ništa više.“

nije moglo biti potvrđeno bez (1). Drugim rečima, analitički iskazi (u ovom slučaju, definicije) sami po sebi ne donose saznanje, ali se činjenice ne mogu utvrditi samo na osnovu iskustava. Konačno, Ejer je ovim načinio važan iskorak u odnosu na ranog Vitgenštajna i dominantne rasprave u *Krugu*.

Granice kriterijuma smislenosti

Proverljivost na tehničkom nivou ne predstavlja problem, ali kada se uzme kao kriterijum smislenosti, čak i oni koji su bliski logičkim pozitivistima (poput analitičkih filozofa) imaju velike teškoće da prihvate načelo. Ono što čini logičke pozitiviste pionirima savremenog odnosa prema istraživanju, jeste da je kriterijum smislenosti tokom godina evoluirao zahvaljujući kritikama koje su stizale na adresu *Bečkog kruga*. Te kritike je najiscrpnije prikazao Karl G. Hempel (Hempel) u tekstu iz 1950. godine. Hempel je izložio tri kritike principa proverljivosti (1959 [1950]). Počecu od dve za koje Hempel kaže da su manje primećene (Ibid., 111) i za koje smatram da ne škode previše projektu logičkih pozitivista. Treća kritika, koja je ujedno i najuticajnija, formulisana je u radovima mnogih autora, ali su najvažnije verzije Bertranda Rasela (Russel 1937/8) i, posebno, Isaije Berlina (Berlin 1968 [1938/9]).

Osnovni cilj principa proverljivosti jeste da odvoji smislene od besmislenih iskaza, što je garancija da metafizički iskazi neće biti prokrijumčareni kao smisleni u naučno istraživanje. Međutim, Hempel smatra da čak i u „jakoju“ formi, princip proverljivosti ne može da blokira svu metafiziku, i da je previše inkluzivan. S druge strane, „jaki“ princip se pokazuje kao previše restriktivan. Za ilustraciju inkluzivnosti, pretpostavimo dve rečenice, „Pada sneg“ (*S*) i „Apsolut je savršen“ (*P*) (Hempel 1959 [1950], 111). Prema principu proverljivosti, samo je *S* empirijska rečenica, odnosno smisljena. Međutim, budući da princip proverljivosti počiva na distinkciji analitičko/sintetičko, logički pozitivista prinuđen je da dozvoli formiranje analitičkog disjunktivnog suda, $S \vee P$ („Pada sneg ili Apsolut je savršen“). Iako je sud trivijalan, „cilj empirijskog kriterijuma smislenosti nije u tolerisanju ovakvih rečenica“ (Ibid.).

Logički pozitivista bi mogao da odgovori da se princip proverljivosti odnosi samo na sintetičke sudove, i da je preširoka inkluzivnost problem logike, a ne

empirizma. Druga kritika je ozbiljnija, jer zahteva da se odustane od fundamentalnih logičkih pravila (Ibid., 112). Pretpostavimo predikat „P“. Pravila predikatske logike nalažu da se ovaj predikat može egzistencijalno kvantifikovati u $(\exists x)(P(x))$ odnosno u egzistencijalnu rečenicu „Postoji makar jedno X takvo da ima svojstvo P.“ Ova generalizacija je potpuno podložna proverljivosti, i to konkluzivnoj. Međutim, Hempel ukazuje da ako pretpostavimo kontrapozitiv ove rečenice, odnosno „ništa nema svojstvo P“, dobijamo generalnu rečenicu koja se ne može konkluzivno proveriti. Drugim rečima, pošto se ne može utvrditi istinitost ili lažnost kontrapozitiva, to ga prema kriterijumu proverljivosti čini besmislenim. To nas vodi pravo u paradoks, da s jedne strane ekvivalencije imamo konkluzivno proverljiv iskaz, a s druge besmislen iskaz. Dva su izlaza iz te situacije, podjednako nepovoljna. Prvi je da se odrekemo fundamentalnog logičkog principa da istinita rečenica mora imati istinit kontrapozitiv. Drugi izlaz je da odustanemo od simboličke logike. Konačno, Hempel zaključuje da princip proverljivosti traži prevelike žrtve, i da je ekonomičnije da se od ovoga odustane.⁴⁶

Kao i prethodna kritika, i za ovu se može prigovoriti da je problem logičkog porekla, a ne empirijskog, mada su ovde dileme daleko složenije. Ipak, to ne znači da nije bilo kritika u empirijskom domenu. Kao što sam ranije pokazao, najozbiljnije osporavanje kriterijuma proverljivosti odnosilo se na karakterisanje opštih rečenica, pa i prirodnih i zakona logike i matematike, kao besmislenih. Drugim rečima, princip proverljivosti je previše isključiv. Pre nego što pređem na Raselovo i Berlinovo obrazloženje kritike, ukazao bih na kritiku koju je principu uputio Gajo Petrović (1964, 173). Petrović tvrdi da je greška pozitivista u impliciranoj pretpostavci (*peticio principii*). Istraživanje logičkog pozitiviste počinje utvrđivanjem koje je rečenice moguće izraziti u indikativu, kao iskaze. To isključuje mnoge rečenice, poput dopusnih, upitnih, uzročnih itd. Potom, u sledećem koraku, istražuje se smislenost iskaza principom proverljivosti. Konačno, kada dobije kriterijum smislenosti, logički pozitivista se vraća na rečenice koje je na početku isključio i zaključuje kao su one besmislene:

⁴⁶ Hempel tvrdi da je, analogno ovome, i princip opovrgljivosti u istom problemu (Ibid., 113).

„Ako smo na automatu pritisnuli dugme za cigarete, nema smisla da se čudimo što nije ispala čokolada. A još manje ima smisla na osnovu toga tvrditi da je dugme za čokoladu pokvareno ili da u automatu uopće nema čokolade. Međutim, logički pozitivisti kao da su skloni takvom načinu umovanja“ (Ibid.).

Ovo je vrlo ozbiljan prigovor, ali sam sklon Berčićevom stavu da ga treba odbaciti. Berčić se poziva na Rajhenbahov kontekst opravdanja (2002, 97). Princip proverljivosti može se odbraniti pragmatički, budući da je doprineo da se pomerimo iz baruštine idealizma. Drugim rečima, iako je Petrovićev argument jak, korisnije je usvojiti princip proverljivosti nego ga odbaciti (Ibid.). Takođe, samom Petroviću bi se moglo prigovoriti da pravi *grešku strašila*. Analogija koju pravi sa aparatom za sitnice je donekle i neumesna, jer argumenti logičkih pozitivista nisu bili na nivou primera, niti je zaključivanje tako brzopleto. To bi bilo vrlo slično kao kada bi Njutnov protivnik, u pokušaju da diskredituje zakon inercije upitao „Da li stvarno verujete da je vozač autobusa, koji može da kontroliše kočenje, gospodar sile i prirode?“ Ne sporim da je prigovor Gaje Petrovića od izuzetne važnosti, već samo da je potrebno da se pokaže kako je načelo proverljivosti logička greška na nivou samog načela, a ne u primerima.

Vraćam se sada na kritiku proverljivosti kao previše restriktivnog načela. Već je Ejer pokušao da reši problem definisanjem „slabog“ načela proverljivosti. Zbog toga, najpoznatije kritike „slabog“ načela dolaze od analitičkih filozofa, za koje se obično smatra da su bliski intelektualnoj klimi u kojoj je *Bečki krug* stvarao.⁴⁷ Ubrzo po objavljivanju *LTL* (1936. godine), Rasel je odabrao kritiku principa proverljivosti za temu svog predsedničkog obraćanja *Aristotelovskom društvu* (1937. godine). Kritika se sastoji od dva povezana segmenta, o dometima prevođenja (sa iskustva na jezik nauke) i načelu proverljivosti koji treba da potvrdi validnost prevoda (Russell 1937/8). Postulat logičkog pozitivizma (preciznije: fenomenalizma) je da se samo iskustvo može prevesti

⁴⁷ Prvu ozbiljniju kritiku uputio je Rajl (Ryle 1931/2), koji se nije slagao, ne toliko sa samim načelom proverljivosti, koliko sa njegovim rezultatima. Prema Rajlu, empiristički kriterijum smislenosti mora da pokaže koju je vrstu greške metafizika načinila; metafizika nije besmislena, već ima inherentnu grešku koja navodi na pogrešne zaključke (Ibid., 164). Tako, najčešća greška metafizičara je kategorijalna greška, po kojoj se svojstva jedne kategorije pripisuju objektima druge (Ibid., 148). Cilj kriterijuma smislenosti je da otkloni takvu grešku i izvede istraživanje na pravi put. Međutim, ova pojmovna geografija ima drugačije implikacije od logičkopozitivističkog pristupa. Dok logički pozitivisti tvrde da metafizici nije mesto u istraživanju, Rajlov pristup nije tako isključiv. Metafizika je pre bolesna, nego mrtva, i pojmovna analiza treba da je izleči tako što će je učiniti smislenom.

na jezik nauke (sistem iskaza), i da su samo takve rečenice smislene. Rasel se slaže sa ovom empiricističkom postavkom, ali ne i sa ishodima. On smatra da je naučni jezik previše veštački i previše izolovan od stvarnosti, i da je strah logičkih pozitivista od metafizike neosnovan (Ibid., 8). Jezik je socijalna tvorevina. Drugim rečima, „’značenje’ je suštinski socijalno, i podrazumeva intencionalnost“ (Russell 1937/8, 8). Ukoliko bi se smisao rečenice određivao konvencijama, ili Šlikovom metodom ankete, onda bi empirizam bio prazan koliko i metafizika (Ibid., 10). Konačno, Rasel smatra da se anksioznost logičkih pozitivista može ukloniti detaljnijim ispitivanjem „značenja.“ Kada neko kaže „Vidim psa“, time je rekao mnogo više od same te rečenice, jer se podrazumeva da znamo da je „pas“ npr. četvornogi sisar koji je najbolji čovekov prijatelj. Pored toga, značenje rečenice ne podrazumeva da je njome rečeno i nešto neizrecivo, odnosno nešto što je na nivou metafizike (Ibid., 14). Verujem da je Raselova poenta da je logički pozitivizam neekonomičan, kada je u pitanju značenje. Prevođenje nepotrebno komplikuje značenje koje se može dobiti iz analize rečenice.

Druga Raselova kritika je da princip proverljivosti može testirati iskaze o prošlosti, tako što će ih prevesti na iskaze o budućnosti, što se čini kontraintuitivnim. Princip proverljivosti „deluje“ na iskaze o budućnosti na sledeći način:

„Prvo, rečenica (ako se u nju veruje) proizvodi određeni telesni ili mentalni uslov koji ću nazvati očekivanjem; potom, izvesni događaj, ili niz događaja pretvara očekivanje u iznenađenje ili u osećanje koje se izražava sa ’TO!’ U tom slučaju rečenica je potvrđena“ (Russell 1937/8, 18).

Iskazi o budućnosti se testiraju tako što se iskustvo koje imamo potvrđuje očekivanjem da će se ponavljati i u narednim događanjima. Budući da je svako iskustvo prošlo iskustvo, sledi da je proverljivo samo u budućnosti. Rečenica „Marička bitka se odigrala 1371. godine“ podložna je proverbi pošto je termin „Marička bitka“ prevodiv na iskustvo o oružanom sukobu koji se može očekivati u budućnosti. Sledi, da svaki put kada se dogodi neki oružani sukob, ako sledimo dovoljan broj koraka, može se potvrditi istinitost tvrdnje da je Marička bitka bila 1371. godine. Čini se da Rasel nema problem sa samim postupkom provere, već sa tvrdnjom da je to konkluzivno znanje. Iz citata se vidi da su emocije ono što u krajnjoj liniji potvrđuje neko iskustvo, a emocionalne reakcije ne mogu služiti kao kriterijum izvesnosti znanja. Rasel ne poziva da se princip

proverljivosti odbaci, već poziva na njegovo preispitivanje. U skladu sa prethodnom kritikom, Raselov predlog je da istraživač treba više da veruje svojoj intuiciji i svakodnevnom znanju o činjenicama, a ne da bude opsednut kvalitetom veštačkog jezika (Russell 1937/8, 20).

Raselova kritika je slaba, jer iz nje ne sledi da je logički pozitivizam lažan, već samo da je preambiciozan. Čini se da je njegovo izlaganje više prijateljski poziv za vraćanje tradicionalnom empirizmu i davanju na važnosti filozofiji, uz jedan balansiran odnos prema nauci. S druge strane, kritika Isaije Berlina je bila daleko oštrija. Pre kritike, istakao bih dve činjenice za koje smatram da su empirijska potvrda da logički pozitivizam nije mnogo brinuo političke filozofe. U predgovoru za prvo izdanje *LTL*, Ejer se zahvalio Rajlu kao mentoru i Berlinu kao prijatelju koji, iako se nisu slagali sa njegovim idejama, dobrim savetima su ispratili pisanje celokupne knjige (Ayer 1936, 13). Berlin je, dakle, bio dobro upoznat sa svim problemima Ejerove teze, ali je odlučio da objavi svoj rad tek 1939. godine. Svakako ovo se može pripisati njihovom prijateljstvu, ali verujem da je akademska praksa u Britaniji takva da nema preteranog uzdržavanja od kritika. To će reći da Berlin nije smatrao preterano važnim da politički filozof piše kritiku logičkom pozitivisti. Da je to tako, navodi me činjenica da je Berlin iste godine objavio svoju prvu monografiju, koja je kao temu imala ulogu istorije u delu Karla Marksa (1959 [1939]). Dakle, kritika principa proverljivosti je imala status „usputnog“ projekta za Berlina.

Za razliku od Rasela, Berlin ne želi da relativizuje mogućnosti principa proverljivosti, već eksplicitno tvrdi da su konkluzivno proverljivi samo iskazi o sadašnjosti (1968 [1938/9], 19). To znači da se proces prevođenja odnosi na svođenje iskaza o prošlosti i budućnosti na one o sadašnjosti. Pošto su iskazi o sadašnjosti rečenice čije je značenje u odnosu sa samim sobom, sledi da je proverljivost tautologija. Drugo, prevođenje rečenica prošlosti na iskaze o sadašnjosti prkosi zdravom razumu; rečenice o prošlosti, uzete izolovano, bez prevođenja, pokazuju se besmislenim, što je previše restriktivno. Međutim, Berlin priznaje da se ova kritika odnosi na konkluzivnu proverljivost, i da Ejerov princip „slabe“ proverljivosti donekle poboljšava situaciju (Ibid., 21). Ipak, „slabi“ princip je previše liberalan, jer se zasniva na konceptu „relevantnosti“ (Ibid.). Berlin smatra da taj koncept nije logička relacija i da omogućava

da filozof uveze metafizičke iskaze, ako ih smatra važnim. Ovu kritiku je priznao i sam Ejer, pa je u predgovoru za drugo izdanje priznao da njegov princip dozvoljava da se iz rečenica tipa „Ako je Apsolut lenj onda je ovo belo“ izvede osnovna rečenica „Ovo je belo“ (Petrović 1964, 165). Konačno, Berlin smatra da logički pozitivisti kriterijumom proverljivosti tvrde ono što su želeli da izbegnu, odnosno da mogu da potvrde nešto što se nije desilo. To ne znači da princip proverljivosti nema značaj u utvrđivanju uslova istinitosti jednog iskaza, ali je lažan ako se uslovi istinitosti poistovećuju sa uslovima smislenosti (Berlin 1968 [1938/9], 29). Uslovi smislenosti su mnogo širi od načela proverljivosti: iako ovo načelo zahteva uslove smislenosti, ne važi obrnuto. Konačno, značaj logičkih pozitivista je nesporan, pošto su ukazali da treba razlikovati lošu od dobre metafizike, ali da ta razlika ne počiva na proverljivosti, već na jednoj vrsti kategorijalne greške koja se javlja pri prevođenju:

„Iskazi loše metafizike su besmisleni, ali ne zato što se ne mogu proveriti – već zato što se koriste jezikom koji liči na obično izražavanje kojim opisujemo situacije za koje smatramo da su empirijski iskustvene, kako bi podržale deskripciju nečega što je srodno sa transcendiranjem tog iskustva, a da ju je nemoguće prevesti na bilo kakvu analogiju o iskustvu“ (Berlin 1968 [1938/9, 34).

Berlinova kritika ima dvostruku ulogu za dalji razvoj logičkog pozitivizma. S jedne strane, kritika je uklonila sa scene konkluzivnu proverljivost. Budući da je Šlik kao poslednji vitez konkluzivnosti ubijen 1936. godine, niko se više nije bavio pokušajem reafirmacije ovog pristupa. „Slabiji“ pristup se održavao do kraja 1940-ih, ali se posle retko pominje, čak i u Ejerovim spisima (Petrović 1964). S druge strane, Berlinova kao i Raselova kritika pozivaju na skidanje vela parohijalnosti koji je karakterisao *Bečki krug*, i njegovo uklapanje sa ostatkom filozofske klime u Zapadnom svetu. To se upravo i dogodilo pred početak Drugog svetskog rata. *Bečki krug* je nakon Šlikovog ubistva zvanično prestao da postoji, a njegovi najuticajniji članovi su emigrirali pred usponom nacizma u Nemačkoj i Austriji (Ayer 1990, 166/7). Jedan deo njih je otišao u Sjedinjene Države (Karnap, Frank, Hempel, Rajhenbah, Fajgl), a manji broj u Veliku Britaniju (Vajsman), pa je došlo do stapanja logičkog pozitivizma sa pragmatizmom, fizikalizma sa bihejvioralizmom i materijalizmom, te i analitičkom filozofijom i filozofijom običnog jezika. Konačno, kako je istakao Ejer sredinom

pedesetih godina, logički pozitivizam je kao pokret nestao sa filozofske scene, ali osnovna načela i dalje žive (Petrović 1964, 159). U zaključnom odeljku poglavlja želim da pokažem da se ono što je ostalo od učenja logičkih pozitivista, može prepoznati u strukturi objašnjenja na kojoj počiva politička filozofija našeg vremena. Kao što je Berlinov argument pokazao, politička filozofija nije mogla da ostane imuna na razdvajanje „dobre“ i „loše“ metafizike. Ono što je ostalo nejasno jeste šta konstituiše „dobru metafiziku“. Pokušaću da ponudim argument čije ću premise preuzeti od logičkih pozitivista, a za koji verujem da čini osnov za savremeno shvatanje uloge političke filozofije i koji ću primeniti u poslednjem poglavlju ove disertacije.

Pojmovna analiza i struktura objašnjenja

Postoji uvreženo mišljenje među onima koji odbacuju logički pozitivizam da je pravac proklamovao svojevrsnu smrt filozofije. Takav utisak se mogao steći i iz mog pisanja, pošto sam se trudio da izbegnem odgovor na pitanje koja je uloga filozofije u doba nauke. Međutim, pre je u pitanju jedan korektan pristup logičkom pozitivizmu, budući da je cilj pravca vezan za status nauke i naučnog jezika. Logički pozitivisti ne samo što nisu odbacivali filozofiju, već su težili da je reformišu u pravcu veće kongruencije sa naukom (Ayer 1959, 16). Istina je da se najčešće takav napor omalovažava, kao u primedbi Bernarda Vilijamsa da je za logičke pozitiviste, filozofija sekretarica nauke (Ignatieff 1998). Svakako, pokušaj logičkih pozitivista da redefinišu filozofiju bio je pionirski i možda ne najveštiji u svim slučajevima, ali ne bez važnih uvida. Prema tome, daleko od toga da je za logičke pozitiviste filozofija bila sekretarica nauke, već su se odnosili prema njoj kao prema kraljici nauke (Shlick 1959 [1930/1], 56). Drugo je pitanje što je njena vladavina surova kao u Crvene kraljice iz „Alise u zemlji čuda“ – za svaki iskaz koji nije smislen kraljica naređuje: „Odsecite mu glavu.“

Filozofija koja doprinosi nauci ne treba da se bavi istinom, već kriterijumom smislenosti. Drugim rečima, filozof treba da utvrdi *uslove* pod kojima nešto može da važi kao istinito u iskazu. To će reći da proces određivanja sudova kao analitičkih ili sintetičkih nije stvar istinitosti (ili lažnosti), pošto to može da se utvrdi samo načelom proverljivosti. Otuda, filozofija je delanje (Shlick 1959 [1930/1], 56), a filozofiranje

dispozicija filozofa. Filozofirati znači biti pre svega u jednom psihološkom, bihevioralnom stanju. Takvo viđenje nije bilo univerzalno prihvaćeno među logičkim pozitivistima. Poznato je Ejerovo odbijanje da pripíše filozofiji ulogu tumača značenja, jer je to deo empirijskog istraživanja sociologije i lingvistike (Ayer 1936, 69). Filozofska analiza je analiza značenja koja treba da utvrdi kakve su logičke implikacije određenih naučnih konvencija (Ibid., 87). Logički pozitivisti, dakle, nisu bili dogmatisti, za šta su često bili optuživani. Njihovo shvatanje filozofije evoluiralo je za vreme funkcionisanja *Bečkog kruga*, tako da je predmet pojmovne analize daleko kompleksniji i plodotvorniji nego što kritičari misle.

U delu „Filosofija i logička sintaksa“ Karnap tvrdi da se tradicionalni predmet filozofije sastoji od tri dela, naime metafizike, psihologije i logike (1999 [1935], 9). Nakon kraće analize, metafiziku očekivano odbacuje kao besmisleno, psihologiju svrstava u domen empirijskih istraživanja, a kao zaključak sledi da „pravi zadatak *filosofije je logička analiza*“ (Ibid., 26). Logička (pojmovna) analiza nije opisivanje i pojašnjavanje vlastitih iskaza nakon čega shvatamo da su oni besmisleni, kao što je tvrdio Vitgenštajn u *Tractatusu* (Ibid., 27.). Naprotiv, iskazi filozofije imaju smisao, jer se njihov predmet može odrediti kao primena metoda sintakse rečenice (Ibid., 49), odnosno utvrđivanja pravila pod kojima se formiraju iskazi. Uloga filozofije je, dakle, dvostruka – prvo, filozofija mora da utvrdi koje se rečenice iz materijalnog modusa govora (govor o objektima) mogu prevesti na formalni modus govora (sintaksa rečenice koja predstavlja govor o objektima); drugo, analiza sintakse treba da dà odgovor da li je rečenica smisljena ili ne. Shvaćena tako, pojmovna analiza obuhvata obe klase rečenica (smisljene i besmisljene), pa predstavlja preduslov za svako istraživanje.

Pojmovna analiza pokazuje da iskazi „loše“ metafizike imaju ekspresivnu, ali ne i reprezentativnu funkciju (Ibid., 20). To će reći da takvi iskazi ne referiraju, ali da ipak izražavaju nešto. Na osnovu ovoga predlažem da se razlikuje besmisleno od beznačajnog. Besmisleno je ono što se ne može uklopiti u sintaktičku formu koja treba da reprezentuje misao. Iskaz metafizike „Apsolut je lenj“, iako gramatički adekvatan, nema smisao jer i kad bi „Apsolut“ bio objekt ne bismo znali pod kojim uslovima bi i drugi subjekti u komunikaciji mogli da shvate njegovo značenje. Drugim rečima, iskaz „Apsolut je lenj“ ili „Apsolut je stvarnost etičke volje“ unapred osuđuje

sporazumevanje naučnika (i filozofa) na propast. S druge strane, „Apsolut“ ima značenje u, npr. hegelijanskom sistemu. Može se tvrditi da su prethodni primeri iskaza određena dispozicionalna stanja u teoretisanju jednog hegelijanca. Takva dispozicija može dati značenje reči „Apsolut“, mada ne kao empirijskom objektu. Dakle, ovakvo izražavanje može se pripisati određenim emocionalnim stanjima, sličnim onim koje imamo pri pisanju ili čitanju poezije (Karnap 1999 [1935] 22).⁴⁸ To će reći da iskazi metafizike nisu beznačajni, jer iskaz „Apsolut je lenj“, iako besmislen, razlikuje se na značajan način od rečenice poput „sto Palmotićeve bla apsolut hokus ruža“ koja nema ni smisao ni značenje (odnosno, nije ni rečenica).⁴⁹ Međutim, odsustvo beznačajnosti ne bi smelo da bude kriterijum kojim će se naučno orijentisani filozof zadovoljiti, već je potrebno da se osloni na kriterijum smislenosti kao jači uslov. Konačno, predlog logičkih pozitivista nije eliminacija metafizike, već samo priznavanje da za onu „lošu“ nema mesta, ni u nauci, ni u filozofiji. To nije isto što i reći da ona nema neke druge društvene funkcije ili značaj za neke pojedince. U krajnjoj liniji, čini se da iskazi „loše“ metafizike mogu biti prevedeni na iskaze koje istražuje psihologija, čime se pravi jasna razlika između logičkog pozitivizma i klasičnog pozitivizma:

„Razlika između naše teze i one *ranijih antimetafizičara* čini se jasnom. Mi ne posmatramo metafiziku kao 'prosto spekulisanje' ili 'bajku.' Bajkoviti iskazi nisu u suprotnosti sa logikom, već samo sa iskustvom; one imaju značenja, iako su lažne. Metafizika nije 'sujeverje'... Metafizički iskazi nisu mogući čak ni kao '*radne hipoteze*'; jer kod hipoteze mora biti moguća relacija deduktibilnosti sa (istinitim ili lažnim) empirijskim iskazima, a to pseudoiskazi jednostavno ne mogu“ (Carnap 1959b [1932], 72).

Ostaje da je „dobra“ metafizika ona koja se bavi smislenim sudovima koji su izvedeni (prevođenjem) iz iskustva: „Empiristički *credo* jest da znanje počinje iskustvom. Dakle, ne da se sve znanje svodi na iskustvo, već da od njega *počinje*“

⁴⁸ Važno je naglasiti da je hegelijanski sistem samo jedan od mogućih sistema u kojima naučnici ili filozofi mogu testirati svoje teorije. Dakle, nije *jedini sistem* ili *krajnji sistem*. To će reći da se Karnap zalaže za pluralizam sistema ili okvira objašnjenja. To što se mi razumemo na svakodnevnom (a najšesće i naučnom) nivou je, prema Karnapu, stvar „sretne empirijske okolnosti“ (Berčić 2002, 228). Moglo bi se primetiti da je, takođe, „sretna empirijska okolnost“ što ne govorimo svi prema pravilima hegelijanskog sistema.

⁴⁹ U jednom tekstu iz 1932. godine, Karnap će napraviti razliku između besmislenih iskaza u „slabom“ i „jakom“ smislu (Carnap 1959b [1932], 61). Prvi su svi iskazi koje je moguće izraziti rečenicom (koju naziva „pseudoiskazom“) dok su drugi oni koji nisu izraženi u smislenoj gramatičkoj formi.

(Berčić 2002, 308). U stvari, znanje se zaokružuje proverom javno dostupne teorijske hipoteze, a ne otkrivanjem novih činjeničnih ili izvančinjeničnih iskustava u privatnom domenu.

Da bi bio javno dostupan, iskustveni sadržaj mora da bude reprezentovan nekom reči koja je u upotrebi (Ayer 1936, 68): drugačije, reč mora da može da se uklopi u kontekst rečenice. Budući da neki iskustveni sadržaj može biti reprezentovan sa mnogo reči, njihova intenzija (smisao) se formira svođenjem reči iste klase pod definiciju (Carnap 1959b [1932], 62). Cilj tog teorijskog svođenja je formiranje *pojma*.⁵⁰ Konačan rezultat je uspostavljanje ekvivalencije, u kojoj s leve strane stoji *pojam*, a s desne njegova *definicija*. Definicija pojma je njegova deskripcija, pa joj nije moguće pripisati vrednost (ili bi, makar, takvo tvrđenje istinitosti bilo trivijalno).

Na ovom mestu postaje jasniji proces izgradnje pojma koji označava termin *Aufbau*. Verujem da strukturu treba zamisliti kao piramidu. U njenoj osnovi nalaze se „mnoge reči“ koje reprezentuju iskustveni sadržaj. Sledeći korak je da se iskustveni sadržaj (tj. reči) podvede pod *definiciju*. Na vrhu piramide je *pojam*, kao najuži prevod klase definicija. *Aufbau* je, takoreći, strategija izgradnje objašnjenja u smeru odozdo na gore. Shvaćeno kao celina, *Aufbau* nije ništa drugo nego *struktura objašnjenja* naših iskustvenih sadržaja. Kovertiraću na kratko ovaj zaključak.

Ključni doprinos rasprava o principu proverljivosti je da se istinitost rečenice može proveriti samo kada joj se pripíše neko svojstvo.⁵¹ Dakle, da bi neka rečenica bila istinita mora joj se pripisati neko svojstvo⁵²; i obrnuto, da bi neko svojstvo bilo smisljeno, mora da može da se uklopi u kontekst neke rečenice. Stoga, Karnap postulira da se svaka smisljena reč manifestuje kao *pojam* (Carnap 1959b [1932], 61).⁵³ Drugačije, kada se izražavamo smisljeno, izražavamo se na opšti, tj. objektivni *qua*

⁵⁰ Još je Mill definisao pojam kao onu reč pod koju se podvodi mnoštvo drugih reči, koje opisuju iskustvo iste klase (Mill 2011).

⁵¹ Ako se pojmu pripisuje neko svojstvo koje nije sadržano u njegovoj definiciji, onda se radi o sintetičkom sudu, odnosno, ako mu se pripisuje svojstvo koje je sadržano u njegovoj definiciji, onda se radi o analitičkom sudu; „Logika i matematika su pokazale koje su jezičke transformacije moguće *bez ikakve ekstenzije značenja*, nezavisno od načina na koji odlučimo da formulišemo činjenice“ (Neurath 1959b [1931]. 284/5)

⁵² Primeri: „biti crven“, „biti drven“, „biti visok“, „biti Apsolut.“

⁵³ Takvo određenje Karnap preuzima od svog učitelja Fregea, prema kome se pojam, u logičkom smislu, ponaša kao svojstvo, odnosno kao predikat u rečenici („... je x“). O Fregeu ću detaljnije govoriti u poslednjem poglavlju.

javno dostupni način.⁵⁴ Pojam se, dakle, ne odnosi na iskustveni sadržaj, već na klasu reči iz koje je dobijena njegova definicija.⁵⁵ Između objekata u svetu i pojmova posreduju definicije. One su klase u objekt jeziku, a pojmovi svojstva klasa u meta jeziku (Hempel 1935). Istinitost se može pripisati samo na nivou meta jezika.⁵⁶ Konačno, budući da se odnosi na reči a ne na stvari, naučno objašnjenje ima *ontološki neutralan status* i ne može da menja prirodu stvari u svetu (Gorton 2006, 25). Razlog je što objekti nemaju nikakvu esenciju, odnosno predstavljaju nesvodljive, bazične entitete: to je smisao sintagme da „u prirodi nema čuda.“ Međutim, svojstvo pojmova koji konstituišu naučno objašnjenje je da su svodljivi na iskustvo. To je argument fizikalizma.⁵⁷

U fizikalističkoj interpretaciji smislenosti istraživanja, problemi koje izaziva socijalna filozofija i realizam u pozitivizmu su pseudoproblemi. Podsetiću da socijalni filozofi teže konjunkciji naučnog (empirijskog) i metafizičkog (idealističkog) znanja, gde se svaki od ova dva konjukta može prevesti kao negacija drugog, čime se zapada u kontradikciju. Fizikalistički argument blokira paradoks, tako što utvrđuje da *kriterijum saznanja* mora počivati na domenu koji je zasićen objektima. Time se teorija saznanja postavlja na svoje mesto: njen cilj je da utvrdi istinitost nekog iskaza, bez ontoloških implikacija. Logički pozitivisti su argumentom fizikalizma izlečili filozofiju od šizofrene teorije saznanja koju su zastupali socijalni filozofi, prema kojoj se udobno, iz kabinetske fotelje, stiže mogućnost (ontološkog) konstituisanja objekta u svetu.

Formalnije, budući da se naučne hipoteze formiraju u obliku egzistencijalnih generalizacija („postoji neko x “, „svako x “), u domenu preko kojeg prelaze kvantifikatori („neki“; „svi“), moraju biti upisani samo objekti i ništa više. Domen

⁵⁴ Ovo nije sasvim precizno, ali je za potrebe ove disertacije dovoljno. Za drugačije viđenje videti članak Pitera Giča „Class and Concept“ (Geach 1955).

⁵⁵ Pojam je rekurzivno svodljiv na rečenice o iskustvenim sadržajima. U strukturi pojma mesto ekstenzije popunjava definicija, što ima za posledicu da se „iskazi poreda samo sa iskazima, ne sa 'iskustvom', 'svetom' ili bilo čim drugim“ (Neurath 1959b [1931]. 291). Greška „loše“ metafizike je u tvrdnji da pojmovi proizvode stanja stvari u svetu (koja transcendiraju neposredno iskustvo). Ukoliko se ovo uporedi sa Berlinovim određenjem „loše“ metafizike primetiće se zadivljujuća podudarnost.

⁵⁶ Time je ispunjen uslov fizikalizma da u domenu preko kojeg prelaze kvantifikatori (postoji *neko* x ; *svako* x) stoje samo objekti; dakle, kada kažemo da je nešto istinito, rekli smo da je istina da ima to-i-to svojstvo. O samom objektu, nismo rekli ništa. Prema fizikalistima, govor o objektima je metafizika, a govor o svojstvima nauka.

⁵⁷ Članovi *Bečkog kruga* posmatrali su fizikalizam kao težnju da se stvori jedinstven i savršen jezik nauke koji bi predupredio sve nejasnoće i metafizička krijumčarenja u naučnom istraživanju (Neurath 1959b [1931]; 1959 [1932]).

socijalne filozofije, iako može da sadrži objekte, sadrži i neke prazne klase. Termini poput „apsolut“, „supstancija“, „duh zajednice“ itd. su prazne klase (nemaju objekte). Dakle, jedino naučna objašnjenja zadovoljavaju uslove fizikalističkog pristupa, čime je otklon od metafizike idealizma potpun. S druge strane, realizam u pozitivizmu se otklanja tvrdnjom da se istinitost pripisuje svojstvima, a ne objektima. Time se otklanja mogućnost uvoza fantastičnih i metafizičkih objekata: za sve objekte za koje ne znamo pod kojim uslovima bi nas drugi sagovornici razumeli šta mislimo kada kažemo da je „Apsolut zelen“, treba izuzeti iz istraživačkog procesa. Teorije ranijih klasičnih pozitivista, poput Dirkemove i Veberove, treba „očistiti“ od pseudoiskaza, pa tek tada utvrditi vrednost njihovih objašnjenja.

Dakle, prema radikalnom fizikalizmu svako istraživanje mora biti vezano za iskustvene sadržaje i ništa više, što me upućuje na pitanje koje je dominiralo u raspravi o principu proverljivosti: zašto naučno istraživanje ne može biti konkluzivno? Ako su pojmovi rekursivno svodljivi na iskustvene sadržaje, da li je onda istinitost ili lažnost hipoteze konačna? Logički pozitivisti su, ipak, tvrdili da nije. Najčešće se ova rasprava posmatra iz ugla različitih teorija istine (Berčić 2002). Ipak, ja ću ponuditi drugačije viđenje, za koje smatram da daje rezultate koji su posebno važni za razumevanje strukture objašnjenja koje srećemo u političkoj filozofiji.

Na ovom mestu, treba izvući *Aufbau* iz koverta. Već sam istakao da je pojam svojstvo klase definicija, i da dobija smisao kada se može uspešno uklopiti u rečenicu. U gramatici, taj postupak je izražen kroz vezivanje predikata za subjekt. Takva forma se zadržava i u logičkoj analizi, u užem smislu, tj. kroz nju se formira *iskaz*. Doprinos logičkih pozitivista je što su otklonili zabunu da je subjekt u gramatici isto što i subjekt u filozofiji. Naprotiv, ono za šta se pojam vezuje (u logičkoj analizi) je *objekt*. Budući da tako formirana rečenica (objekt + svojstvo) mora biti proverljiva, sledi da „objekt“ *nije činjenica* (jer ju je trivijalno proveravati), već neki *iskustveni sadržaj*. Međutim, to nije isti iskustveni sadržaj koji je naučnik/filozof koristio da bi izgradio *pojam*, jer bi to bilo trivijalno. Rečenica je, dakle, sintetička, jer spaja „različita“ iskustva. Konačno, funkcija proverljivosti je mnogo jača od utvrđivanja smislenosti rečenice, jer se u tom procesu testira i *održivost teorije* kao sistema u okviru koga je rečenica istinita. Rečenica koja se dobija kroz *Aufbau* nije samo iskaz, ona je *hipoteza*.

Zašto teorije opstaju ili padaju? U radu, koji je nastao nakon emigracije u Veliku Britaniju, Vajsman je primetio da smo već na nivou definicija suočeni sa ontološkom neutralnošću, i da one ne impliciraju postojanje bilo čega što treba da opiše iskustveni sadržaj. Definicije, dakle, nisu ekvivalentne sa iskustvenim sadržajem (Waismann 1968 [1945], 36). To će reći da definicije nisu samo deskripcije, kako je tvrdio Ejer, već da se pri prevodenju gubi/dodaje višak značenja. Budući da se ne uspostavlja ekvivalencija, moguće je istu klasu reči prevesti na višestruke definicije. Svaka od ovih definicija je validna, ako može biti podvedena pod pojam. Iz ovog sledi da pojam nije ime za jednu definiciju, nego važi za veliki broj validnih definicija. Vajsman je ovo nazvao „otvorenom strukturom pojmova“ (Ibid.).

Ističem da je intenzija (smisao) pojma značajna samo na nivou objašnjenja, bez ontoloških posledica. Stoga, ako su definicije međusobno koherentne, onda objašnjenje neće biti problematično. Ipak, kako je Poper krajnje uzgredno primetio, definicije koje pojam (preciznije: hipoteza) obuhvata najčešće nisu koherentne; neke od njih se čak i međusobno pobijaju (Popper 2005 [1934], 66). Kada je to slučaj, pojmovna analiza mora klasifikovati definicije u koherentne sisteme. Nazovimo svaki od tih sistema teorijama $T_1, T_2, T_3... T_n$. Zamislimo da su se neki pseudoiskazi potkrali u sistemu T_2 , tako da ga čini nekoherentnim sa $T_1, T_3... T_n$. Naučnik je stavljen pred izbor između dva sistema, $[T_2]$ i $[T_1, T_3... T_n]$. Nekoherentni sistem koji sadrži pseudoiskaze može proizvesti objašnjenje koje potvrđuje promene u fizičkoj realnosti. Do ovih promena svakako neće doći, ali pokušaj provere hipoteze teorije T_2 može stvoriti kod naučnika dispoziciju verovanja da se neki prirodni fenomeni mogu objasniti natprirodnim pojavama. Ovo je očito lažno jer definicije ne mogu da menjaju fizičku realnost, budući da su izvedene iz klasa iskustvenih sadržaja. Na osnovu argumenta fizikalizma, samo one teorije koje u svom domenu opisuju fizičku realnost i ništa više, mogu biti konačno opisane pojmom i pogodne za naučno istraživanje. To će reći da šta god neko istraživao, nipošto ne treba da ispušta empirizam iz ruku.

Fizikalistički *credo* je da ako pojmovna analiza isključi postojanje pseudoiskaza iz strukture pojma, onda će svaka hipoteza biti, makar u načelu, proverljiva. Postoji čuveni prigovor fizikalističkom pristupu da implicira solipsizam, budući da opisana

shema obuhvata samo psihološke dispozicije naučnika.⁵⁸ Već sam istakao da je Rasel kritikovao logičke pozitiviste da ne uzimaju ozbiljno činjenicu da je jezik socijalna tvorevina. Rasel tvrdi, ako bi se struktura pojma uzela nezavisno od činjenica, onda se njen status ne bi razlikovao od sujeverja ili Platonovog idealizma (Russell 1937/8, 12).⁵⁹ Ključno pitanje je kako učiniti pojmovnu analizu intersubjektivnom, odnosno javno dostupnom.⁶⁰ Prema Raselu, to je moguće samo ako postuliramo, ne da su definicije (i s njima pojmovi) konvencije čiji se domet kreće u pravilima dedukcije kao što tvrdi Ejer (Ayer 1936, 87), već da referiraju na činjenice. To će reći da pojmovi nisu rekurzivno svodljivi na iskustvene sadržaje, već da imaju *intencionalan* odnos prema činjenicama. U toj tački se Raselovo rešenje podudara sa Rajhenbahovim kontekstom opravdanja.

Kontekst opravdanja treba da podigne istraživanje sa psihološkog na socijalno-komunikabilan nivo. Kada se iskustveni sadržaji naučnika struktuišu kroz formu objašnjenja (*Aufbau*), postaju jasni na subjektivnom, psihološkom nivou. Iako su rezultati *Aufbau* dovoljni, nije nužno da će bilo koji član naučne zajednice razumeti takvu strukturu, ako naučnik ne ponudi *opravdanje*. Neko objašnjenje je opravdano, samo ako je *prihvatljivo na nivou naučne zajednice*. Rešenje je vešto osmišljeno, ali potrebno je istaći neke posledice. Iz strukture pojma sledi da je svako objašnjenje zavisno od teorije T_n koje je naučnik *odlučio* da odabere. Međutim, ukoliko je struktura objašnjenja dovoljno jaka, ona može opovrgnuti teoriju u koju ne može da se uklopi, čime se stvara novi sistem. Budući da se (pomoću proverljivosti) „vraća“ teoriji T_n , opravdanje ima smer odozgo na dole. Cilj *opravdanja* nije da ispita *smisao* već *značenje*. Proverljivost, u kontekstu opravdanja, ima *semantičku funkciju*. Zato su objašnjenje i opravdanje različiti *konteksti*. U kontekstu opravdanja, odluke imaju status konvencije, na onom nivou na kome npr, biramo između različitih geometrija. Odluka, kao takva, nije ni istinita ni lažna, već je pragmatički pristup istraživanju (Berčić 2002, 134). Ako se *odluka* o novoj teoriji T pokaže *opravdanom*, onda druge teorije ne mogu

⁵⁸ Toga je bio svestan i Karnap. Kao odgovor, pozvao se na ontološku neutralnost objašnjenja, što implicira solipsizam, samo u metodološkim okvirima (Štegmiller 1962). Takođe, Nojrat je smatrao da se taj problem može rešiti, ako se observacione rečenice prevedu na protokol rečenice (Berčić 2002).

⁵⁹ S jedne strane, osnov Raselove kritike je da je tako izgrađen postupak pojmovne analize trivijalan, odnosno da se kreće u okvirima privatnih iskustvenih sadržaja; s druge strane, ako je pojam ime, onda termini poput „moći“, „slobode“, „crveno“ su takođe imena, što implicira da imaju status Platonovih ideja. Rasel je ovo razvio u svega par rečenica (Russell 1937/8, 12-13), dok je teoriju do kraja doveo Gustav Bergman (Wilson 2009, 18).

⁶⁰ Karnap je na ovaj problem odgovorio tek 1950. godine u knjizi *Logical Foundations of Probability* (Štegmiller 1962). O ovome ću detaljnije raspravljati u V poglavlju.

magično da nestanu (jer njihove hipoteze nisu lažne). Da i one ostaju u igri, takođe je deo *fizikalističkog creda*.

Otvorena struktura pojmova, koja dozvoljava višestruku vezanost definicija za pojam, tvori relaciju sa socijalnim nivoom. Relacija može ishoditi u slaganju ili neslaganju sa predlogom definicije, a što sprečava konkluzivnu dominaciju jednog objašnjenja. Rajhenbah zaključuje da nijedna naučna hipoteza nema logičkih predispozicija da bude prihvaćena, već su one samo probabilne. To implicira posebnu formu relativizma (koji je korespondentan sa tadašnjom fizičkom teorijom), koji je kao stanovište imao jak uticaj na razvoj etike i političke filozofije. Time najavljujem predmet sledećeg poglavlja. Konačno, u osnovi savremenog objašnjenja je inherentno učitano svojstvo slaganja/neslaganja oko objašnjenja na intersubjektivnom nivou. Stoga, zadatak pojmovne analize je samo jednim delom u izgradnji koherentnih sistema definicija. Drugi i važniji zadatak je da pruži adekvatno opravdanje.

VREDNOSNI RELATIVIZAM I REŠAVANJE SPOROVA

Analiza strukture objašnjenja logičkih pozitivista pokazala je da svaki filozofski i naučni rezultat dozvoljava upliv relativizma. Za pokret koji se zalagao za predvidljivost, kao cilj naučnog istraživanja, takav rezultat deluje paradoksalno. Međutim, pokazao sam da se relativizam ne odnosi na celinu objašnjenja, već na njen posebni deo koji iziskuje potrebu za opravdanjem. U fizičkim, hemijskim, biološkim i drugim prirodnim naukama, gde je kontekst otkrića daleko važniji i sofisticiraniji poduhvat od opravdanja, relativizam ima status nus pojave. S druge strane, u domenu socijalnih istraživanja, opravdanje je važniji segment nego samo otkriće. U ovom poglavlju, cilj mi je da pozicioniram relativnost u strukturi objašnjenja moralnih teorija, kao i da ukažem na implikacije po delovanja moralnih agenata.

Više puta sam istakao da logički pozitivisti nisu ispoljavali interesovanje za probleme političke filozofije. Ne bih preterao kada bih rekao da situacija nije bila bitno drugačija kada su u pitanju problemi etike i morala. U celokupnom opusu *Bečkog kruga*, na prste jedne ruke mogu se nabrojati tekstovi iz etike. Jedinu teoriju morala ostavio je Moric Šlik u delu *Fragen der Ethik* („Problemi etike“) iz 1930. godine. *Bečki krug* je manje-više usvojio tu teoriju kao njihovo zvanično stanovište o etici (Berčić 2002, 438). Nakon toga, spisi o etici sreću se na svega nekoliko redova kod Nojrata (Neurath 1959 [1931/2]), kao i kod Karnapa (1999 [1935]), što je i jedini pokušaj pružanja značajno drugačije teorije od Šlikove. Važno je istaći da je logičke pozitiviste interesovalo kako da probleme etike usklade sa jezikom psihologije i sociologije, kao empirijskih nauka. To će dovesti do shvatanja morala kao dispozicije ponašanja, a logičkog bihejviorizma kao teorije koja se bavi objašnjenjem takvog ponašanja.

Treba podvući jednu važnu razliku između odnosa logičkih pozitivista prema političkoj filozofiji i etici. Dok na prvu nije bilo uticaja za vreme rada *Kruga*, za drugu bi takva ocena bila obmanjujuća. Logički pozitivizam je doprineo razvoju emotivističkog stanovišta u etici, koje je bilo naročito dominantno u periodu nakon Drugog svetskog rata. Uticaj je izvršen preko Ejerove knjige *Language, Truth and*

Logic (LTL). Ejer se problemima etike (i religije, koje je smestio u isto poglavlje) bavio manje pod uticajem Šlika, a više pod uticajem Karnapovih i Nojratovih hipoteza o etičkim imperativima. Radi se o pokušaju sinteze filozofije jezika i etike kroz prevođenje na termine psihologije, što je rezultiralo emotivističkom moralnom teorijom. Ipak, deo o etici u *LTL* pisan je u formi predloga za buduće istraživanje, pa je dugo bio u senci problema načela proverljivosti i uloge empirizma. Tek krajem Drugog svetskog rata (1944. godine) izašla je knjiga američkog filozofa Čarlsa Stivensona, koje predstavlja prvo ozbiljno delo zasnovano na principima etike logičkih pozitivista.

Poglavlje će biti podeljeno na tri dela. Već sam najavio da ću pokušati da identifikujem deo strukture objašnjenja moralnih teorija koje je opterećeno relativizmom. Budući da je ovo poglavlje prvenstveno o etici, to ću učiniti kroz analizu Šlikove teorije. Verujem da je etika logičkih pozitivista savremeno tumačenje Aristotelove etike, tj. njeno uklapanje u kontekst nauke. Drugi deo će biti posvećen Ejeru i reakcijama na emotivističku etiku. Kroz analizu Stivensonovih spisa, ukazaću na vezu između relativizma, etike i problema rešavanja sporova (slaganje/neslaganje) oko stavova moralnih agenata. Emotivistička etika pokazala je da rešavanje etičkih sporova ne može biti predmet nauke, usled nemogućnosti dedukcije iz opštih načela i utvrđivanja kauzalnih odnosa između moralnih stavova. Konačno, u poslednjem delu pokazaću da emotivističko stanovište ima dosta sličnosti sa načelima za koje se zalaže idealizam. Budući da to predstavlja protivrečnost, predložiću rešenje koje svoju osnovu ima u Rajlovoj analizi odnosa „svesti“ i moralnog delovanja.

Pozitivizam kao praktička etika: strategija fizikalizma za rešavanje moralnih sporova

U zvaničnom opusu logičkih pozitivista, etika nije zauzimala važno mesto. Pre bi se moglo reći da su se etikom bavili kao primerom kako treba preurediti aktivnosti filozofa. Razumevanje etičke pozicije logičkih pozitivista može se naći u Šlikovoj knjizi *Fragen der Ethik* iz 1930. godine, koja je, manje-više važila za usvojeni stav pristalica ovog pravca. To olakšava, ali i komplikuje stvari. Šlikova knjiga ima status sličan programskom delu koje se može tumačiti iz različitih uglova. Ono što je sigurno jeste da Šlik odbacuje Morov intuicionizam, odnosno shvatanje da je „dobro“ nesvodljiva moralna činjenica i suprotstavlja tom učenju neku formu naturalizma. Kažem „neku

formu“, jer smatram da pored toga što Šlikov naturalizam sadrži karakteristična shvatanja za ovu etiku – poput moralnih iskaza, naturalističkog hedonizma, svodljivosti „dobrog“ – takođe tangentira i neka, krajnje nekarakteristična shvatanja za naturalizam, poput emotivizma i imperativizma.⁶¹ Fluidnost teksta će uticati na razvijanje Karnapovog shvatanja etičkih iskaza kao prikrivenih imperativa, odnosno do Ejerovog shvatanja etike kao emotivističke. Značajnije od ovoga je Šlikovo određenje etike kao relativističke. Na prvi pogled, to deluje paradoksalno, jer kako naturalista koji tvrdi da moralni iskazi mogu biti istiniti ili lažni može u isto vreme da tvrdi i njihovu relativnost? Šlikovo rešenje je u pokazivanju jasne razlike između onoga za šta se vezuje vrednost (istina/laž), a za šta relativizam. Takva razlika pokazuje svu elegantnost i mogućnosti pojmovne analize.

Ideja da je odnos subjektivnih moralnih stavova prema objektima inherentno relativistički nije preuzeta iz filozofske tradicije, već iz moderne fizike. Odnos logičkih pozitivista prema fizici važan je za razumevanje njihove vizije prema socijalnim naukama.⁶² Simpatije prema fizici poticale su iz obrazovnog profila i akademskog nasleđa logičkih pozitivista. Šlik, kao osnivač Bečkog kruga, bio je po obrazovanju fizičar, pod tutorstvom Maksa Planka (Planck). Iako je započeo svoju karijeru radovima iz optike, Šlik je ubrzo počeo da se bavi filozofskim problemima. Nakon 1915. godine i objavljivanja rada o značaju Ajnštajnovе teorije relativiteta za filozofiju, orijentisao se na probleme filozofije nauke i saznanja. Slično je bilo i sa drugim pripadnicima *Kruga*. Nojrat je započeo studije matematike, ali ih je dovršio na kursu lingvistike i sociologije, dok je Karnap doktorirao na temi prostora, ali sa podnaslovom „Doprinos filozofiji nauke.“ Zajedničko svim pripadnicima Kruga bila je fascinacija Ajnštajnovom teorijom relativiteta. Za razliku od klasičnih pozitivista koji su stvarali u okviru Galilejeve i Njutnovе paradigme zasnovane na principima kauzalističke mehanicistike, logički pozitivisti nisu bili spremni da prihvate statički koncept koji je stara paradigma nudila. Konačno, kolika je kongruencija između moderne fizike i logičkog pozitivizma svedoči šokiranost Nils Bora (Bohr) nakon jednog predavanja u Kopenhagenu gde su mu *Bečlije*

⁶¹ O odnosu naturalizma, emotivizma i imperativizma videti Pidženov (2004, 600) tekst u zborniku Pitera Singera.

⁶² Logički pozitivisti bili su posebno impresionirani podelom istraživačkih zadataka među savremenim fizičarima. Tako je Karnap na početnim stranama „Der Logische Aufbau der Welt“ napisao da se nada da će njegov filozofski doprinos biti prihvaćen kao mali deo nekog budućeg istraživanja, koje će preuzeti istraživači u okviru ujedinjenje nauke (Carnap 2005 [1928], xvi).

bile publika, budući da nakon izlaganja o principima kvantne mehanike nije bilo nijedne kritike, niti protivstavova (Hajzenberg 2009, 214).

Ajnštajnova teorija relativiteta je zasnovana na redefinisaniu klasične teorije relativnosti koja je formulisana u radovima Galileja, a našla je svoje mesto i u Njutnovim zakonima kretanja (Supek 1946, 241). Klasična teorija počivala je na jednostavnom principu da jedan zakon kretanja važi dok je ono konstantno, dok promena kretanja (npr. usporavanje pri kočenju) uvodi u igru nove zakone. U mehanicističkom shvatanju fizike, teorija relativnosti je igrala sporednu ulogu u objašnjenju kretanja. Međutim, fizičari XIX veka bili su nezadovoljni takvim statusom teorije kretanja, pa su pokušali da je uklope u učenja o supstanciji (Ibid., 242). To je rezultiralo tendencijom da se prirodni zakoni uklapaju u veštački kreirane filozofske sisteme.⁶³ Dakle, stanje u prirodnim naukama nije se bitnije razlikovalo od stanja u društvenim, barem tamo gde se težilo sintezi sa socijalnom filozofijom. Takvoj tendenciji nisu odoleli ni klasični pozitivisti:

„Ova preobrazba fizike odrazila se i u buržoaskoj filozofiji. Kada god bi stari principi došli u suprotnost s novim činjenicama, uvek bi legija filozofa počela da govori o slomu nauke, o likvidaciji materijalizma, o nužnosti idealističkog gledišta u fizici. (...) Poincaré je zbacio da uopće fizikalni zakoni odražuju realno gibanje materije i ustvrdio je da su to samo samovoljne konvencije (utanačenja) ljudskog duha. Mach, Avenarius i čitava grupa pozitivista oko njih proglašuju materiju praznoverijem. Poznati Kantovac Cohen svečano proklamira: 'Sva prava nauka oduvek je bila idealizam...'" (Supek 1946, 245).

Kriza nauke, o kojoj piše Ivan Supek svoj izvor ima u paradigmi klasične fizike koja je kulminirala u poslednje dve decenije 19. veka. Fizici je bio potreban veći upliv empirizma, što će reći i izgradnju proverljivih teorija koje se nisu zasnivale na idejama poput onih o flogistonu ili etru. U tom smislu, Ajnštajnova „Posebna teorija relativiteta“ iz 1905. godine, ne predstavlja samo tačku promene paradigme od mehanicističke ka kvantnoj fizici, već i model rada ujedinjene nauke. Model treba da otkloni posebne sisteme individualnih istraživača, pa i filozofa, i da stvori jedinstvenu naučnu zajednicu

⁶³ Kako je istako Filip Frank u naslovu jednog poglavlja knjige *Filozofija nauke*, Njutn nije bio „njutnovac“.

prema jasno definisanim kriterijumima i sa strogom podelom posla. U takvom sistemu nije bilo mesta za klasične pozitiviste, konvencionaliste i idealiste.

Dok su se u epistemologiji i logici razračunavali sa apsolutnim idealizmom, logički pozitivisti su se u etici sporili sa Kantom i njegovim nasleđem. Dve stvari se mogu izdvojiti kao ključne u napadu na novokantovsku etiku i to: osporavanje njene autonomije u odnosu na nauku i osporavanje tvrdnje da apriorne kategorije čine saznanje „fiksiranim.“ Upravo se kroz drugu kritiku može videti uticaj fizike na logičke pozitiviste, odnosno kroz koja vrata je ušao relativizam u etiku. U svojoj intelektualnoj autobiografiji, Verner Hajzenberg se priseća razgovora koji je, zajedno sa fon Vajscekerom, vodio početkom 1930-ih sa mladom kantkinjom Gretom Herman (2009, 127). Iz zabeleženog sećanja može se videti koliko je u Nemačkoj i dalje bio jak idealizam i determinizam u fizici, iako je nova kvantna fizika do tada uzela maha. Filozofi tog vremena i dalje su verovali da se „u zakon uzročnosti – u obliku koji mu je dao Kant – ne može ni dirnuti“ (Ibid.). Drugim rečima, verovali su da je empirijske pojave moguće učiniti objektivnim, ako se dedukuju pod opšte zakone. Moderna fizika to osporava (Ibid., 129). Teorija relativiteta i kvantna teorija pokazale su da u prirodi, kada su u pitanju objekti, nema čuda, i da s jedne strane vlada strogi determinizam. Međutim, ono što ostaje neodređeno ili relativno, jeste *ponašanje* objekata. Drugim rečima, objekat se pojavljuje i kao ono što je moguće i nemoguće spoznati konkluzivno (Hajzenberg 2009, 130). Očito se radi o protivrečnosti (Ibid.), pa je njeno otklanjanje važno za pozicioniranje relativizma u naučnom istraživanju.

Hajzenber pokazuje da se savremeno istraživanje ne tiče toliko samog objekta, koliko objekta koji je doveden u „situaciju posmatranja“ (Ibid., 131). Kvantna fizika je svojim istraživanjima pokazala da neki objekat dobija smisao tek kada se nađe u određenoj situaciji posmatranja, koja je relativna u dva pogleda: u odnosu na onog ko je posmatra i u odnosu na sam objekt. Istraživača, dakle interesuje *situacija* u kojoj se posmatra i iz koje se mogu izvoditi zakonitosti (Ibid., 132). To ne znači da kauzalnost ili bilo koja druga *a priori* kategorija nema mesto u naučnom posmatranju, već samo da iz njih ne sledi univerzalnost, odnosno predodređenost ponašanja u onom smislu u kome je to bio slučaj u mehanicističkoj fizici:

„Kant je veoma tačno znao kako se stiče iskustvo i mislim da je njegova analiza u suštini tačna. Ali kad Kant opažajne oblike prostor i vreme i kategoriju uzročnosti označava kao *a priori* u odnosu na iskustvo, on se time izlaže opasnosti da ih u isti mah postavi kao apsolutne i da tvrdi kako bi se i sadržinski morali pokazati u istom obliku u bilo kojim teorijama pojava. To, međutim, nije slučaj, kako dokazuju teorija relativiteta i kvantna teorija. Pa ipak je Kant na neki način sasvim u pravu: opiti koje vrši fizičar moraju uvek biti opisani jezikom klasične fizike, jer se inače ne bi moglo drugom fizičaru saopštiti šta je izmereno (...) Kantovo *a priori* nije, dakle, odstranjeno iz fizike, ali je na izvestan način relativisano. Pojmovi klasične fizike... apriorni su u odnosu na teoriju relativiteta i kvantu teoriju u tom smislu što se moraju primenjivati pri opisivanju ogleđa... ali se sadržinski ipak modifikuju u ovim novim teorijama“ (Hajzenberg 2009, 131-2).

Rasprava između dvojice kvantnih fizičara i mlade kantkinje ukazuje da objekat istraživanja ne može biti relativan, jer priroda nije bajkovita. Struktura pojmovne analize, kojom sam se bavio u prethodnom poglavlju, pokazala je da relativizam ulazi u okvire objašnjenja pri davanju opravdanja. To će reći da kada subjekt objašnjava ono što posmatra, potrebno je i da pruži određeno objašnjenje zašto je baš tako razumeo odnos koji se javlja u situaciji posmatranja. Opravdanje je potrebno jer drugi posmatrači mogu shvatati istu situaciju drugačije. U moralnoj filozofiji, postoje dve različite implikacije takvog shvatanja: da je moral određen vrednosnim relativizmom i da je određen vrednosnim pluralizmom. Prvo stanovište blokira normativna opravdanja u moralnom suđenju i opravdanje svodi na ubeđivanje, dok drugo teži da ih odblokira, uz uvažavanje činjenice da postoji pluralizam iskustava o svetu.

Sada kada sam odredio karakteristike svih delova strukture objašnjenja, mogu da pristupim analizi etike logičkih pozitivista. Smatram da se Šlik koristio sličnim modelom u *Fragen der Ethik*. Radi se o kontroverznom pristupu, čak i za naše vreme, sa ciljem da pokaže da je etika nauka i da joj je cilj saznanje, a istina osnovna težnja (Shlick 1939, 2). Šlik smatra da pojmove poput „dobro“, „moral“ itd., možemo posmatrati kao one koji stoje za određene naturalizovane moralne objekte, odnosno moralne činjenice (Ibid., 3). Takvi objekti su dati i nije potrebno da ih etičar izmišlja (Ibid., 5). Šlik je ovde na tragu Rasela (1980, 74-5) i Vitgenštajna, jer tvrdi da se „ideje“ o moralnim činjenicama stiču upoznavanjem. Saznanje upoznavanjem ne zahteva

processe zaključivanja zarad potvrđivanja izvesnosti o objektu istraživanja (Ibid., 74). Takvo stanovište je dovelo do ideje da notiranje moralne činjenice ne može biti precizna definicija, već neki oblik kontekstualnog određenja ili početne ideje koja je smisljena (Field 1931/2, 82). Šlikovo shvatanje definicija u etici ide tom linijom (Shlick 1939, 8). Zadatak etičara, kao i svakog drugog naučnika je da razume značenja koje moralne činjenice dobijaju kada se nađu u određenom kontekstu, odnosno onda kada su smisljene: „Čak ni prorok, stvaralac nove moralnosti, nikada ne formira novi pojam morala, već to pretpostavlja, jedino tvrdeći da su mu drugi oblici ponašanja podređeni u odnosu na ono što su ljudi do tada verovali“ (Ibid., 7). Etika je, dake, teorijska disciplina kojoj filozofija treba da pokaže put kojim dolazi do definicija.

Po pravilu, naturalizovana moralna teorija isključuje iz svog domena nekognitivističke sadržaje, poput emocija (Pidžen 2004, 602). U Šlikovom pristupu, to pravilo se ispoljava kroz osporavanje kategoričnosti normativnih opravdanja. Načelno, postoje dva modusa pomoću kojih se takav učinak može postići. Najčešći model je pomoću „Hjumovih rašlji“⁶⁴, odnosno da iz „jeste“ ne sledi „treba“. U pitanju je teza koja se odnosi na nemogućnost zaključivanja, a ne prevođenja na ekstramoralne termine (Pidžen 2004, 603). Drugim rečima, naturalistički prigovor normativistima odnosi se na rdavo korišćenje implikacije tamo gde ona nije moguća. Pravila implikacije nalažu da iz istinitog antecedensa („jeste“) sledi istinit konsekvens („treba“). Objektu (činjenici) se ne može pripisati vrednost, već samo pojmu. Sledi da je zaključivanje iz „jeste“ u „treba“ pogrešno, odnosno da nema „logičke autonomije“ etike (Pidžen 2004, 605).⁶⁵

Drugi modus je ređe zastupljen u argumentima naturalista, i odnosi se na pobijanje normativnog pristupa, kao teze koja zapada u infinitivni regres. Šlik

⁶⁴ Hjum je u „Raspravi o ljudskoj prirodi“ istakao da „treba“ ne može biti izvedeno iz „jeste“, jer razum ne omogućava takvu vrstu zaključivanja (1983, 400-401). Pošto „treba“ očito nema u „jeste“, ceo argument normativnih etičara je nevaljan (Pidžen 2004, 603).

⁶⁵ Među logičkim pozitivistima, takav argument je zastupao Karnap (1999). U „Filosofiji i logičkoj sintaksi“, Karnap je tvrdio da moralni sudovi nisu ništa drugo do prikriveni imperativi. Forma imperativa je takva da on nije ni istinit ni lažan. Međutim, imperativi mogu imati korespondentne vrednosne sudove, koji deluju kao da su iskazi (Karnapov primer je da „Ne ubij!“ ima korespondentnu formu u sudu „Ubijanje je zlo“). Kako i sam Karnap priznaje, ovo može zavesti nekoga da pomisli da se radi o deduktivnom odnosu između imperativa kao moralne činjenice i iskaza kao normativnog suda. Međutim, neizvodljivost ovoga „izlazi na vidjelo čim na takve sudove primijenimo naš metod logičke analize“ (Ibid., 19). Drugim rečima, budući da je iskaz „Ubijanje je zlo“ neproverljiv, on se pokazuje kao pseudorečenica. Podsećam da iz toga ne sledi da je takva rečenica beznačajna, već samo da „nema teorijski smisao, i ovo važi za sve druge vrijednosne sudove“ (Ibid.). Konačno, korespondentni odnos između imperativa i vrednosnog suda je relacija (što je Šlikovo nasleđe), a ne zaključivanje.

eksplicitno zastupa takav argument (Shlick 1939, 16). Prema Šliku, cilj normativnih nauka je deskripcija, kao i klasifikacija normi društva po hijerarhijskoj lestvici (Ibid.). Iako je takav zadatak nesumnjivo koristan u nekim disciplinama, tamo gde se objekt spoznaje može mnogostruko odrediti, korist izostaje. U etici, objekt spoznaje je društvo, i kao takvo je za Šlika podložno formi sličnoj vrednosnom pluralizmu (Shlick 1939, 13).⁶⁶ Rangiranje normi u kontekstu vrednosnog pluralizma bi bilo besmisleno, jer nema pravila (norme) po kojima bi se taj postupak odvijao. Ipak, argumenta radi može se zamisliti da se takva norma konstruiše. Šlik se pita, šta bi onda opravdavalo tu normu, i dalje sledeću (Shlick 1939, 16). Drugim rečima, čini se da normativna etika zapada u infinitivni regres. Smatram da greška kao takva nije nužna, jer se svaki regres može zaustaviti načelom dovoljnog razloga.⁶⁷ Ipak, to samo odlaže probleme, jer načelo dovoljnog razloga takođe počiva na pogrešnim osnovama, najčešće grešci slaganja.⁶⁸ No, prema Berčiću (2002, 441), nije potrebno petljati se sa logicizmima da bi Šlikov argument bio valjan. Potrebno je da ponovo zamislimo rangiranje normi: poslednja norma bi bila neko najviše dobro. Šlik će tvrditi da objašnjenje najvišeg dobra ne zahteva da se „izade“ iz moralnog pojma, ali opravdanje zahteva sintezu sa nekom ektramoralnom činjenicom. Dakle, opravdanje najvišeg dobra nameće da etika nije autonomna već heteronomna (Ibid.).

Iz argumenta o pobijanju normativnog pristupa sledi da je lažna teza o autonomiji normativnih nauka (Shlick 1939, 17). Suprotno Vindelblandovoj podeli na idiografske i nomotetičke nauke, Šlik pokušava da nađe mesto etici u projektu jedinstvene nauke. Zadatak etike je objašnjenje: vrednostima se ne pristupa na

⁶⁶ Šlik ne koristi termin „vrednosni pluralizam“, ali se njegova deskripcija domena preko koga etika prelazi može podvesti pod tim. Verujem da je takva interpretacija adekvatna na osnovu primera poligamije. Šlik primećuje da je porodični život svuda važna socijalna institucija. Ipak, iskustvo pokazuje da se vrednosti porodičnog života ne određuju svuda isto. Negde su porodice (tj. brak) monogamne, a negde poligamne (Shlick 1939, 13). Polarizacija određenja je tolika da se negde jedno smatra moralnim a suprotno zločinom. Drugim rečima, „moralno“ je u ovom slučaju relativno određeno u odnosu na kontekst. Treba zapaziti da je relativnost samo u određenjima, a ne u pojmu ili objektu; porodični život ne samo što je kao socijalna institucija prisutan u svakom društvu, već je i kao pojam („porodični život“) vredan.

⁶⁷ Pod ovim mislim na postupak koji je primenio Lajbnic u „kosmološkom“ dokazu za postojanje Boga (2002, 93-4).

⁶⁸ Kada bih tvrdio da svaki pojedinac ima svoju porodicu (makar u biološkom smislu), koristeći načelo dovoljnog razloga, mogao bih da zaključim da čovečanstvo ima svoju porodicu (makar u biološkom smislu). Ovo je očito lažno, iz čega sledi da su lažne sve univerzalne tvrdnje koje su izvedene iz agregacije činjenica. Takav zaključak se može prepoznati i kod Šlika, budući da tvrdi da nema norme koja bi mogla da opravda vrednost vrednosti; takav zahtev je besmislen (Shlick 1939, 18). Izgleda da su među takvima i „treba“ tvrdnje.

univerzalno apsolutan, već na relativno hipotetički način (Ibid.). Takav zadatak je u skladu sa poretkom stvari u prirodi u kojoj postoji nesamerljivost vrednosti života sa drugim moralnim vrednostima. Šlikovo načelo nesamerljivosti je shvaćeno u jakom smislu – nema mogućnosti žrtvovanja života i životnih funkcija zarad ideala, a posebno nema opravdanja pomoću lestvice vrednosti. Svako nametanje i veštačko klasifikovanje normi prethodi ugrožavanjem života kao osnovne humane vrednosti:

„Norma ne može biti kontradiktorna životu. Etika ne može proglasiti lošim ili lažnim one vrednosti koje su u temeljima života; njene norme ne mogu zahtevati ili komandovati nešto što je u suprotnosti sa onim konačnim normama koje zahteva život“ (Shlick 1939, 20).

Naturalizam logičkih pozitivista je *etika života*, dok moralne činjenice poput „dobrog“ dobijaju svoj smisao samo ako mogu da se uklope u kontekst života. Drugim rečima, život je ekstramoralna činjenica koja čini etiku heteronomnom. Na ovom mestu valja podsetiti da je prema Šliku, krajnji rezultat etičke analize da pokaže koji je od moralnih pojmova istinit, odnosno lažan (Shlick 1939, 1). Istinit je onaj koji korespondira sa životom, te su valjana samo ona objašnjenja koja takva jedna analiza može da identifikuje. Takav pristup ne treba mešati sa Morovim intuicionizmom, po kome je krajnji cilj etičke analize da odredi šta je dobro. Kako Šlik ističe, bilo bi čudno da postoji čitava nauka (a da nije lingvistika), čiji bi cilj bio da pronađe jedno jedino određenje (Ibid., 6).⁶⁹ Naprotiv, etika se bavi odnosima među moralnim činjenicama, preciznije, razumevanjem tih odnosa (Ibid.). U takvo određenje predmeta etike uplivava relativizam, i to u relaciji moralnih činjenica i vrednosti takvog odnosa za život. U odnosu na vrednost života, svaka druga vrednost je relativna.

Relativizam se javlja i u Šlikovoj tezi o svodljivosti vrednosti na procese organizma. Argument ima sledeći tok: ako su smislene one moralne činjenice koje mogu da se uklope u kontekst života, to znači da se mogu prevesti na prirodne procese. Moralno relevantne su samo one činjenice čijim upoznavanjem stičemo moralne kvalitete. Dakle, iako su vrednosti nesamerljive, one koje imaju značaj za život moraju biti svodljive na prirodne procese. Moralno iskustvo kao takvo Šlik poistovećuje sa

⁶⁹ Poznato je da je Mor smatrao dobro kao nesvodljivu i nedefinljivu reč (Pidžen 2004, 601). Šlik je pomalo „zlurad“ prema Moru, jer se njegova opaska o lingvistici i etici može shvatiti kao „jeftino“ rešenje kabinetskog profesora da reši večiti problem.

posebnim osećajem napetosti u telu. Napetost se javlja kada se upoznamo sa nekim problemom i takav proces se podvodi pod pojam „volje“ (Ibid., 34). Akt „volje“ se manifestuje kao ponašanje, koje Šlik određuje kao aktivnost kojoj prethodi donošenje odluke o delanju (Ibid., 32). Čini se da odluka nije konsekvens „volje“, već da se radi o odnosu sinonimnosti. Drugim rečima, verujem da Šlik pozicionira proces definisanja kao prevođenje akta „volje“ na javno dostupne termine (koje po konvenciji naziva odlukom). Budući da je definisanje uslovljeno javnom dostupnošću, sledi da čitav proces rezultira određenjem, a ne definicijom kakva se sreće npr. u geometriji. Slično viđenje izneo je i G. C. Field, tvrdeći da arbitrarno odlučivanje o prevođenju reči nije isto što i samovolja, već se ograničenja kreću u trouglu datih činjenica, konteksta u kome se odlučuje i uzusima običnog jezika (Field 1931/2, 83).⁷⁰ Proces odlučivanja je, dakle, svodljiv na akt „volje“ kao otklanjanja napetosti u telu.

Uzimajući u obzir da je moralno ponašanje aktivnost podstaknuta odlukom da se napetost reši na neki od mogućih načina, onda se moralnim činjenicama ne može pripisati istinitosna vrednost, već samo neki od moralnih kvaliteta poput „pravednosti“, „ispravnosti“, „prijatnosti“ itd.⁷¹ Etika kao nauka na tom mestu treba da uoči zakonitost koju Šlik naziva *zakonom motivacije*: „Takva osoba [koja se nalazi u stanju moralnog spora – B.V] tvrdiće da, u sukobu više ciljeva, čovek će makar načelno da dela onako kako mu je najprijatnije“ (Shlick 1939, 37).⁷² Zakon motivacije značajno precizira moralne kvalitete, koji su dati posredstvom upoznavanja sa činjenicama. Stoga, moralne činjenice imaju smisao samo ako mogu da se dovedu u kontekst

⁷⁰ Iz ovoga ne sledi zaključak da je proces donošenja moralnih odluka bitno različit od procesa odlučivanja da nešto definišemo tako i tako, odnosno da je etika autonomna u odnosu na nauku. Proces definisanja se obično shvata kao prenošenje značenja između definiensa i definienduma, bez teorijskih implikacija (Kvajn 2007 [1935], 104). To će reći da se procesi odlučivanja u etici i nauci zasnivaju na istim formalnim karakteristikama, dok je razlika u rezultatima. Čak i kada bi neko tvrdio da Fildova ograničenja impliciraju poseban jezik u odnosu na naučni, dovoljno bi bilo ukazati da se ni u nauci ne mogu potpuno proizvoljno zamenjivati termini, ako tradicionalna upotreba reči bitno odudara od značenja onoga što se definiše (Ibid., 105). Drugim rečima, ni u nauci nije moguće zamenjivati sve sa svačim, poput termina „čovek“ sa „plivajuća životinja sa škragama.“

⁷¹ Takvo viđenje je u skladu sa fizikalističkim argumentom. Prema Šlikovom viđenju etike, izgleda da se ne može reći „dobro je istina“ jer se time čini kategorijalna greška. Međutim, može se reći da „dobro je pravednost“, što nije vrednost već određivanje (definisanje). Čak, iako dobro shvatimo u Morovom predikativnom smislu, na pravednost se može gledati kao na pripisivanje svojstva svojstvu. Smatram da time Šlik izbegava naturalističku grešku. Određivanje onoga što je dobro je proizvod relacije između više kvaliteta (dobrog, pravednog, prijatnog). Tek se takvoj relaciji može pripisati vrednost, i to kada se egzistencijalno generalizuje, odnosno kada se pokaže da postoji makar neko ponašanje X koje je pravedno i koje je kao takvo dobro.

⁷² Drugim rečima, opravdanje za moralni sud o sporu se nalazi u ektramoralnom terminu prijatnosti kao otklanjanja napetosti u telu.

prijatnosti. Posledica toga je da čovek koji je u moralnom konfliktu ne teži najboljem, već kompromisnom rešenju, koje mu može osigurati blagostanje.

Verujem da se Šlikov pristup može interpretirati kao novo čitanje Aristotelove etike. U knjizi VII „Nikomahove etike“, Aristotel tvrdi da je bol (kao izrazito neprijatna napetost) najveće zlo i da ga treba izbegavati. Iz toga sledi da je suprotno, odnosno uživanje, ono što je dobro i da je takva veza po modalitetu zaključivanja nužna (1980, 191; 1153b-1). Međutim, kasnije u knjizi X, čini se da Aristotel određuje prethodni zaključak kao formalni, i da se blagostanje čoveka može odrediti samo praktički jer „iste stvari jednima pričinjavaju zadovoljstvo, a drugima zadaju bol, jednima su neprijatne i mrske, a drugima prijatne i drage“ (Ibid., 263; 1176a-9). Drugim rečima, sužavanje vrednosnog relativizma među istim stvarima na jedno zajedničko (opšte) dobro, vrši se delanjem moralnih agenata. Šlikov iskorak u odnosu na Aristotela je dvostruk. Pre svega, Šlik odbacuje formalno načelo i potencira na relativnosti. Moralne činjenice imaju smisla, ako, i samo ako, mogu da se prevedu na (javno dostupne) odluke; i drugo, kada rezultiraju ponašanjem koje većina ljudi odobrava kao prijatno (Shlick 1939, 83; 96). Iz drugog koraka se može izvesti dužnost da se izbegava činjenje svega što dovodi do osećaja neprijatnosti. Očigledno je da je takva etika negativno eudajmonistička, koja u užem smislu sadrži deontološke elemente zasnovane na nekom prethodnom konsenzusu moralnih agenata: „Tako se ideali mudraca i sveca približavaju; izvršavanje dužnosti pokazuje se kao uslov za samorealizaciju“ (Ibid., 84).

Etika, dakle, možda nema odgovor na pitanje šta je zadovoljstvo za sve, ali može dati odgovor šta je neprijatno za većinu, i naložiti izbegavanje takvog ponašanja. Zadatak etike, prema Šliku, je da opisuje, tj. objašnjava i definiše moralne pojmove, a ne da daje moralne savete (Berčić 2002, 439). Iako, analiza moralnog filozofa nije uputstvo za delovanje, ne znači da nema nikakve veze sa normativnim sadržajima (Ibid., 440). Najveća normativna preporuka koju neko može dati jeste da naše delovanje treba da bude takvo da poštuje principe života. U minimalnom (ili negativnom) određenju, poštovanje principa života je izbegavanje ponašanja koje ga ugrožava.

Postoji još jedna važna spona između Aristotela i etike logičkih pozitivista. U knjizi X, Aristotel je samo uzgred spomenuo odnos između moći i onoga što Šlik naziva zakonom motivacije:

„Iz toga što svi ljudi žude za uživanjem moglo bi se pomisliti da svi ljudi vole i život. Život je samo izvesna aktivnost, i svaki čovek se bavi onim što najviše voli posredstvom odgovarajućih moći (...) svako na svoj način. Uživanje pak čini aktivnosti potpunim, pa time i život koji svi vole. Nije onda čudo što ljudi teže za uživanjem, jer ono tek čini život, za kojim svi žude, potpunim“ (Aristotel 1980, 260; 1175a-10).

Izgleda da Aristotel pod terminom „moći“ misli na veštine i sposobnosti koje pojedinac poseduje. U logičkopozitivističkoj etici nalazi se sličan pristup. Ne samo što se odnosi na mogućnosti da se realizuje prijatno ponašanje i izbegne neprijatnost, već se pod „moći“ misli i na uticaj kao operativnu relaciju između pasivnog i aktivnog subjekta koji uzrokuje ponašanje što dovodi do stanja prijatnosti/neprijatnosti.⁷³ Svodljivost se, dakle, pokazuje kao moć subjekta da prepozna kakvo bi ponašanje za sagovornika dovelo do stanja prijatnosti/neprijatnosti. Svodljivost, pa i sama moć, nije cilj moralne teorije, već njeno sredstvo.⁷⁴ Čini se da svodljivost zauzima mesto univerzalnosti, što je posledica nemogućnosti da naši postupci zadovolje sve, ali mogu bar neke. Stoga, Šlik zaključuje da je svako apsolutno „treba“ (kao ono Kantovo) besmisleno (Shlick 1939, 110). Verujem da je Šlikova ideja da bi svako ponašanje koje bi sledilo iz kategoričkog imperativa, kao čisto formalnog principa, bilo nešto kao skok iz praznine. Ponašanje je uvek u kontekstu nekog *hipotetičkog imperativa*, kao mojom ili nečijom željom da ponašanje donese blagostanje („Ako želiš prijatnost, učini x!“). Šlik tvrdi da je mogućnost realizacije između hipotetičkog imperativa („želje“ i ponašanja) relacija moći (Ibid., 111). Moć je u tom smislu demistifikovana; relacija se uspostavlja između dva fizička čina (odluke o „želji“ i odluke o ponašanju), a ne između apsolutnog „treba“

⁷³ Takva veza može se eksplicitno naći kod Loka (1962, I/245-7). Za razliku od Hobsa (1991, 100) koji slično Aristotelu naglašava samo instrumentalnu dimenziju moći, Lok uočava i relacionu. Moć se uvek odvija između pasivnog i aktivnog subjekta, a neretko je ta relacija objedinjena u jednoj osobi. Ono što povezuje aktivnu i pasivnu dimenziju moći je „volja“, a njeno izvršenje je „htenje“ (Lok 1962, I/247). Poznato je da ni „volju“ ni „htenje“ Lok ne svrstava u stvarne entitete, već se radi o modusima na osnovu kojih povezujemo iskustva (Ibid., I/248). Dakle, između Lokove i Šlikove teorije postoji visok stepen podudarnosti, s tom razlikom da je Lokov cilj da prikaže da u razumu nema urođenih ideja, dok Šlik ide korak dalje i pokazuje da se takve ideje ne mogu čak ni izvesti ili postulirati iz iskustva.

⁷⁴ Sličnu tezu o moći zastupao je i Rasel (Russell 1975). Za Rasela, etika se ne može, kao nauka, pozivati na činjenice da bi rešila nesporzume, već se mora oslanjati na osećanja koje ljudi imaju. Besmisleno je tvrditi da bilo ko ima moć da utiče na promenu činjenica, ali može menjati kako se drugi ljudi osećaju povodom nekih moralnih problema. Stoga, Rasel shvata moć „kao sredstvo, kako u etičkim sporovima tako i u političkim“ (Ibid., 170). Međutim, važno je primetiti da je Raselovo shvatanje osećanja šire od Šlikovog, jer ovaj drugi određuje osećanja kao specifične nadražaje u telu (napetost u mišićima). Za Rasela, osećanja su, pre svega vezana za „savest pojedinca“ kao i za „želju“ (a ne za „znanje“) moralnog filozofa da opravda vrstu ponašanja koja donosi najviše dobra (Ibid., 156; 169). Ulogu moralne savesti pojedinca ću posebno analizirati na kraju ovog poglavlja.

(prazan skup) i jednog fizičkog čina (Ibid., 112). Na osnovu toga, Šlik izvodi zaključak: vrednosti su relativne, jer se određuju u odnosu prema zadovoljstvu ili boli koje čovek oseća, a svaki čovek je kontekst života za sebe: „Da nema zadovoljstva i boli, ne bi bilo ni vrednosti“ (Ibid., 121). Verujem da je *praktički pozitivizam* adekvatan naziv za ovakvu vrstu pristupa u etici.

Relativizam nije samovolja ili hirovitost pojedinca. Naprotiv, nešto postaje vredno tek onda kada subjekt svojim ponašanjem proveri u socijalnom okruženju da li je neki objekt zaista vredan.⁷⁵ Prema Šliku, takva vrednost je tek tada proverena kao moralna činjenica (Ibid., 120), pa se etika logičkih pozitivista pokazuje kao tangenta sa konsekvencijalističkom.⁷⁶ Mogućnost da se vrednosti odrede, otklanja rezidue metafizike i otkriva naučnu prirodu relativnosti:

„Vrednosna relativnost ne znači metafizičku relativnost, odnosno, kao da vrednosti nisu više dodirljive ili konačne (...) Da bi objekt bio vredan za subjekta, priroda i jednog i drugog mora biti određiva, i mora postojati izvesna relacija među njima. Ako sve to postoji, onda objekt ima nužnu i jasnu vrednost za subjekta“ (Shlick 1939, 121).

Konačno, iako u osnovi moralnog ponašanja leži pojam „volje“, rezultat demistifikacije moći ovog pojma je da se objekti, čiji konstitutivni elementi nisu vredni, ne mogu ničijom voljom učiniti vrednim. Smatram da to otklanja sumnje da je relativnost na kojoj su insistirali logički pozitivisti na bilo koji način „zatupljivanje uglova“ onoga što je po prirodi zlo. Stoga, zatvoriću ovu tezu sledećim Rajhenbahovim citatom, koji govori o vezi moći, apsolutnog autoriteta i dobra:

„No treba da se klonimo zablude da borbom za moć upravlja nadljudski autoritet, dovodeći je do konačno dobrog završetka; a treba da se klonimo i odgovarajuće zablude da dobro valja definisati kao najvišu moć... Svoje voljne ciljeve ne pokušavamo da ostvarimo s fanatizmom proroka apsolutne istine, već istrajnošću čoveka koji se pouzda u vlastitu volju. Ne znamo da li ćemo svoj cilj dostići. Problem moralnog

⁷⁵ Na ovom mestu se jasno vidi podudarnost kvantne fizike i etike logičkih pozitivista. Kao i u relativizmu koji prati svaki fizikalni eksperiment, tako je i svako moralno delanje relativno u odnosu na vrednosti koje je moralni agent prethodno usvojio, ali i u odnosu na sam objekt delanja.

⁷⁶ Ona nije ni utilitaristička, jer, kako ističe Šlik, etika mora da može da oceni celokupno delovanje, a ne samo rezultate (Ibid., 90). Etika ne sme da dozvoli da se pseudorečenice, kao one koje prekrivaju bol, provuku kao vredne samo zato što im rezultati donose neku vrstu sreće nekim ljudima.

postupanja, kao ni problem predviđanja budućnosti, ne može se rešiti postavljanjem pravila koja jamče za uspeh. Takvih pravila nema.“ (1964, 296).

Izbegavao sam kritike Šlikove teorije o moralu, jer za nju važi sve ono što se inače prigovara logičkom pozitivizmu. Prema tome, Šlikova teorija nema odgovor na najmanje tri prigovora. Prvo, Šlikovo viđenje etike je kompatibilističko (Sesardić 1984, 132), što će reći da teži usklađivanju slobode volje sa prirodnim procesima. Takvo stanovište žestoko je napao Isaija Berlin kao ono koje vodi u determinizam i, u političkom smislu, u despotizam. Determinizam se, u Šlikovom pristupu javlja kao uslovljenost svih vrednosti od strane onih koje su važne za život: ali šta činiti kada dve životne vrednosti dođu u sukob kao u slučaju abortusa, ili kada se krajnja neprijatnost moralnom agentu čini kao blagostanje, npr. u slučaju eutanazije? Rešavanje sukoba unutar vrednosti zahteva da se relativizam vrednosti i determinizam činjenica odbaci, što je kritika kojoj će biti posvećeno poslednje poglavlje ove disertacije.

Drugo, čini se da teorija pobija samu sebe. To sledi iz Šlikove kritike Kantovog kategoričkog imperativa. Tvrdnja da je moralno ponašanje empirijski proverljivo je valjana, ako je valjana teorija koja je tvrdi. Kako se teoriji, kao čisto formalnom modusu govora, ne može pripisati vrednost, sledi da je i Šlikovo gledište skok iz praznog. I ovog puta, princip proverljivosti se pokazuje kao previše restriktivan.⁷⁷ Druga primedba je slična onoj koju je Berlin uputio na Ejerov račun (Berlin 1968 [1938/9], 22), tj. da konzervativnost logike previše toga dopušta. Tako, iz Šlikove teorije, moguće je potvrditi:

(1) Post za Badnje veče je prijatan ili svaki abortus je zelen;

⁷⁷ Ovaj prigovor nije posebno jak. Šlik bi mogao da odgovori da moralna teorija nije ništa drugo nego skup rečenica koje su empirijske generalizacije. Iako se sama teorija ne može proveriti, to se može uraditi sa rečenicama koje je konstituišu, i to kada se dovedu u korelaciju sa moralnim terminima poput „ispravnog“ ili „dobrog“ (Edel 1939, 46). Ma koliko ovo rešenje može izgledati domišljato, teško da je primenljivo na domen etike. Drugim rečima, dok je u empirijskim naukama moguće zaključivati na osnovu posmatranja, u etici, u najboljem slučaju, to je moguće na osnovu zamislivosti. Kako ističe Akton, da bi princip proverljivosti „radio“ u objašnjenjima etike, potrebno je da zaista prisustvujemo nekom događaju ili ponašanju, kako bismo procenili da li je ono „ispravno“ ili „pogrešno“ (Acton 1939, 25). Mogao bih sada da idem dalje i da tvrdim da razvoj medija radi za Šlika, jer je danas moguće etičke dileme pratiti „uživo“. No, ni mediji ne pomažu; rečenice kojima bismo mogli opisati našu procenu mogle bi, pored moralnih, da uključuju ektramoralne termine kojima nije mesto u etici: „Ponovo, ne bi li bilo jednostavno čudno reći da je posmatrano delanje brzo i pravedno, ili bi u takvom načinu govora postojalo nešto apsurdno i pogrešno?“ (Ibid., 26). Dakle, čak ni empirijska generalizacija ove teorije ne može sebe da spasi protivrečnosti.

- (2) Postim za Banje veče;
- (3) Prijatno mi je.

Jasno je da je zaključak formalno valjano izveden; Disjunkt „svaki abortus je zelen“, ne samo što je drugom premisom učinjen lažnim, već je besmislen. Teorija etike jednostavno ne bi smela da dopušta uvoz takvih tvrdnji u svoje redove. Jedno od mogućih rešenja ovog problema jeste da se teorija pojednostavi tako što će se direktno baviti ponašanjem kao moralnom činjenicom, čime se premisa (1) uklanja kao nepotrebna.

Teorija rešavanja moralnih neslaganja: nekauzalna strategija

Šlikova teorija je, uz izvesne modifikacije, prihvaćena kao zvanični stav *Bečkog kruga* o etici. Danas se uticaj njegove etike procenjuje u odnosu na razvoj emotivističkog stanovišta, koji je prvi među logičkim pozitivistima zastupao Ejer. To je donekle čudno, budući da sam Šlik poručuje na početku knjige da etika mora odoleti iskušenju da se bavi emotivističkim sadržajima (Shlick 1939, 2). Međutim, pozamašan prostor koji je posvetio ponašanju, čini se da je uticao na Ejera da pojednostavi teoriju delovanja i predloži novi kurs bihejvioralne etike.⁷⁸ Za razliku od Šlika, koji se opsežno bavio problemima etike, Ejerov rad je pre predlog hipoteze za dalje istraživanje.

Dužan sam da navedem dve napomene u vezi sa za Ejerovom raspravom o etici u *LTL*. Prvo, Ejerovu teoriju treba tumačiti u istom kontekstu kao i Šlikovu. Radi se o teorijama koje su na istom kursu, s tim što Ejer potencira na ponašanju kao ključnom elementu teorije. Drugo, primetan je Nojratov i Karnapov uticaj pri čitanju Ejerovog shvatanja normativne etike. Nojrat, za razliku od Šlika, proglasio je autonomiju etike kao ostatak starih teoloških sistema kojih prosveteno doba nauke treba da se oslobodi: „Dualizam 'prirodnih' i 'moralnih nauka', i dualizam 'filozofije prirode' i 'filozofije kulture' su, kako pokazuje analiza, *rezidue teologije*“ (Neurath 1959 [1931/2], 294).

⁷⁸ Često se misli da su logički pozitivisti hteli da svedu filozofiju na psihologiju. To je pogrešno stanovište iz najmanje dva razloga. Psihologija je empirijska disciplina, a filozofija nije. Drugo, stvaranje veze između psihologije i filozofije je stvar interdisciplinarnosti, a ne svodljivosti. Šlik insistira da se etika (kao zasebna nauka) mora pozivati na empirijska rezultate psihologije ukoliko želi da razume moralno ponašanje (Shlick 1939, 29).

Ejer, koji stvara u tradiciji Rasela, Mora i Rajla, takav pristup je bezrezervno prihvatio. Ejerova scientifikacija etike nije stvar samo teorijskog, već i šireg interesa koji nameće analitička tradicija.

Dve su ključne razlike između Šlikove i Ejerove moralne teorije. Prvo, Ejer odbacuje Šlikov naturalizam, odnosno da je moguće moralne činjenice prevesti na ekstramoralne (Ayer 1936, 157). Na ovom mestu dolazi do izražaja Ejerova nedorečenost, pošto jedino što se može prepoznati kao kontraargument naturalizmu jeste da etiku ne bi trebalo da zanima pojedinačna (ili korespondentna) prevodivost moralnih činjenica na fizičke procese ili objekte, već prevodivost cele discipline na koherentni sistem empirijskih iskaza, poput psihologije ili sociologije (Ayer 1936, 152). To otvara pitanje koliko je Ejer odbacio, a koliko „popravio“ Šlikovu teoriju. Taj problem ostavljam etičarima, a ovdje ću se držati Ejerove konstatacije da ne prihvata naturalizam. Budući da su moralne tvrdnje besmislene, tj. da nijedna kombinacija koraka pri prevođenju ne može učiniti moralni sud korespondentnim sa iskustvom, Ejer traži alternativno rešenje za ono što priznaje da je važan deo svakodnevnog života (Berčić 2004, 433). Stoga, mora da prihvati ono što je Šlik odbacio, odnosno intuicionizam (Ayer 1936, 157). Ejer je svestan da ga to stavlja u nezgodnu poziciju jer intuicionizam povlači sa sobom jedno apsolutno (metafizičko) viđenje da iza znanja o moralnim vrednostima stoji „misteriozna intuicija filozofa“, koja se ne može proveriti (Ibid., 156).

Ejerov izlaz iz ove naizgled paradoksalne situacije je najbolji primer u kojoj meri su Karnap i Nojrat uticali na njegovu teoriju. Slično svojim nemačkim kolegama, Ejer smatra da moralni pojmovi nisu ništa drugo, nego pseudopojmovi, pa su moralni iskazi pseudoiskazi koji, kao takvi, nisu ni istiniti ni lažni (Ibid., 158).⁷⁹ Podsetiću, prema Karnapovom viđenju, pseudopojmovi su besmisleni, iako imaju značenje (Carnap 1959 [1932], 62). To će reći da moralni pojmovi poput „dobro“ ne referiraju ni na kakvu činjenicu, ali je njihovo značenje poznato onima koji ga upotrebljavaju. Dakle,

⁷⁹ Takav stav doveo je do svojevrsnog nesporazuma o Ejerovim namerama i ishodima njegove teorije. To je išlo dotle da su Oksfordom kružila pisma koja su stvarala atmosferu linča, pozivajući na odbacivanje Ejerove teze kao anarhističke i nemoralne. Osetivši potrebu da se odbrani od takvih optužbi, Ejer je u tekstu iz 1949. godine naveo da je zabluda da je ikad tvrdio kako moral nije važan, i da su stavovi moralnih agenata nepogrešivi, kao i da, budući da je dobro nedefinljivo, da je svejedno kako se ponašamo (Stojanović 1991, 99).

moralni pseudopojmovi ne počivaju na iskustvu, što isključuje mogućnost uočavanja uzročnosti i zakonomernosti na kojima Šlik insistira. Etika, prema Ejeru, nije nauka, već teorija koja se bavi sudovima o adekvatnosti definicija (Ayer 1936, 150).⁸⁰ Cilj svake filozofske etike je „da kaže da su moralni pojmovi pseudopojmovi, i kao takvi, nesvodljivi“ (Ayer 1936, 168). To je mesto radikalnog razlaza između Šlika i Ejera. Dok svodljivost u Šlikovoj moralnoj teoriji omogućuje etici da bude nauka, kod Ejera takva mogućnost je isključena. Ukoliko se uzme u obzir da je naučno objašnjenje samo ono, čiji se iskazi mogu makar u načelu proveriti, onda je etika, u najboljem slučaju, komplementarna sa naukom.

Najmanje što bi se moglo reći za Ejerov zaključak jeste da derogira kako etiku, tako i ulogu teorije u procesu saznanja. Vilijamsova (Williams) karakterizacija filozofije kao „sekretarice nauke“ odgovara Ejerovom opisu etike. Radi se radikalnom empirizmu, odnosno doslovnoj primeni Lokove ideje da filozofija mora da ukloni sve idealističke prepreke koje ometaju naučni progres (Priest 2007, 236). Berčić daje vrlo upečatljivu sliku Ejerovog odnosa prema etici:

„[U]putno je nehomogeni konglomerat problema i rasprava koji se dosada nazivao etika rastaviti na dijelove i svako od tih dijelova uključiti u odgovarajuću, već postojeću disciplinu... Nakon što se etika rastavi na taj način, *ne preostaje ništa* čime bi se bavila etika onako kako se tradicionalno shvaća – kao disciplina koja bi trebala dati sadržajne odgovore na pitanja tipa 'Što trebam činiti?', 'Što je dobro, a što loše?' itd.“ (2002, 438)

Verujem da bi bilo nepravедno, ako ne bih istakao neke Ejerove doprinose etici. Ukoliko se apstrahuje shvatanje moralnih pojmova, i sagleda se kako mladi Ejer određuje „intuiciju“, smatram da u njegovoj teoriji ostaje argument vredan svake pažnje. Naime, iako to spominje samo uzgredno (Ayer 1936, 159), verujem da se određenje intuicije može razviti u prilog argumentu da se etika bavi otklanjanjem moralnih sporova i to na teorijskom nivou, bez pozivanja na uzročnost. Slično Karnapovoj tvrdnji da su normativne („treba“) tvrdnje samo prikrivene forme imperativnih rečenica (1999 [1935], 19), Ejer tvrdi da pripisivanje moralnih predikata („ispravno“, „pravедno“) ne donosi ništa novo činjeničnom sadržaju koji rečenicu čini

⁸⁰ Nojrat je slično definisao cilj etičke analize. Razlika između „jeste“ i „treba“, koja naizgled omogućuje idealističko shvatanje etike kao autonomne nauke, za Nojrata je varka koju omogućuje jezik i njegova „elastičnost“ pri stvaranju praznih pojmova (Berčić 2002, 424).

smislenom; sasvim je isto da li ćemo to reći koristeći se moralnim predikatom, ili nekom specifičnom intonacijom, poput ushićenosti ili gađenja (Ayer 1936, 158).⁸¹ Kada bi se to prevelo na nivo moralnih sudova, čini se da oni ne bi bili sintetički. Dakle, da bi smo odredili da je neka rečenica, ili neko ponašanje moralno, nije potrebno ni da se pozivamo na njenu istinitost u odnosu na moralne činjenice (naturalizam), niti da merimo koliko je količinu sreće izazvalo (utilitarizam). Takođe, bilo bi ishitreno reći da su moralni sudovi analitički, jer se moralno ponašanje ne odvija po zakonima logike. Sledi da intuicija osigurava da, ako je ponašanje moralno, takvo je intrinzično: „Stoga verujem da možemo da zaključimo da validnost sudova etike nije determinisana ni njihovim tendencijama da uzrokuju zadovoljstvo, kao ni prirodom ljudskih osećanja; ali moraju se posmatrati kao „apsolutni“ ili „intrinzični,“ i kao takvi empirijski neproverljivi“ (Ayer 1936, 154).

Gde ovo pozicionira moral? Svakako ne u smeće, kako kritičari obično potenciraju. Čini se da neko ponašanje označavamo kao moralno u odnosu generalizacije koje iz takvog ponašanja slede. Pretpostaviću da postoji javna moralna osuda nekog političara zbog navodne umešanosti u korupcionašku aferu. Iz takve osude može se generalizovati normativna tvrdnja „Korupcija je zlo“ (isto: „Ne budi korumpiran!“). Jasno je da u generalnom iskazu nema nikakvih činjeničnih elemenata. Ipak, ljudi će se sporiti oko validnosti te tvrdnje, što će reći da sadrži intrinzični element koji se smatra važnim (da se usvoji ili odbaci).⁸² Ejer ističe da je važna karakteristika svih sporova koji imaju formu „x je dobro“/ „x je zlo“, da oni nisu ni istiniti ni lažni, već da se oko njih možemo samo manje ili više složiti (Ayer 1936, 159). To će reći da ljudi u moralnim raspravama iznose argumente kako bi objasnili svoja osećanja prema nekom predmetu moralnog spora, a ne da bi mu pripisivali logičku vrednost (Ayer 1936, 160).

⁸¹ Ejer smatra da sve generalne rečenice koje su izvedene iz singularnih, koje sadrže moralne predikate (Poput „Dobro je postiti za Badnje Veče“) nisu ništa više od prikrivenih imperativa („Posti za Badnje Veče!“). Imperativi ne mogu biti ni istiniti ni lažni. To je očito Karnapov uticaj. Iz takve postavke Ejer je izveo nekognitivističku tezu da su moralne rečenice samo emotivne „ejakulacije“ koje imaju za cilj da podstaknu na neku akciju (Ayer 1936, 151). To će reći da moralno ponašanje nije kognitivističko, kako je verovao Šlik, već negde na liniji emotivističkog i intuicionističkog.

⁸² Sud je, dakle, moralno važan ako je podupret nekom deskripcijom ili načelnom deskripcijom, iako razumevanje date deskripcije podrazumeva „višak“ značenja koji se manifestuje kroz emotivne reakcije (Stojanović 1991, 114).

Za Ejera, moralni spor je uvek spor oko činjenice. Niko se neće sporiti oko generalne tvrdnje da je korupcija zlo, već oko ponašanja političara koje je navelo ljude da generalizuju takvu tvrdnju. Svetozar Stojanović okarakterisao je Ejerovu tezu kao onu koja ima cilj da prevede sadržaj moralnog suda na sadržaje razloga za takav sud:

„Ako se vrednosni i etički sudovi shvate *isključivo* kao ekspresije osećanja ili stavova prema njihovim objektima, onda sasvim konzekventno sleduje da se o njihovoj istinitosti ili neistinitosti ne može raspravljati. On je tako reći destilisao ove sudove od svakog sazajnog značenja. Čitava informativna funkcija o objektu prebačena je iz suda u razloge za sud. Tako se sada argumentacija obavlja samo s druge strane te demarkacione linije: 'istinit' ili 'neistinit' ne može da bude sud, nego samo razlog koji se navodi da ga podrži“ (1991, 112).

Kroz prevođenje moralnih sudova na argumente, verujem da se ostavlja prostor, ma koliko skučen, za normativno opravdanje. Kao takvo, normativno opravdanje nije emotivističko, već racionalno; ono se usredsređuje na ponašanje koje je postalo predmet moralnog spora, i koje ima karakter činjenice.

Međutim, ukoliko Ejerova teza dozvoljava upliv racionalizma i opravdanja razloga za ponašanje, onda se mora napustiti shvatanje moralnih pojmova kao pseudopojmova. S drugačijim namerama, slično je predložio i H.B. Akton (Acton), tj. da Ejerova teza sadrži grešku ako počiva na pretpostavci da se iz pseudopojmova mogu dedukovati moralni sudovi (Acton 1936, 42). Greška se može otkloniti ako se moralni termini priznaju za „prave“ pojmove, odnosno ako se rečenicama o moralu priznaju sve karakteristike smislenih rečenica. Kako sam pokazao u prethodnom poglavlju, struktura pojmova je takva da je opterećena onim što Vajsman naziva „otvorenom strukturom“; to će reći da usled brojnosti definicija pojma, nije moguće donositi konkluzivne zaključke, čime se zadržava sloboda moralnog agenta da se ne složi sa razlozima za nečije delanje.

Čini mi se da Ejer primenjuje nešto slično kada objašnjava domet normativnih sudova. Kao i kod bilo kojih drugih pojmova, zaključivanje teče relativno jednostavno kada postoji koherencija među mogućim određenjima. U moralnom suđenju, to se oslikava na stečeni kvalitet intuicije, za koju Ejer tvrdi da se u važnim stvarima formira jednoobrazno, zahvaljujući „moralnom obrazovanju“ i „životu u istom društvenom

poretku“ (Ayer 1939, 166).⁸³ Međutim, stvari se komplikuju kada uđemo u raspravu sa osobom drugačijeg kulturnog porekla. Analogno, spor oko korupcije izgleda da postaje nerešiv kako se premešta iz jednog kulturnog konteksta u drugi. Tako, u muslimanskim zemljama, institut davanja „bakšiša“ se smatra moralnim i očekivanim ponašanjem, dok se u zemljama Zapadne Evrope shvata korupcijom. Ejer tvrdi da u situacijama sličnim mom primeru, nema ni govora o argumentovanoj raspravi, nezavisno od toga na koju stranu stanemo: „Osećamo da je naš sistem vrednosti superioran, pa ćemo o drugom govoriti u terminima koji su derogirajući. Ali ne možemo dati nijedan argument kojim bi pokazali da je naš sistem superiorniji“ (Ayer 1936, 166). Iz toga da nema racionalnog načina da se reši radikalni moralni spor, sledi da je Ejerova etička pozicija relativistička (Priest 2007, 253). To će reći da različitost moralnih običaja drugačijih društva onemogućava univerzalnost normativnih argumenata.⁸⁴ Akton je snažno kritikovao Ejerov relativizam kao onaj po kome su moralni pojmovi ukrasi činjenica:

„Da li je istina da takve ideje poput ubistva, dobronamernosti itd., mogu da se definišu bez uvođenja normativnih etičkih termina? Ubistvo nije bilo kakvo oduzimanje života, to je neopravdano (tj., zlokožno) uzimanje života (...) Stoga, da bi se održala ideja o uzročnosti... prinuđeni smo da smatramo ubistvo, lopovluk, dobročinstvo itd., kao definljive bez pozivanja na ispravno i pogrešno, ili na dobro i loše, ili da rečenice koje sadrže normativne reči etike nisu puki ukrasi“ (Acton 1936, 44).

Važno je primetiti da, ako se Ejerovo shvatanje uloge razloga u moralnim objašnjenjima shvati na relativistički način, sledi da je uloga uzročnosti, pa samim tim i determinizma u etici svedena na minimum. Sam Ejer tvrdi da uzročnost u etici funkcioniše kao analitički sud u empirijskom objašnjenju, tj. da ne doprinosi ništa sadržaju (Ayer 1936, 169). To je samo još jedna potvrda da etika ne spada u domen

⁸³ Slično je primetio i G. C. Fild, tvrdeći da se određenja moralnih činjenica mogu prevesti na celokupni domen etike: „Izgleda da je uloga definicije u etici koekstenzivna sa većim delom njenog predmeta proučavanja“ (Field 1931/2, 89). Drugim rečima, iako se između moralnog određenja i društvenog života uspostavlja odnos koekstenzionalnosti (ko razume moralni običaj taj pripada društvu i obrnuto), to ne znači da su sinonimni, tj., da je moralno svodljivo na socijalno (što je Dirkemova teza koju sam obrazložio u prvom poglavlju).

⁸⁴ Ejerova pozicija je skoro pa hobsijanska: na nivou različitih kultura, može vladati samo neslaganje i takmičenje za prevlast, nikako kompromis. Takvu poziciju napao je Ejerov dugogodišnji prijatelj-protivnik, Isaija Berlin, koji je tvrdio da iako unutar kultura može postojati duboka podela oko osnovnih načela, to ne važi za kulture kao celine i njihove međusobne odnose. Za Berlina, kulture nisu „kutije bez prozora“, kao i da među njima postoje mnogi preklapajući svetovi (Aarsbergen-Ligtvoet 2006, 109)

nauke. Time što je vezana za uzročnost, makar i analitički, otvara mogućnost za ostvarivanje kakve takve zakonitosti u etici.⁸⁵ Ono što Ejerova teza u *LTL* nije pokazala jeste kako moralno ponašanje shvaćeno kao forma znanja o emocijama zaista funkcioniše.

Verujem da se ova dilema može otkloniti ako se nađe srednji put između Šlikove naturalizacije etike i Ejerovog pristupa. To će reći da, s jedne strane, treba prihvatiti Šlikovu analizu relacije između „želje“ i „ponašanja“, ali odbaciti sugestiju da je diskrepanca koja dovodi do moralnih sporova premostiva naučnim metodama. Kada je u pitanju Ejerova teza, već sam istakao da ona može da funkcioniše samo ako se odustane od ideje da su moralni pojmovi „pseudopojmovi“ koji nemaju smisao. Konačno, problem funkcionisanja moralnog znanja ne može biti rešen postavljanjem hipoteze. Smatram da bi se s pravom moglo reći da je teorija Čarlsa Stivenzona prva (ili bar, prva uticajna) koja je rešavanje moralnih sporova uzela kao centralnu temu. Stivenzon je jedan od onih autora koji je čitavu karijeru posvetio odbrani svojih stavova, bez većih varijacija. Smatra se da je knjiga *Ethics and Language (EL)* iz 1944. godine, Stivenzonovo centralno delo, mada je njena tema najavljena u par članaka koji su izlazili još od 1937. godine. Nakon objavljivanja *EL*, Stivenzon je nastavio da publikuje članke u odbranu emotivističkog pristupa, čak i pošto je to shvatanje bilo diskreditovano.

Stivenzon odbacuje svaku mogućnost da postoji implikativni odnos između kognicije i moralnog suda (Stivenzon 1963 [1937], 278). Stivenzonova ideja je da veza između argumenta koji sadrži kognitivne elemente i moralnog suda nije ni nužna ni dovoljna. Time stradaju i delovi Ejerove teze koji dozvoljavaju upliv iskustva u moralno suđenje. Odnos između kognicije i moralnog suda ne mora biti nužan jer je zamislivo donositi moralne sudove, a da pritom ne znamo ništa o činjenicama koje su relevantne za moralno suđenje (Ibid., 279): npr. kloniranje možemo odbaciti kao moralno manjkav čin, a da nismo genetičari. Takođe, odnos ne mora biti dovoljan, jer često moralni

⁸⁵ Stanovište da su moralni sudovi ipak saznatiljivi, makar kao zamislivi, je bilo dosta rašireno u Ejerovo vreme. Akton je npr. tvrdio da rečenice o moralu nisu besmislice ili plod samovolje pojedinaca i grupa, već predstavljaju formu znanja (Acton 1939, 29). Uvođenje epistemičkih kategorija u moralno suđenje bilo je, sve do sredine pedesetih godina XX veka, jedno od najraširenijih oružja protiv subjektivizma, relativizma i scijentizma. Takav argument nije doneo napredak etici jer nije bolji od suprotnog stanovišta (antikognitivizam), već je predstavljao samo obrnuti slučaj.

sporovi ne počivaju na znanju, već u razlikama koje uključuju emotivna značenja (Ibid.): npr. često se glasanje za političku partiju svodi na emotivnu privrženost lideru ili nekoj ideji, a bez poznavanja programa te partije. Konačno, vrsta zaključivanja kojom se služimo u etici nije deduktivne prirode, jer „se upotrebljava da izrazi (*ne izvede*) nečiji stav“ (Rejčels 2004, 623). U svetlu pitanja o statusu normativne etike, Stivensonova polazna osnova je jača od Ejerove, jer ne samo što etika nije nauka, već se ne može služiti naučnim metodama (analitičkim i sintetičkim) da bi rešila moralne sporove.

Stivensonov argument me stavlja u naizgled nezgodnu poziciju da moram u potpunosti da se odrekнем opravdanja u etici. Za razliku od Ejerovog argumenta koji makar implicira potrebu za opravdanjem, Stivenson izgleda da odbacuje bilo kakvu normativnu komponentu. Verujem da bi takav zaključak bio ishitren. Stivensonova teorija ne zahteva odricanje od normativne komponente, već njeno premeštanje iz argumenta na osnovu činjenica u argument na osnovu interesa. Opravdanje moralnog suda čita se iz jezika morala, i nije uzročno ili deduktivno povezano sa činjenicama. U tom smislu, Stivensonov *credo* je zaista negde između Šlikovog i Ejerovog: opravdanje je u sprezi sa interesima da se prihvati ovo ili ono ponašanje, koje subjekt smatra poželjnim. To će reći da se Stivensonov argument vraća Šlikovoj analizi akta „volje“, ali odbija da prihvati da je ono svodljivo na fizičke procese i rešivo empirijskim metodama.

Pojam interesa, kako ga Stivenson shvata, je ekstramoralan. Ideja da se moralni termini poput „dobrog“ mogu prevesti na ekstramoralne je pokušaj da se otklone nejasnoće koje nastaju pri njihovoj upotrebi. Cilj Stivensonove analize nije da zadrži „obično značenje“ termina koji mogu biti nosioci moralnih značenja, već da se dođe do nedvosmislenog značenja (Hay 1947, 427). Takva doktrina zastupljena je još od Hjumana, koji je smatrao da se moralni termini mogu svesti na opažaje, posebno psihološke termine simpatije i odbijanja:

„Naše odluke o moralnoj ispravnosti i pokvarenosti očevidno su opažaji; a pošto svi opažaji jesu ili utisci ili predstave, isključenje jednih uverljiv je argument za one druge. Moralnost se, prema tome, pre oseća nego što se o njoj sudi, mada je to osećanje ili čuvstvo obično tako mekušno ili blago da smo

skloni da ga pobrkamo sa predstavom, shodno našoj opštoj navici da sve stvari koje iole liče jedna na drugu uzimamo za iste“ (Hjum 1983, 401).

Čini se da Stivenson nastavlja sličnim putem, ali upozorava da je Hjumov pristup previše liberalan, i da etika mora da bude restriktivna ukoliko hoće da blokira uvoz nepodobnih termina (Stevenson 1963 [1937], 266).⁸⁶ Da bi zadovoljio taj uslov, Stivenson se upušta u redefinisane klasične teorije interesa (Ibid., 267). Ukratko, teorija interesa koju će zastupati je ona po kojoj su interesi razumna neslaganja među moralnim agentima; zatim, interes mora da bude takav da čovek hoće da dela na određen način; konačno, interesi nisu puki psihologizmi (Ibid., 268). Interesi su u tesnoj vezi sa dispozicijama ponašanja (Stevenson 1963 [1937], 272), iako nisu striktno sinonimi. Hej smatra da se može postaviti ekvivalencija između dispozicije i interesa, iako ne bi bila strogo logička, već „gruba,“ jer deskripcija nema emotivno značenje (Hay 1947, 425). Interes uvek ima „višak značenja“ koji se ne može objasniti psihološkim, ili bilo kojim drugim empirijskim metodom. To nisu proste emocionalne reakcije koje se manifestuju kroz „UA!“ i „URA!“.

Dispozicionalnost emotivnih reakcija, za Stivensona, implicira da one nisu besmislene (Stevenson 1963 [1937], 273). Naprotiv, emocionalno značenje je ono što povezuje moralna i ekstramoralna značenja termina. Stoga, prema Stivensonovoj teoriji, referent moralnog rasuđivanja nisu objekti; mesto referenta popunjava ponašanje, koje može biti podjednako informativno kao i bilo koja druga činjenica (Rejčels 2004, 623). Konačno, svaki moralni sud tipa „x je dobro“ može se prevesti na „odobravam x“ kao ekstramoralni sud koji nosi informaciju o stavu subjekta (Stevenson 1963 [1937], 274).

Očito je da između dispozicija ponašanja i emotivnog značenja postoji veza. Stivenson uočava da je takva samo kvazikauzalna, odnosno hipotetička. Prevođenjem moralnih termina na interese, uočljivo je da je priroda veze psihološka (Stojanović 1991, 129). Kako bi ovu vezu učinio eksplicitnom, Stivenson deli objašnjenje na prvi i drugi analitički obrazac, koje ću ja ovde zvati *deskriptivnim* i *preskriptivnim*. Cilj prvog

⁸⁶ Kako ističe Svetozar Stojanović (1991, 121), Stivensonova ideja je da etiku shvati u širem smislu, kao onu disciplinu koja može da objasni vezu između moralnih i ekstramoralnih termina, kao npr., šta vezuje rečenice „ovo je dobar čovek“ i „ovo je dobar automobil.“ To će reći da pod „nepodobnim terminima“ se ne podrazumeva toliko mešanje moralnih značenja, koliko izbegavanje problema koje nosi konzervativnost logike, što je jedna od osnovnih kritika Šlikovog i Ejerovog pristupa.

je da pruži osnovnu informaciju o nečijem ponašanju, te u potpunosti zasićuje domen psihologije (Ibid., 127). Takav pristup je subjektivistički i isključuje sociokulturni uticaj na autora suda. Međutim, ako je cilj spoznaja nečijeg ponašanja, manje je važno kako je formirano. Drugim rečima, iako je važno znati kontekstualne okolnosti pod kojima su se dispozicije moralnih agenata razvile, to mora ostati van definicije (Ibid., 128). Deskriptivni obrazac je važan kako bismo saznali šta su interesi i razlozi za ponašanje moralnog agenta prema objektu spora. Dve komponente (interes i razlog) su važne jer učestvuju u stvaranju emotivnog značenja objekta spora. Na ovom mestu se uvodi preskriptivni obrazac, koji moralni agenti koriste pri formiranju tzv. ubeđivačkih definicija. Ubeđivačka definicija je sastavljena iz interesa moralnog agenta (*definiendum*), što se manifestuje kao spoj opisne i imperativne rečenice („odobravam x; dakle, prihvati x!“) i razloga da se to zaista učini (*definiens*). Samim tim, ubeđivačka definicija nije ni istinita ni lažna, ne dovodi do promena u istinitosti ili lažnosti ponašanja i može biti samo prihvaćena ili odbačena (Hay 1947, 429; Rejčels 2004, 623). Dakle, za razliku od Ejerovog viđenja, koji razloge za prihvatanje ili sporenje vidi u činjenicama, Stivenson problem premešta na nivo kvaliteta. Pokušaću ovo da izložim detaljnije.

U eseju „Persuasive definitions“ (Ubeđivačke definicije) iz 1938. godine, može se naći Stivensonovo objašnjenje kako emotivni termini stiču smisao kroz pozivanje na deskripciju ponašanja. Stivenson smatra da svaki put kada želimo da promenimo značenje nekog moralnog pojma, koristimo se ubeđivačkim definicijama (Stevenson 1963 [1938], 32). To će reći da emotivno značenje mora ostati relativno konstantno, odnosno da moralni pojam i dalje mora biti važan moralnim agentima, ako želimo da promenimo njegovo značenje, i da ubeđivačka definicija mora biti sinonimna sa emotivnim značenjem (Stevenson 1963 [1938], 39). Dakle, ubeđivačke definicije su one koje funkcionišu na meta nivou, kroz govor o moralu (Hay 1947, 429). Stivenson time zaobilazi Šlikov naturalistički pristup. Drugim rečima, otklanja se potreba da se moralni sudovi svode na fizičke procese. Odnos između ponašanja i emotivnog značenja ne mora biti trivijalan, budući da odabir neke od alternativa znači zauzimanje pozicije u socijalnoj borbi za interese (Stevenson 1963 [1938], 48). Nije ponašanje ono koje nas svrstava u kontekst socijalne borbe, već su to interesi. Budući da se ne radi o uzročnom odnosu kakav srećemo u prirodi, preostaje da se moralni spor ne tiče toliko menjanja

činjenica, koliko značenja koje one dobijaju kroz ponašanje agenata kada se nađu u interakciji s njima. Ono što moralni agenti žele da promene jesu kvaliteti moralnih objekata, ne sami objekti.

Dalje, da bi ubeđivačka definicija obavila svoju funkciju, potrebno je da pruži valjane razloge da moralni agenti prihvate promenu značenja moralnog pojma. U *EL*, Stivenson je problem razloga rešio na sledeći način: „*Bilo koje tvrđenje o bilo kojoj činjenici, za koju bilo koji govornik smatra da može da promeni stavove, može se navesti kao razlog za ili protiv nekog etičkog suda*“ (U: Rejčels 2004, 625). Dakle, iz:

- (1) Branko Kockica se ceo život dobro ophodi prema deci i nikada nije istukao nijedno dete.

Može da se izvede ubeđivačka definicija:

- (2) Ne treba tući decu!

Jasno je da (1) opisuje ponašanje Branka Kockice na informativan način, ali ne nužno i na moralan, jer je zamislivo da je termin „dobro“ upotrebljen u ekstramoralnom smislu (npr. moguće je da rečenica znači da je Branko Kockica redovno davao obroke deci, što ulazi u konvencionalno značenje „dobrog ophođenja“ prema najmlađima). Takođe je jasno da pozitivan primer Branka Kockice može biti dobar razlog da neko prihvati imperativ iz (2). No, (2) je često predmet etičkog spora. Izgleda da je prema Stivensonovoj formulaciji, moguće uticati na moralne agente da ne prihvate (2) tako što će se dati kontraargument. Recimo da se to uradi pravljenjem analogije:

- (3) Džimi Seville se čitav život dobro ophodio prema deci i nikada nije istukao nijedno dete i bio je pedofil.

U ovom slučaju (3) može poslužiti kao kontraargument koji baca sumnju na univerzalnost imperativa (2) i daje prilično jake razloge da sumnjamo u dobronamernost ljudi koji u radu s decom ne pokazuju znake moralnih mana. Stivenson je, time što je tvrdio da bilo koje ponašanje može poslužiti kao razlog za rešavanje moralnog spora, ostavio previše prostora za upliv logičkih grešaka u premise suda. Ova struktura je česta zamerka emotivizmu: izgleda da ponašanje kao psihološka osnova (za razlog) nije dovoljna (Rejčels 2004, 625).

Budući da su kritike dosta brzo upućene (Hay 1947), Stivenson je pokušao u članku „The Nature of Ethical Disagreement“ (Priroda neslaganja u etici) iz 1948. godine, da pojasni svoju poziciju. Osnovno polazište je da tradicionalne teorije etike mahom počivaju na pogrešnoj pretpostavci da moralni sporovi počivaju na sporovima oko znanja (Stevenson 1963 [1948], 3) i da kada se otklone sve zablude neukih agenata, da će i sporovi biti otklonjeni. Takva teorija ne vodi računa o interesima moralnih agenata. To je važno, jer moralni agenti imaju mnoga verovanja, od kojih su samo neka važna za moralno suđenje, a selekcija se vrši pomoću interesa (Ibid., 4). Drugo, čak i kada bi nauka otklonila sva protivrečja u verovanju, zamislivo je da ostanu neslaganja u interesima (Ibid., 7). To će reći da saznanje o seksualnim sklonostima Džimija Sevila ne mora nužno biti relevantno za prihvatanje ili odbacivanje (2), jer njegovo ponašanje može da izlazi iz interesnog konteksta zajednice (moralni agent može da kaže da su seksualne perverzije karakteristične za dekadentni Zapad ili za kapitalizam, a ne za njegovu socijalnu sredinu). Dalje, čak i da se svi slože oko Sevilovih seksualnih sklonosti, to neće otkloniti moralno neslaganje oko toga da li treba tući decu. Čini mi se da je takvo objašnjenje dosta nategnuto. Kako je istakao Svetozar Stojanović (1991, 144), ubeđivačka definicija je uvek vezana za subjekta, odnosno radi se o njegovom znanju, razumevanju i interesu. Ako subjekt raščisti sam sa sobom da seksualne sklonosti Džimija Sevila ne mogu da utiču na njegov stav prema deci, ne sledi da to isto važi i za one na koje pokušava da utiče. Dakle: „nas ništa ne sprečava da zamislimo svet u kome etički sudovi ne izazivaju stavove i osećanja interpretatora... a da to nimalo ne krnji od njihovog značenja“ (Stojanović 1991, 144)

Na početku sam istakao da problem funkcionisanja moralnog znanja (čiji su razlozi sastavni deo) ne može biti rešen jednom teorijom. Ipak, time nisam mislio da Stivensonova teorija nije iskorak u odnosu na Ejera. Verujem da Stivenson daleko eksplicitnije od svojih prethodnika pravi vezu između razloga za okončanje moralnog spora i normativne komponente. Razlozi za prihvatanje tuđih interesa, u krajnjoj liniji, jesu normativne prirode. Čini se da Stivenson ne izjednačava opravdanje sa onim što je najbolje, već ga određuje kao dobar savet. Važno je primetiti da dobar savet ima moralno značenje ako ima (relativno konstantno) emotivno značenje. To će reći da su normativno i emotivno sinonimi, što se izvodi iz zaključka da se predstavljaju na isti gramatički način kao imperativi. Kada je u pitanju prevođenje imperativnih rečenica,

oblik saveta je deontološki: „Zato se 'činiti X jeste dužnost' može grubo uzev izjednačiti sa 'neispravno je činiti X'“ (Stojanović 1991, 137). Drugo, opisne rečenice se mogu prevesti upotrebom ekstramoralnih termina „odobravanja“ i „neodobravanja“: „deskriptivno značenje 'dužnosti' je 'ja ne odobravam *nečinjenje* X'... Senka prinude, koja često prati termine 'dužnost', 'treba' i 'obaveza', objašnjava se time što se oni specijalno upotrebljavaju za osuđivanje nečinjenja“ (Ibid.). Konačno, bilo da moralni agent upotrebi informativnu ili imperativnu rečenicu, ubeđivačka definicija će imati efekta samo ako, kao dobar savet, izvrši uticaj na promenu značenja moralnog termina u skladu sa agentovim interesima.

Stivensonova teorija se, u svom vremenu, smatrala za vrhunac emotivističke pozicije (Ibid., 138; Rejčels 2004, 622). Bez obzira što je početna pozicija emotivista, kao što je slučaj u Ejerovoj tezi, bila izjednačena sa srozavanjem normativne etike na „sekretaricu nauke“, verujem da u Stivensonovoj koncepciji to nije slučaj. Nakon više od pola veka rasprava o statusu normativne etike, čini se da je pronađen balans između scientifikacije i idealizacije etike. Nekauzalna strategija rešavanja moralnih sporova pokazala je da teorija ne mora da bude svedena na nauku da bi „radila“, već može imati komplementarnu ulogu sa empirijskim disciplinama u naučnom sistemu. Sinonimnost dispozicije i interesa čini se da garantuje da nauka svojim objašnjenjima doprinosi moralnom opravdanju, i obrnuto svako moralno opravdanje mora se pozivati na neke rezultate nauke, a bez svodljivosti. Konačno, za Stivensona normativna etika nije besmislena, ali nije ni zasebna nauka koja transcendirira prirodu i iskustvene sadržaje:

„Ja sam se trudio da pokažem, uvek naučno razumljivim terminima, da je normativna etika više nego nauka – da se sukobljava sa vlastitim teškoćama i vlastitim karakterističnim funkcijama. Takvo gledište ne zahteva verovanje u neki viši tip saznanja iznad onog koje nauke mogu da postignu. Ono zahteva da se shvati da etički problemi uključuju individualne i društvene odluke o tome šta treba odabrati, i da se te odluke, mada vitalno zavise od saznanja, same ne sačinjavaju saznanje“ (Stevenson u: Stojanović 1991, 138).

Zašto emotivizam ne može biti valjan osnov za moralno suđenje?

Da li Stivensonova teorija zaista obezbeđuje ukidanje autonomije „normativnih“, tj. društvenih nauka? Problem je sofisticiraniji od tvrdnje „više nego nauka“ koji, čini mi se, dominira prethodnim citatom. Pre je reč o tome da je priroda veze između dispozicije i interesa sumnjiva. Šta znači da su ovi termini sinonimi? U logičkom smislu, sinonimni termini se ponašaju koekstenzivno. Iz definicije koekstenzivnosti jasno je da onaj ko ima dispoziciju ka određenom moralnom ponašanju ima i interes da nastavi da se neometano ponaša na taj način i obrnuto, onaj ko ima interes za određeno moralno ophođenje, trudi(će) se da razvije dispoziciju u tom pravcu. Problem je u tome što takva prevodivost nije potpuna, što će reći da dispozicija i interes nisu sinonimi. Prema tome, koliko je održiva teza da su dispoziciono ponašanje i interesi deo jedinstvene nauke? Čini mi se da iz Stivensonove koncepcije pre sledi da postoji empirijska nauka (psihologija) koja se bavi dispozicionalnim ponašanjem, i nezavisno od nje, društvena nauka koja se bavi interesima i čiji je sastavni deo normativna teorija. „Dobar savet“ im je da sarađuju. To liči na stanje u etici koje Rajhenbah naziva „etičko-saznajnim paralelizmom“ (1964, 274). Radi se o instrumentalizaciji naučnog saznanja za potrebe izvođenja normativnih zaključaka; problem je u tome što „saznanje nije ni najmanje normativno, pa je stoga nepodesno za tumačenje etike... kad bi vrlina bila saznanje, etička pravila izgubila bi obeležje zapovednosti“ (Ibid., 275).⁸⁷ Izgleda da sam se vratio na početak. Bredlijeva i Bosankeova odbrana idealizma od pozitivizma postaje sumnjivo slična Stivensonovoj koncepciji: socijalna filozofija transcendirira iskustvo koje je u domenu prirodnih nauka (poput psihologije) i omogućuje apsolutno saznanje. Verujem da se radi o podudarnim obrascima, a razlika između Stivensonovg emotivizma i Britanskog idealizma je u terminima i većoj pažnji empirijskim disciplinama.

Sličan problem primetio je Rajl (Ryle), analizirajući vezu moralne savesti i dispozicionalnog ponašanja.⁸⁸ Nezavisno od toga koje etičko stanovište da prihvatimo,

⁸⁷ Bilo bi nepravedno pripisati Stivensonu da se zalagao za istinitost/laznost moralnih iskaza. Pre se radi o posledicama njegove teorije, preciznije, dualizma koji naizgled zastupa, između dispozicija i interesa.

⁸⁸ Rajlov opus o etici broji svega nekoliko članaka. Kao filozof običnog jezika, Rajla je više zanimalo da otkrije pojmovnu geografiju ljudskog saznanja. Ipak, Rajlov uticaj na filozofsku misao sredinom 20. veka je izuzetan. U klasičnom delu *The Concept of Mind* (Ryle 2009b [1949]), sem nekoliko pasusa o pojmu „volje“, ne može se naći mnogo toga srodnog s etikom. Takođe, u periodu od 1929. do 1968. godine, Rajl

čini se da pri oceni svojih postupaka, moramo se pozivati na „savest“ ako želimo da im pripišemo moralne predikate poput ispravnog ili pogrešnog (Ryle 1940, 31). Pokazao sam da naturalizam i emotivizam zastupaju daleko jaču tezu od ove koju pretpostavlja Rajl, odnosno ne samo što možemo da ocenimo svoje postupke, već nam savest omogućuje da *znamo* ponašanje drugih kao da je naše, iako smatramo da je ono pogrešno, da im dajemo „dobre savete“ da ne praktikuju takvo ponašanje. Stivenson je ulogu znanja sveo na minimum, ali se ono ipak javlja u sinonimnom odnosu između dispozicija i interesa. Za Rajla, tako nešto je ravno apsurdno: iako možemo na osnovu sopstvenih omera ocenjivati druge, teško da možemo reći „*Moja* savest mi neće dati mira ako *ti* to učiniš“ (Ibid.). Pre svega, to je kategorijalna greška, jer meša privatne misli (savest) sa javnim ponašanjem (dispozicija). Drugim rečima, nema koekstenzivnog odnosa između savesti ili Stivensonovih interesa i dispozicionalnog ponašanja budući da ne pripadaju istim kategorijama.

Rajlovo rešenje problema je ujedno najava za ono što će detaljno razraditi u *The Concept of Mind*. Kako bi se izbegla kategorijalna greška, potrebno je da se kategorije učine ekvivalentnim, tj. ili da se radi o tipu „privatno-privatno“ ili „javno-javno“. Prihvatanje prvog bi svakoga stavilo u (nezgodnu) poziciju da prizna idealizam (ili bilo kakvu drugu doktrinu o transcendentnim principima), budući da bi „privatnost“ onemogućavala intersubjektivnost saznanja. Dakle, kategorije moraju biti javne. To će reći da se dispozicije ponašanja moraju dovesti u (logičku) vezu sa javno dostupnim pravilima, ili *normama* (Ryle 1940, 33).⁸⁹ Dakle, slično Stivensonu, ni ovde se ne radi o deduktivnoj vezi. Ipak, veza je mnogo jača, jer Rajl pretpostavlja identitet⁹⁰ savesti i dispozicije i njihovu korelaciju sa pravilima, što je značajna razlika od pretpostavke da su dispozicije sinonimne sa nekim drugim mentalnim svojstvima, poput savesti ili interesa. Za Rajla, savesno i dispozicionalno ponašanje su nerazlučivi.⁹¹ S druge strane,

je napisao samo dva, koliko toliko uticajna teksta o moralu (Ryle 2009a). Tekst iz 1940. godine nastaje na početku debate o emotivističkom pristupu u etici, što me dovodi do zaključka da, iako se nije eksplicitno pozvao na taj pristup, Rajl pokušava da izvede tezu na zdrav put.

⁸⁹ Prema Rajlu, ponašanje je dispozicionalno, ako se odvija na isti način svaki put kada se čovek nađe u istim ili dovoljno sličnim situacijama (Ryle 1940, 34). U *The Concept of Mind*, Rajl će praviti razliku između dispozicionalnog i slučajnog ponašanja (Ryle 2009b [1949], 34).

⁹⁰ „Identitet“ je prejak termin. Dispozicije su, za Rajla, primitivni pojmovi, što će reći da su nerazložive na prostije elemente. Dakle, savest je „identična“ sa dispozicijom samo u smislu da se savesno ponašanje objašnjava kao nečija dispozicija.

⁹¹ Čini se da Rajlova teza izražava određeni stepen antropološkog optimizma. Moralno ponašanje čoveka je dispozicionalno ili kontinuirano, dok se moralne manjkavosti mogu javiti samo kao slučajnost, usled

pravila su javno dostupna svima i nisu uzročno povezana sa ponašanjem; imati dispoziciju u ponašanju znači poštovati pravila ponašanja. Sinonimnost na tom nivou može da funkcioniše, jer čini se da opisati pravilo ili opisati nečije ponašanje ima isto značenje. Da li to znači da nema takve stvari kao što je moralna savest? Ne! Savest je svima dostupna kroz delanje. Verujem da Rajl želi da pokaže da nema suštinske razlike između moralnog subjektivizma i objektivizma: javnost kategorija podrazumeva čvrstu vezu između subjektivnih moralnih stavova i objektivnih pravila. Konačno, zabluda je da moja savest može uticati na ponašanje drugih ljudi: „Dakle, to da moja savest ne može usmeriti ponašanje drugog je tautologija“ (Ibid., 34).

Izgleda da prema Rajlovom viđenju, nema potrebe praviti slalome u pojmovnoj geografiji da bi se pronašlo mesto za normativnu teoriju, jer ona mora biti sastavni deo svakog objašnjenja. U Rajlovim tekstovima nema preciznih navoda koja pravila, tj. norme konstituišu objašnjenje moralnog ponašanja. Međutim, sledeći citat može pomoći u razjašnjenju: „Postoji mnogo toga pored onoga što sam pomenuo; kao što su, npr. dobra disciplina u vojsci ili mornarici, nadziranja kabineta i parlamentarne procedure... kao i u slučaju sudije koji se oslanja na pravila u vezi sa podnetim dokazima“ (Ibid., 39). Verujem da najmanje tri zaključka slede iz ovoga. Prvo, pravila zavise od socijalnog/institucionalnog konteksta u kome se primenjuju. Drugo, nema jedinstvenog konteksta, već ih ima mnogo (vrednosni pluralizam). Konačno, kao i u prethodnim slučajevima, opravdanje je uvek relativno, odnosno ne može važiti apsolutno. U tom smislu, verujem da se Rajl približava logičkim pozitivistima, prema kojima rešavanje moralnih sporova je donekle jednostavno, ako moralni agenti pripadaju istom socijalnom miljeu, odnosno dele ista pravila. Rajlov iskorak, verujem, je u tome da se pravila mogu urediti tako da se stvori novi socijalni kontekst, jer kada dva različita moralna agenta uđu u interakciju, nijedan od njih ne može da se ponaša sa istom sigurnošću da je njegovo ponašanje ispravno kao da je u matičnom socijalnom kontekstu. Zadatak teorije je da izgradi normativni poredak koji će opravdati ispravno ponašanje onih aktera koji čine domen preko kojeg treba da pređu pravila. Teorije rešavanja moralnih sporova oko vrednosti i nauka su na taj način mnogo jasnije povezane nego u prethodnim interpretacijama.

neke greške u razumevanju klasa ili relacija objekata. Uloga moralne filozofije je da „izleči“ mišljenje od takvih grešaka.

Kakav odnos etike i nauke sledi iz prethodnih razmatranja? Ono što mi se čini da važi za moto tog vremena jeste da je nauka jedna, a etika nije nauka. Pokazao sam da u Šlikovom slučaju to znači da iako nije nauka, etika je svodljiva na nju. Kako ističe Berčić, ovakvo viđenje je samo prividno skandalozno, jer svođenje moralnih sudova na „akte volje“ nema za cilj da ukaže na besmislenost etike već da je besmisleno tvrditi da takvi sudovi opisuju objektivnu stvarnost (2002, 429). Ono što ostaje donekle protivrečno u Šlikovoj teoriji jeste insistiranje da se „aktima volje“ može, nakon dovoljnog broja koraka u prevođenju, pripisati vrednost istina/laž. Nauka može objasniti činjenicu; može je dovesti u vezu sa drugim činjenicama; može pokazati kako je došlo do određenog ponašanja; ali ništa od toga nije važno za konačni ishod moralnog rasuđivanja. Emotivisti su takvo viđenje doveli u ravnotežu. Nauka i etika treba da budu tangentne, jer etika predstavlja određeno znanje o ponašanju. Takvo znanje je opterećeno vrednosnim relativizmom, jer zavisi od socijalnog konteksta koji je u polju posmatranja, te opravdanje nikada ne može biti univerzalno. Verujem da je ovo veliki doprinos koji je ostavio Ejer. Ipak, relativizam vrednosti ne bi trebalo da zadovolji moralnog filozofa. Prevladavanje tog etičkog stanovišta zahteva najmanje dve stvari: odustajanje od ideje da je su moralni sudovi pogodni za epistemičke kategorije i opsežno istraživanje šta je to što u socijalnom kontekstu čini da moralni agenti vrednuju iste stvari na drugačiji način.

ŠTA JE ZNAČENJE „SMRTI POLITIČKE FILOZOFIJE“?

U prethodna tri poglavlja pokušao sam da utvrdim probleme koji su opterećivali nasleđe filozofije i nauke 19. veka, pa i političke filozofije kao specifične discipline. Rezultati se mogu sumirati u četiri tačke: 1) problem metoda, 2) kriterijum smislenosti, 3) zakonitost društvenih procesa, 4) vrednosni relativizam. Prve dve tačke tiču se statusa istraživanja o društvu i politici, dok su druge dve vezane za domete. Uz rizik da zapadnem u čestu grešku pojednostavljivanja, tvrdim da se glavni tok rasprave u periodu od kraja 19. do sredine pedesetih godina 20. veka, nije pomerio dalje od problema metoda i dometa istraživanja. Pokazaću da je to rezultat unutrašnjih teškoća socijalne filozofije o čemu sam pisao u I poglavlju. Logički pozitivizam delovao je kao korektiv takvom pristupu u filozofiji (pozitivizmu). Kada je u pitanju kriza političke filozofije, značaj logičkog pozitivizma za njeno prevazilaženje nije *prima facie* jasan. Suprotno preovlađujućem mišljenju da je filozofija logičkog pozitivizma uzrok političke filozofije (Voegelin 1952; Miller 1990; Plant 2002; Vincent 2004), verujem da je dosadašnji tok disertacije označio pravac u kom treba kritički ispitati njihov odnos. U ovom poglavlju, pokazaću da je logički pozitivizam doprineo da politički filozofi očiste svoje pojmove od metafizičkih naslaga i monističkih ciljeva. Najmanje što je taj pravac učinio za političku filozofiju je što je naveo istraživače da preispitaju učinke socijalne filozofije, „kroz porast metodološke samosvesti“ (Quinton 1967). Cilj ovog poglavlja je da pokaže da su teze o smrti izvedene iz nemogućnosti prevazilaženja teškoća u kojima je socijalna filozofija bila još od „borbe metoda.“ Drugim rečima, ukoliko je politička filozofija zaista nestala, radi se o smrti socijalne filozofije, a ne discipline kao celine čija istorija se proteže dva i po milenijuma unazad.

Postavljeni cilj zahteva detaljno ispitivanje stanja u političkoj filozofiji sredinom 20. veka. Poglavlje će biti podeljeno na pet delova. U prvom ću se baviti Poperovom kritikom historicističkog pristupa u političkoj filozofiji. Smatram da je Poper u svojim delima *Beda historicizma* i *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* probudio duhove „borbe oko metoda.“ Poperovo zalaganje za „socijalni inženjering“ omogućilo je da se politički filozofi ponovo zapitaju o značaju kritičkog mišljenja za političku svest.

Pokazaću da je pripisivanje pozitivizma Popperovim stavovima neopravdano, ali da politička filozofija tog vremena nije raspolagala konceptualnim aparatom s kojim bi mogla da iskorači iz stare paradigme (idealizam vs. pozitivizam). U drugom delu ću pokazati da se takvo stanje može čitati u Štrausovom tekstu iz 1947. godine, u kome je prvi put izneta dijagnoza da politička filozofija umire. Lea Štrausa i njegove sledbenike najviše su zabrinjavale dve tendencije: odbacivanje mogućnosti razumevanja istorijskih kretanja, kao i rastućeg broja pristalica vrednosnog relativizma među političkim naučnicima. Prva tendencija je posledica narastanja uticaja Popperovog pristupa, dok je druga deo rastućeg uticaja pravnog pozitivizma na političku nauku. Posebno ću se baviti vrednosnim relativizmom, za koji smatram da je većina političkih filozofa tog vremena pogrešno tumačila. Treći deo treba da pokaže asimetrični stav koji je dolazio od političkih naučnika, tj. da je politička filozofija na samrti, ne zato što se ne bavi tradicijom, već upravo što se bavi *samo* tradicijom. U tom delu ukazaću da je pogrešno tumačiti taj period kroz ekstremnu polarizaciju između vrednosnih univerzalista i vrednosnih relativista. Naprotiv, tvrdim da je stvar istorijske činjenice da je takva polarizacija bila retka (nezavisno od toga što su njeni zastupnici bili najglasniji), te da je većina tadašnjih istraživača bila sklona nekoj vrsti eklekticizma kroz spajanje oba pristupa.

U poslednja dva dela poglavlja ukazaću na alternativu tadašnjoj dominantnoj raspravi, koju tumačim kao pokušaj iskoraka ka političkoj filozofiji koja neće imati unutrašnje poteškoće socijalne filozofije. U četvrtom delu analiziraću *The Vocabulary of Politics*, „ozloglašeno“ delo T.H.Veldona. U njegovoj knjizi, može se naći teza o smrti političke filozofije usled praznosti njenih pojmova. Takva teza je daleko radikalnija od prethodnih i opterećena mnogim problemima, među kojima verujem da je najveći vezan za pokušaj sinteze klasičnog (Milovog) empirizma sa filozofijom jezika Ejera, Rajla i Vitgenštajna. Pokazaću da je Veldonovo delo, iz pragmatičnih razloga, bolje odbaciti jer ima previše poteškoća, ali i da je značajno jer ukazuje na alternativu istraživanja političkih pojmova u odnosu na dominantan diskurs. Konačno, u zaključnom delu baviću se čuvenom Lasletovom tezom o smrti političke filozofije. Smatram da je Laslet imao iste razloge kao Veldon za tezu o smrti političke filozofije, ali da je sažetija i istaknutija forma u kojoj je to objavio učinila njegov tekst daleko

citiranijim. Značaj Lasletovog kratkog teksta je u tome što je, da parafraziram poznatu Kantovu izjavu, probudio političke filozofe iz dogmatskog dremeža socijalne filozofije.

Beda „borbe metoda“

Argument fizikalizma, u slabijoj formi, može se shvatiti kao kriterijum demarkacije naučnog istraživanja, prema kome se filozofija i istraživanja vrednosti ostavljaju po strani ili se o njima ćuti. To se može pripisati uskim interesima logičkih pozitivista koji nisu obuhvatali pitanja vrednosti, ali se može posmatrati i šire, kao odsustvo želje da se uhvate u koštac sa nasleđima „borbe oko metoda.“ Čini se jasnim da to može biti uzrok Poperovog ambivalentnog odnosa prema *Bečkom krugu*, koji se kreće između dubokog slaganja sa osnovnim principima naučnog saznanja i radikalnog nezadovoljstva oko statusa društvenih istraživanja (1991, 111). Stoga, predložiću da se Poperova dela *Beda istoricizma (BI)* i *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji (OD)* čitaju kao pokušaj da se kriterijumi naučnosti koje je utvrdio logički pozitivizam (i modifikovao sam Poper) primene na istraživanje društva.⁹² Verujem da je Poperov cilj bio da pokaže da kada se princip racionalnosti/naučnosti primeni u društvu i politici, vodi stvaranju kritičkog racionalizma, kao „situacione logike“ koja kao centralnu vrednost uzima slobodu. Takav zaključak je jedna od žiža *OD*, kao Poperovog *magnum opus libertatum*. Za Popera, dolazak do slobode znači odustajanje od determinističkog pristupa u shvatanju istorije, koji naziva *istoricizmom*.

Popper određuje istoricizam kao pristup koji traga za predviđanjem zakonitosti i tendencija u društvenim tokovima (2009, 15). Termin „istoricizam“, usled svoje neodređenosti i opštosti, čest je plod zabluda (Brdar 2008). Otuda, treba praviti razliku između tog termina i „istorizma“, kao filozofskog pravca koji se vezuje za neokantovsku nemačku školu s kraja 19. veka, koja je okupila intelektualce koji su odbacivali pozitivizam (Brdar 2008, 129). Poperov termin „istoricizam“ treba posmatrati kao daleko širu i jaču tezu od puke kritike pozitivizma. Kritika istoricističkog pristupa odnosila se na sve teorije koje su po svom karakteru holističke, bilo da do toga stižu polazeći od činjenica (pozitivizam) ili duha (istorizam). Čini se da

⁹² Poper je kasnije tvrdio da pod kriterijumom racionalnosti, koji igra važnu ulogu u društvenim naukama, podrazumeva princip naučnosti onako kako su ga koncipirali logički pozitivisti (1991, 112).

za Popera nema radikalne razlike između Mila i Vindelblanta. Oba pristupa karakteriše težnja ka predviđanju socijalnih tokova, kao i opsesnutost metodama prirodnih nauka i fundamentalno nerazumevanje njihove upotrebe i dometa (Popper 2009, 14).

Čini mi se da sam na ovom mestu dužan da napravim poređenje između onoga što smatram da je protivrečno u socijalnoj filozofiji i Popperove kritike historicizma. Postoji veliki stepen sličnosti između tih kritika, naročito kada se uoči da se oba upotrebljavaju da bi ukazala na neadekvatnost statusa koji su društvena i naučna istraživanja imala tokom 19. veka. Postoje i značajne razlike. Prvo, moj interes je uži, i svodi se na objašnjenje stanja u kome se našla politička filozofija s kraja 19. i početkom 20. veka. Popperova ambicija je daleko veća i obuhvata nauku i društvena istraživanja, sa naglašavanjem pojedinih perioda u istoriji filozofije kada je „istoricistički pristup“ dominirao. Drugo, za razliku od moje teze, koja se bavi logičkim nemogućnostima konstituisanja socijalne filozofije kao perjanice idealizma, Popperova kritika treba da pokaže da je paradoksalno postaviti predviđanje socijalnih kretanja kao cilj društvenih nauka (Popper 2009, 15) što je deo njegovog skepticizma prema principu uzročnosti (Miller 2007; Gorton 2006, 41). Drugačije, moja kritika cilja na unutrašnje nedoslednosti napadajući logičku strukturu socijalne filozofije, dok Popper napada spolja, ukazujući da su iskazi kojima se tvrdi determinisanost socijalnih tokova, prednaučne besmislice.

Centralno mesto Popperove kritike je *holistički pristup* u društvenim istraživanjima. Pre bilo kakve rasprave, verujem da je korisno razgraničiti šta Popper tačno kritikuje kada upotrebljava termin „holizam.“ Poznato je da u nauci postoje pristupi koji se zasnivaju na pretpostavkama da su skupine organizovane celine, a ne proste agregacije sopstvenih delova. Toga je svestan i Popper, koji navodi da se mogu pronaći holistički pristupi i u nauci, poput geštalt psihologije (2009, 84). Međutim, za razliku od nauke koja ispituje *svojstva* koja čine celinu organizovanom, holizam koji Popper kritikuje uzima da su takve pojedinosti osnov za generalizacije koje imaju zakonolike tendencije i čine „istoriju čovečanstva“ (2009, 88). Mislioci koji veruju u takav holizam zastupaju stanovište da se društvo može menjati samo kao celina, što Popper izjednačava sa kolokvijalnim značenjem eksperimentisanja koje promašuje ulogu koju eksperimenti imaju u naučnim istraživanjima (Ibid., 91). Konačno, kada zadene

ruho političke filozofije, *holizam* postaje opravdanje za *totalitarizam*. Kako je Vujačić (2002, 326) pregnantno izrazio, „Poper je krenuo iz područja epistemologije i analizirao filozofiju istorije koja leži u osnovi totalitarizma, izvršivši celokupnu kritiku historicističkih doktrina i na taj način gađajući ono osnovno i suštinsko, epistemološke korene totalitarizma.“

Čini se da klasični pozitivizam pogrešno shvata ulogu i domete eksperimenta u društvenim naukama. Međutim, bilo bi pogrešno Popеровu kritiku pretpostaviti kao jednostranu, tj. ne uvideti da se ona odnosi i na istorizam. Poper ide i dalje od toga i priznaje da u društvenim naukama, bez veće konkurencije, preovlađuje „metodološki esencijalizam“ (Poper 2009, 40), kao filozofsko nasleđe 19. veka prema kojem je cilj društvenih nauka da uočava kauzalne veze među socijalnim pojavama.⁹³ Na izvestan način, Poper izjednačava metod u društvenim naukama sa istorijom, preko koje teoretičar društva spoznaje uticaje „delatnih sila“ (Ibid., 55). Smatram da je Popеров veliki doprinos razumevanju problema statusa društvenih nauka tog vremena što je istakao sličnost idealističkog i pozitivističkog pristupa. U narednoj deceniji, takvo stanovište će prihvatiti neki od vodećih političkih filozofa, poput Isaije Berlina, Džona Plamenca i drugih. Za Popera, cilj oba pristupa je predviđanje trendova u istoriji kao neminovnosti koje slede (bilo logički ili empirijski) iz socijalnih determinanti. Dakle, Poper ne odbacuje društvene zakonitosti kao prazne formulacije već samo istoriju kao metod da se do njih dođe (Brdar 2008, 139; Gorton 2006, 43).⁹⁴ Drugi, donekle važniji doprinos je način na koji se Poper razračunava sa oba pristupa i čini iskorak predlažući koncept „socijalnog inženjeringa“ i metod „situacione analize.“

⁹³ Ako se striktno prati Poperovo razlikovanje, čini mi se da je pogrešno vezivati metodološki esencijalizam za pokušaje direktne primene metoda prirodnih nauka u društvenim istraživanjima. Naprotiv, metodološki esencijalizam nema odnos striktno implikacije sa empirijskom proverom svojih tvrdnji (iako to dozvoljava kao mogućnost). Ključna karakteristika ovog pristupa je da je to potraga za „uzrokom“, „duhom“, „apsolutnim“ i sličnim metafizičkim terminima koji determinišu tendencije razvoja istorije (Poper 2009, 49).

⁹⁴ Na više mesta u *BI* (2009, 71; 103; 148) Poper ukazuje da paradigma jedinstvene nauke zahteva priznanje da u oblasti društva, kao u prirodi, moraju postojati neke vrste zakonitosti, koje se nazivaju socijalnim zakonima. Takođe, ista paradigma zahteva da mora postojati i sličnost u dometima obe vrste zakonitosti – radi se o tendencijama ili očekivanjima da će se na osnovu date logike situacije neke stvari odvititi na takav i takav način. Konačno, fundamentalna greška istoricizma je što tendencije uzima za apsolutne „zakone razvoja“, kao one koje „bez otpora nas vode izvesnim pravcem u budućnost“ (Ibid., 132).

Stiče se utisak da Popper sa izvesnom lakoćom prelazi preko problema koji opterećuju idealistički (antinaturalistički) pristup, tj. onaj koji ističe autonomiju društvenih nauka u odnosu na prirodne. Preciznije, pod idealistički pristup bi potpadale one teorije koje uzimaju *celinu* kao jedinicu analize, ali tumačenju njenog razvoja i interakcije pristupaju intuitivno, a ne kauzalno:

„Vidimo, dakle, da metod pogodan za razumevanje smisla društvenih događaja mora ići daleko iza kauzalnih objašnjenja. Po karakteru on mora biti holistički, određujući ulogu događaja u okviru složene strukture, ili celina koja obuhvata ne samo savremene delove već i uzajamne etape (*stage*) jednog vremenskog razvoja“ (2009., 33)

Verujem da je ključni deo predloženog citata „razumevanje smisla društvenih događaja.“ Kriterijum smislenosti u idealističkom pristupu je da se događaji moraju posmatrati kao deo celine (Ibid., 32), tj. kao sinteza delatnog i trpnog činioca promena. Drugačije, smisao društvenog događaja iscrpljen je celinom. Teoretičar društva, razumevajući događaj, razumeva i celinu, odnosno, menjajući društvene događaje menja i celinu. Takav pristup Popper naziva „holističkim inženjeringom“ (Ibid., 76).

Dve krucijalne zamerke koje Popper iznosi na račun idealističkog pristupa mogu se podeliti na neadekvatnost holističkog inženjeringa, i drugo, na moralnu manjkavost pristupa. Prvu kritiku nije jednostavno rekonstruisati, jer je Popper iznosi posredno, suprotstavljajući je detaljno elaboriranoj ideji o „fragmentiranom društvenom inženjeringu.“ Stoga, potrebno je pozvati se na kriterijum smislenosti koji je Popper izneo u *Logici naučnog otkrića*, u cilju razumevanja kritike holizma. Već sam objasnio u II poglavlju da je za Poppera smisljena samo ona teorija čije su hipoteze opovrgljive, tj. podložne testiranju. Shodno tome, čini se da nijedna holistička teorija ne može biti smisljena, jer se celovitost ne može testirati (Ibid., 82). U krajnjoj liniji, celovitost se ne uklapa u definiciju eksperimenta, koji u prirodnim naukama barata sa izolovanim činiocima (Ibid., 91). Holizam, ne samo što je fizički nezamisliv, već je i logički nemoguć (Ibid., 90). Dakle, u pitanju je jaka teza kojom se tvrdi da je holistički inženjering samopobijajuća doktrina.⁹⁵

⁹⁵ Popper poistovećuje logičku nemogućnost holističkog inženjeringa sa „stenom na kojoj smo pozvani da sagradimo svet“ (2009, 90). Takva teza je jaka jer nije stvar u fizičkoj nemogućnosti izgradnje, već u logičkoj nemogućnosti da društvena promena istovremeno ima i nema svojstvo celovitosti. Holistički

Druga kritika, koja cilja na moralnu manjkavost idealističkog pristupa i holističkog inženjeringa može se videti tek u naznakama. Iako efektno, Poper uzgredno poručuje da je holistički inženjering moćni instrument u rukama političara (2009, 67).⁹⁶ O tome Poper nešto šire govori na još jednom mestu u *BI*, opsežno citirajući Karla Manhajma:

„On [holistički društveni inženjer - BV] ima za cilj da 'čitavo društvo' reformiše saglasno određenom planu ili šemi; da 'zauzme ključne pozicije'(...) i proširi 'vlast države... sve dok država ne postane gotovo identična s društvom'(...), kao što cilja i da s tih ključnih pozicija kontroliše istorijske sile koje oblikuju budući razvitak društva; bilo usporavajući ovaj razvitak, bilo previđajući njegov tok i prilagođavajući mu društvo“ (Ibid. 76).

U moralnom smislu, idealistički pristup ne vodi dovoljno računa o pojedinačnim ljudskim sudbinama, čime dolazi do smanjenja odgovornosti. Slično kao što se u nauci celovitost ne može testirati, tako se „delatne sile“ ne mogu (moralno) preispitati. Intuicija kao metod koji vodi holističkog inženjera ka razumevanju „delatnih sila“ kao nepromenljivih je totalitarna po karakteru (Ibid., 87). Konačno, političko delanje zahteva refleksivnost kao uvidanje sopstvenih grešaka, što je kvalitet koji ne poseduje holistički društveni inženjer:

„Svi mi patimo od izvesne nenaučne slabosti, naime, da uvek želimo da budemo u pravu, slabosti za koju se čini da je osobito rasprostranjena među profesionalnim političarima, kao i među amaterima. (...) Naučni metod u politici pokazuje da je veliko umeće ubediti sebe da nismo učinili nikakvu pogrešku, da ove ne priznajemo, skrivamo i pripisujemo drugima, zamenjujemo višim umećem prihvatanja odgovornosti za njih, pokušaja učenja na njima, kao i primene takvog znanja da bismo ih mogli izbeći u budućnosti“ (2009, 95).

inženjering zahteva da postoje određena sredstva kojima se postiže društvena promena, ali i da ta sredstva ostanu van novog stanja – npr. revolucija, pošto obavi svoje, postaje nepoželjan faktor u novom poretku koji treba da se pokaže kao stabilan ili održiv. Takvim, skoro dijalektičkim, ukidanjem sredstava i predmeta promene, neki delovi ostaju van celine (npr. revolucionarna svest, stari poredak), što je protivrečno cilju holističkog inženjeringa da obuhvati sve delove društva.

⁹⁶ Takva tvrdnja će u narednim godinama biti predmet spora. Popperovi kritičari osporavaće mogućnost da institucije budu shvaćene kao oruđe u rukama političara, budući da su one „forme života“ (Rees 1947, 323). To će reći da institucije imaju neku vrstu autohtone geneze, koja se razvija nezavisno od uticaja kontingentnih političkih pretenzija. Kritičari će tvrditi da institucije umnogome oblikuju ponašanje političara (Ibid., 324), i da stepen njihovog poštovanja ne zavisi od moralne odluke subjekta (kako smatra Poper), već od ispravnosti razloga koje institucije daju (Ibid., 321).

Primetno je da u *BI* moralni aspekt više lamentira nad tekstom, nego što ima stvarnu funkciju. Verujem da je moralna kritika holizma poslužila Poperu kao primer na kome može da ukaže na fundamentalnu sličnost prirodnih i društvenih nauka, barem u njihovom odnosu prema kriterijumu „razumevanja smisla.“ Ono što smatram izazovom za Popera jeste da pokaže kako se njegov pristup (značajno) razlikuje od klasičnog pozitivizma. Kao što ću pokazati, ta razlika jeste značajna, ali i da je njeno neuviđanje jedan od uzroka kontroverzi oko političke filozofije sredinom 20. veka. Pre toga, potrebno je razjasniti Poperov odnos prema pozitivizmu.

Osnovna greška pozitivističkog (pronaturalističkog) pristupa, koju Poper elaborira u *BI*, jeste pogrešno shvatanje objektivnosti u društvenim istraživanjima. Poper je tu vrstu kritike preuzeo iz serije Hajekovih (Hayek) članaka o statusu društvenih nauka (2009, 111), u kojima ovaj ekonomista naziva pozitivistički pristup scijentističkim. Hajek tvrdi da se u prirodnim naukama termin „scijentizam“ koristi za ona istraživanja koja su „izričito nenaučna“, jer se zasnivaju na „mehaničkom i nekritičkom“ podražavanju znanja iz jedne oblasti tamo gde im nije mesto (Hayek 2010 [1942], 80). Kada su u pitanju društvene nauke, za Hajeka je najveći scijentistički zločin učinjen kroz slepo primenjivanje kvantitativnih metoda na društvene pojave, što ih je učinilo striktno besmislenim (Ibid., 114). Čini mi se da je za Hajeka i Popera, Milov redosled naučnog otkrića u sferi društva, koji se može skraćeno prikazati kao induktivna generalizacija – inverzna dedukcija – provera (Mill 2011)⁹⁷ reprezentativan primer scijentizma. Mil, slično Poperu, tvrdi da između prirodnih i društvenih nauka nema razlike, ali je važno primetiti da Milova koncepcija cilja na izvođenje zakonitosti iz „opštih zakona ljudske prirode“ (Brdar 2008, 142). Prema Milu, politička i moralna nauka kao svoj cilj uzima utvrđivanje tipa ličnosti pojedinca ili nacije koji se javlja kada se univerzalni zakon uma primeni na konkretne okolnosti (Mill 2011, 845). Budući da obe nauke imaju isti cilj, Mil predlaže da se za obe ustanovi tehnički termin „ethologija“, koji bi označavao egzaktnu nauku o politici i moralu. Čini mi se da sledeći

⁹⁷ „U naučnim istraživanjima, kao i u bilo kom drugom delanju ljudske veštine, način na koji se dolazi do cilja može se porediti sa načinom na koji superiorni umovi dolaze do ciljeva u nekim prostijim slučajevima, i koji se potom, generalizacijom koju obavlja razum, prilagođava različitim složenim slučajevima. Nalazimo da se ponašamo prema težim okolnostima podražavajući način na koji smo se ponašali u sličnim slučajevima koji su daleko jednostavniji“ (Mill 2011, 810). Otvorenost ovog citata za interpretaciju, dovelo je do shvatanja, posebno u biologizmu, da je moguće za „lakše slučajeve“ uzeti prirodne zakone, koji se potom koriste za objašnjenje tokova kretanja i razvoja u „težim okolnostima“ kakve nalazimo u društvu i među ljudima.

citat pokazuje zašto su Hajek i Poper oštro napali Mila za kolektivizam i odstupanje od klasičnog liberalnog učenja:

„Dovoljno je da znamo da određena sredstva imaju *tendenciju* da proizvedu dati efekat, i da neka druga imaju tendenciju da ga onemoguće. Kada dobrim delom kontrolišemo okolnosti u kojima se nalaze pojedinac ili nacija, pomoću znanja tih tendencija, možemo da oblikujemo ove okolnosti na način koji daleko više pogoduje poželjnim ciljevima, nego što bi to bio slučaj kada bi bile prepuštene same sebi. Ovo je domet naše moći; ali u tom okviru, moć je ono što je najvažnije“ (Mill 2011, 845).

Isaija Berlin je primetio da Milove radove karakteriše veći broj kratkih, neobjašnjenih i efektnih tvrdnji koje dozvoljavaju da se tumači u različitim pravicima (1992, 290). Za Hajeka, takva mesta izrodila su kolektivizam u političkoj filozofiji (Hayek 2010 [1942], 174).⁹⁸ Sličnu poziciju drži i Poper (2009, 132) navodeći da Milove zakonitosti imaju oblik evolucionističkih teorija po ugledu na darvinizam, te su holističke.⁹⁹ Daleko poznatija posledica takvog stanovišta, za koju je donekle neopravdano smatrati da je deo Milove namere, jeste vrednosna neutralnost. Poper primećuje da ako se Milov metod dosledno prati, čini se da zaobilazi društvene vrednosti sa ciljem postizanja neutralnosti slične onoj u fizici ili biologiji (2009, 143). Takva karakteristika scijentističkih teorija biće jedna od ključnih rasprava među teoretičarima društva koji su pisali sredinom dvadesetog veka. Time ću se detaljno baviti na narednim stranama.

Čini mi se da, kao i u slučaju idealističkog pristupa, Poper kritikuje scijentizam iz ugla smislenosti, kao i na osnovu moralne manjkavosti. Međutim, ono što verujem da

⁹⁸ U trodelnom članku „Scientism and the Study of Society“ koji je izlazio u nastavcima u časopisu „Economica“ (1942/1943.godine), Hajek tu tvrdnju pravda citiranjem Kondorsea (2010, 174 ft. 17), pa je vezuje za Mila budući da je ovaj engleski liberal uzeo upravo taj citat za moto VI dela *A System of Logic* (tj. deo „On the Logic of Moral Sciences“). Naravno, nije to jedini razlog zbog kojeg bi Hajek mogao da uzme Mila za paradigmatičnog mislioca scijentizma i kolektivizma. Kako ističe Valentini, Milov liberalizam je zasnovan pre svega na moralnim, a ne toliko ekonomskom osnovama: „To je liberalizam koji nema poverenja u demokraciju, ali ne isključuje socijalizam, i što više, pokazuje se otvorenim prema njemu“ (1982, 251). Dakle, Hajekov poznati antisocijalistički stav i izrazita orijentisanost ka klasičnom ekonomskom liberalizmu diktira „početne uslove“ da dođe u sukob s Milovim socijalnim liberalizmom.

⁹⁹ Na ovom mestu postaje jasno na koji način Poper vezuje pozitivizam i idealizam. Radi se o njihovoj fundamentalnoj sličnosti na osnovu holističkog pristupa društvenim tendencijama: „Holistički argumenti istoricizma su, dakle, kadri da istaknu sličnosti između društvenih grupa i organizama, iako oni time ne vode nužno do prihvatanja biološke teorije društvenih struktura. Slično ovome, dobro je poznata teorija postojanja *duha grupe*, kao nosioca *tradicije*, iako ona sama nije nužno deo istoricističkog argumenta, usko je povezana sa holističkim učenjem“ (Popper 2009, 30).

je osnov nesporazuma oko Popperove kritike pozitivizma, jeste što je ona dosta slabija u odnosu na kritiku idealizma. Pokazao sam da je Popper odbacio idealizam kao logički nemoguć. Pozitivizam nije pretrpeo tako veliku kritiku: greška Mila i Konta je u tome što su imali pogrešne pretpostavke o redosledu koraka u naučnom otkriću. Naučno otkriće ne počinje posmatranjem, dok je sama induktivna generalizacija beskorisna (Popper 2009, 126). Drugačije, naučno otkriće nije uslovljeno „početnim uslovima“, kako je smatrao Mil, već se radi o obrnutom redosledu: „početni uslovi“ zavise od problema s kojim se naučnik suočio i predrasudama (hipotezama) koje ima o rešenju problema. To sa sobom vuče važne epistemološke posledice: u pogledu saznanja, nema univerzalnih zakona ljudske prirode (tj. nema kriterijuma za njihov opis). S druge strane, postoje zakoni ljudske prirode, ali njihova selekcija varira u odnosu na cilj istraživanja, pa imaju status prećutnih premisa. U tom smislu, „problem“ je ujedno i kriterijum za preliminarnu selekciju činjenica i zakona koji su relevantni, i uslovno se može reći da predstavlja deo prednaučnog, filozofskog znanja o svetu (Miller 2007). Popper je takvo stanovište detaljno elaborirao u *Logici naučnog otkrića*: naučni sudovi se formiraju od univerzalne tvrdnje kao glavne premise i partikularne kao pomoćne, dok zaključak predstavlja neku vrstu prognoze koja ima tendencije s određenim stepenom verovatnoće, a ne zakonitosti. To važi kako u prirodnim, tako i društvenim naukama.

Popper, dakle, ne odbacuje da postoje „početni uslovi“ u smislu određenih prirodnih zakona koji usmeravaju društveno ponašanje pojedinaca i grupa. Ipak, postoje najmanje dve značajne razlike koje distanciraju Popperovo shvatanje od Milovog. Jedno od njih je da „početni uslovi“ nisu univerzalni, već relativni u odnosu na kontekst socijalnog prostora i istorijskog perioda u kojem se biraju (Gorton 2006, 45). Pored ovoga, verujem da deduktivni sled za koji se Popper zalaže potpuno menja prirodu zaključka. U Milovoj interpretaciji, cilj induktivne generalizacije je da uoči sličnosti među „početnim uslovima“ u jednostavnijim situacijama i da izvede „univerzalne uzroke“ onih koje su složenije. U tome ključnu ulogu ima metod inverzne dedukcije, koji Mil dodeljuje nauci, koju naziva *ethologija* (Brdar 2008, 144; Mill 2011, 845). Takva nauka bi ispitivala istorijska kretanja, značenje i razvoj nekog klastera „početnih uslova“ (koje Mil vezuje za zakone psihologije) iz čega bi dedukovala zakonitosti su vladale u toj genezi (npr. zakonitost modernizacije države usled pluralizma društvenih grupa). Tako dobijen „univerzalni uzrok“ može se dalje podvrgnuti metodi provere, iz

čega može slediti zakonit razvoj nekog društva (npr. pluralno društvo zahteva reprezentativni oblik vlade). Čini se da zaključak ima oblik istorijske neminovnosti, ili barem jake tendencije prema kojoj „neke stvari trebaju da prethode drugima“, a samo izvođenje je zavisilo „o jednoj određenoj viziji ljudskog napretka, o jednoj filozofiji povjesti“ (Valentini 1982, 250). Verujem da zaključak, kao takav, zapada u paradoks. Budući da je u pitanju neminovnost, i to na nivou celine, zaključak postaje neopovrgljiv, čime gubi svojstvo naučnosti. Dakle, paradoks je u tome što se scijentizam zalaže za naučnu zakonolikost po ugledu na prirodne nauke, a ako se doslovno prati, dolazi se do nenaučnih teorija. Stoga, verujem da Poperov deduktivni pristup treba tumačiti kao korekciju, a ne odbacivanje pozitivističkih načela. Da bi to postigao Poper spušta objašnjenje na nivo partikularne tvrdnje (npr. Velika Britanija se modernizovala usled davanja prava različitim društvenim grupama). To ima kao posledicu da zaključak više nema karakteristike „zakona razvoja,“ već je pre u domenu predviđanja trendova (Popper 2009, 132).

Krajnje efektno, Poper zaključuje: „Beda istoricizma je beda imaginacije“ (Ibid., 133). Čini se da imaginacije u idealističkom pristupu ima neprimereno mnogo, dok je u pozitivizmu ima neoprostivo malo. Drugačije, istoricizam ili lebdi u nebesima ciljajući na „um“ ili se valja po blatu „činjenica.“ Umesto toga, Poper smatra da je potrebno pustiti *razum* da vrši svoju ulogu pri proverbi ili odbacivanju naučnih hipoteza (Ibid., 135 ft. 90). Poper se postavlja negde između konvencionalista i logičkih pozitivista, što je pozicija koju drži još od *Logike naučnog otkrića*. Slično konvencionalistima, Poper je hipoteze smatrao više kao „pametne dosetke,“ nego kao plod naučnog posmatranja. S druge strane, hipoteze nisu ni malo vrednosno neutralne već su „lična stvar“ naučnika (Ibid., 138). To će reći da je Poper, svesno ili ne, usvojio Rajhenbahovo razlikovanje „konteksta otkrića“ od „konteksta opravdanja.“ Kao kod Rajhenbaha, na nivou hipoteza nema ničeg racionalnog ni empirijskog, već se radi o čisto subjektivnom „otkriću“ na intuitivnom nivou (Ibid., 141). Objektivnost se postiže na „nivou opravdanja“ i svodi se na to da se otkriće učini intersubjektivnim, odnosno javnim.¹⁰⁰ Drugim rečima, Poper

¹⁰⁰ U *OD*, Poper pojačava taj stav i čini ga daleko eksplicitnijim. Objektivnost naučnog metoda je sinonimna sa „javnim karakterom naučnog metoda“ koji podrazumeva da naučnici, koristeći jezik struke, imaju priliku da slobodno kritikuju po načelu „prijateljsko neprijateljske saradnje“ (1991b, 261-2). Intersubjektivnost je u tom smislu uvek vezana za naučnu zajednicu: kada bi Robinzon Kruso otkrio tajnu večnog života, koristeći se znanjima hemije, biologije i fizike, to i dalje ne bi bila nauka, već

smatra da je objektivnost stvar javnosti teorija (kao proverljivosti među naučnicima) a ne metoda, što je trasa koju su prethodno utabali logički pozitivisti.

Konačno, prema Poperu, klasični pozitivizam ne uvažava racionalnost aktera, svodeći njihovo ponašanje na klasičnu bihejvioralističku psihologiju, kao zavisnosti ponašanja od aferentnih uzroka. Iz toga sledi Poperova kritika moralne manjkavosti pozitivizma: akter koji se ne ponaša na osnovu racionalnih dispozicija, već na osnovu aferentnih uzroka koje dobija iz socijalne sredine, nije moralno odgovoran za svoje postupke. Moralnu manjkavost pozitivizma može ispraviti pristup metodološkog individualizma koji Poper preuzima od Hajeka. Odgovornost, prema Poperu, može se ocenjivati samo ako je ponašanje proizvod svesne i racionalne odluke. U tom smislu, za razliku od prirodnih nauka, u društvenim se može računati na racionalnost u smislu da će se akteri ponašati prema društvenim institucijama na predvidljiv način (2009, 143).

Verujem da Poperov koncept fragmentiranog inženjeringa treba tumačiti u kontekstu „razumevanja smisla.“ Već sam objasnio da je njegovo shvatanje smislenosti vezano za opovrgljivost kao kriterijum demarkacije između naučnih i metafizičkih teorija.¹⁰¹ U centru opovrgljivosti leži mogućnost testiranja (svih) hipoteza teorije, koje se održavaju ili padaju u kontekstu rasta naučnog znanja. U skladu sa takvim pristupom, iako odbacuje historicizam u celini, Poper smatra da postoje određeni segmenti koji su značajni za buduće naučne teorije, posebno za pristup fragmentiranog inženjeringa. Kada je u pitanju idealistički pristup, čini mi se da je Poper spreman da prihvati ulogu i značaj intuicije, ako bi se ona smestila u prednaučno znanje. Poper eksplicitno navodi da istoričar politike može koristiti neke sociološke zakone kao „modele“ koji mu pomažu da svoju terminologiju učini javnom ili intersubjektivnom (2009, 148.). Poperova ideja je jednostavna: prilikom odlučivanja¹⁰², svako od nas se oslanja na neke

vidovnjaštvo. Razlog tome je što Krusoova „nauka“ postaje smisljena samo onda kada ima ko da je proveri (Ibid., 263).

¹⁰¹ Poperov princip nije „samo“ asimetrični pristup u odnosu na princip proverljivosti koji zastupaju logički pozitivisti. Radi se o značajnim razlikama, budući da Poper veruje da metafizički iskazi, bez obzira što nisu naučni, mogu i dalje sadržati važne i informativne rečenice (Gorton 2006, 28). Prema nekim tumačenjima (Novaković 2002), to povlači sa sobom važne razlike između Popera i logičkih pozitivista, budući da ovi drugi smatraju da za metafiziku nema mesta u naučnom istraživanju, dok Poper nije toliko rigidan. Ono što ostaje za detaljniju studiju o Poperu jeste u kojoj meri takav stav odgovara njegovim postavkama iz *Logike naučnog otkrića*, a koliko je deo kasnijih radova, koji su nastali u daleko povoljnijoj intelektualnoj klimi za metafiziku.

¹⁰² U *OD*, Poper značajno pojašnjava ulogu „odluke“ u društvenim istraživanjima. Sam „čin“ odlučivanja je činjenica koja doprinosi smislenosti naučnog istraživanja. Takvo objašnjenje društvenih činjenica

određene prirodne ili društvene zakone¹⁰³, i takvo ponašanje ne dodaje ništa opštoj premisi, što bi je učinilo univerzalnim zakonom (Popper 2009, 148). Konačno, intuicija koja istoričaru politike govori da se neka situacija odigrala na osnovu pravila, jeste najveći doprinos istoricizma:

„Ovaj nas primer podseća da ima u istoricizmu *nekoliko* zdravih elemenata; naime, on je reakcija protiv naivnog metoda interpretacije političke istorije, prosto kao povesti o velikim tiranima i velikim generalima. Istoriciisti s pravom osećaju da možda postoji nešto bolje od tog metoda. Osećanje koje ih je dovelo do ideje 'duha' – epohe, nacije, armije – inače, tako po sebi zavodljive“ (Ibid., 151).

Fragmentirani inženjering koristi se „situacionim logikama“ kako bi učinio istraživanje smislenim.¹⁰⁴ Konačno, pristup fragmentiranog inženjeringa podrazumeva oblikovanje i predviđanje tendencija razvoja i ponašanja institucija i pojedinaca, a u skladu s nekom situacionom logikom. Takve teorije Popper naziva „teorijama institucionalnog napretka“ (2009, 156). „Da bi izbegao totalitarnu moć“, primećuje Volin (Wolin), „Popperova naučna politika oslanja se na iskustvo i na eksperimente manjeg obima, kao i na strategiju pravovremenog menjanja institucija i provere rezultata preko njihovog upoređivanja sa prvobitnom koncepcijom“ (2007, 630). To će reći da naučnik svesno bira određeni segment društva koji želi da ispituje, a ne celinu. Razlika između holističkog i fragmentiranog inženjeringa jeste što se ovaj drugi bavi delovima ili, čak, svojstvima društva (npr. planiranje za slobodu, ili razvoj kritičke racionalnosti), a ne celinom. Drugo, uvođenjem principa „svesnog izbora“, Popper se

nalazi se još kod Šlika (Shlick 1939), mada Popper tvrdi da je to načelo preuzeo od konvencionalista (1991a, 100).

¹⁰³ „Kažemo li da je uzrok smrti Đordana Bruna to što je bio spaljen na lomači, nemamo potrebe da navodimo univerzalan zakon, po kome sva živa bića umiru kada su izložena visokoj temperaturi. No taj je zakon bio prećutno dopušten u našem uzročnom objašnjenju“ (Popper 2008, 147-8). Drugim rečima, poštovanje i uočavanje prirodnih zakona javlja se kao dispozicija u ponašanju, koja je kao takva nesvodljiva na neku suštinu ili supstrat, poput uma. Pre se radi o naučenom ponašanju koje nema veze sa naučnim otkrićem.

¹⁰⁴ Ovde se ne radi o kriterijumu demarkacije, već o značenju iskaza koje koristi. Verujem da „logika situacije“ služi Popperu kako bi se udaljio od Milove teorije. O samoj Milovoj koncepciji ću nešto detaljnije reći kada budem analizirao Veldonov pristup. Smatram da je za sada dovoljno reći da je Milova teorija značenja vezana za denotaciju vlastitih imena – smisao „nacije“ je iscrpljen u nenoj denotaciji. Popper, koji stvara u Fregeovoj tradiciji, koristi teoriju po kojoj smisao vlastitog imena leži u konotaciji (odnosno u rečenici u kojoj se našlo) – „nacija“ se mora vezati za neki kontekst da bi bila smislen termin. Čini mi se „logika situacije“ dopunjuje Popperov koncept fragmentiranog inženjeringa tako što daje konotaciju njegovom atomističkom pristupu, a bez esencijalnih pretenzija, koje se mogu naći među idealistima.

obavezuje na subjektivizam u svom pristupu. „Situaciona logika,“ kao model koji pomaže pri donošenju odluka, odvaja Popera od klasičnog i logičkog pozitivizma. Poperov subjektivizam se zasniva na onom koji usvajaju metodološki individualisti u ekonomiji (Popper 2009, 144), a ne na subjektivizam u psihološkom i moralnom smislu koji je prisutan kod pozitivista. Radi se o tome da društveni naučnici intuitivno prihvataju (ili treba da prihvate) „logičku konstrukciju“ prema kojoj se svaki akter ponaša savršeno racionalno (Ibid.). Efekti takve prednaučne selekcije su slični onima u ekonomiji, odnosno, korisno je pretpostaviti savršenu racionalnost budući da ona omogućuje predvidljivost „situacionih logika.“ Dakle, (ekonomska) racionalnost je Poperov predlog za popunjavanje mesta koje je do tada zauzimala psihologija (Gorton 2006, 11). Drugo, „situaciona logika“ je ono što odvaja društvene od prirodnih nauka, budući da ove prve mogu, barem u nekim slučajevima, računati na racionalnost (Popper 2009, 143). To će reći da, za razliku od logičkih pozitivista koji se zalažu za jedinstvo nauke u jakom smislu, kod Popera je takav predlog oslabljen, iako značajno prisutan kroz tezu da nema fundamentalne razlike među naukama (Gorton 2006, 5).

Nakon objavljivanja *OD* i *BI*, naučna javnost je ostala podeljena. Mnogi su videli iskorak u društvenim istraživanjima, ali nisu izostajale ni kritike. U članku „Social engineering“ iz 1947. godine, Ris (R. Rhees) dovodi u pitanje princip racionalnosti kao osnov predvidljivosti ponašanja. Čini se da nevaljanost Poperove teorije sledi iz toga što, ako bi predviđanje ponašanja moglo da se izvede iz koncepta racionalnosti, to bi u najboljem slučaju bila tautologija (Rhees 1947, 331). Verujem da bi Poperov odgovor na ovo mogao da bude da je racionalnost kao takva deo prednaučnog znanja, u kome nije greška koristiti tautologije kao logičke zakone istine.¹⁰⁵ Međutim, takav odgovor osujećuje Risova primedba (koja je začuđujuće postmodernistička) da je neprimereno praviti analogiju racionalnosti u nauci i politici: dok je u prvoj proces odlučivanja od sekundarnog značaja u odnosu na otkriće, dotle je u sociopolitičkoj sferi odluka ono što određuje „formu života“ (Ibid., 323 i 329). Drugi prigovor dolazi iz ugla Milove pozicije (Maridos 1948, 349), a u odbranu holističkog

¹⁰⁵ Ako se pogleda kako Popper vezuje „logike situacija“ s racionalnošću, zaista se stiče utisak da se radi o tautologiji. Jer, racionalnost aktera dovodi do „logike situacija“, dok one pokazuju da su akteri racionalni. Međutim, čak i da je tako, radi se referencijalnoj tautologiji, kao onom iskazu koji reflektivno ukazuje na neko svoje značenje. Takve tautologije su najčešće informativne, i ne predstavljaju grešku u formalnom smislu.

inženjeringa. Marido navodi protivprimer Poperu, pozivajući se na socijalni eksperiment Roberta Ovena. Taj eksperiment je imao skoro sve karakteristike fragmentiranog inženjeringa, pa je propao (Ibid., 342). Konačno, Milova tradicija bi zamerila Poperu da ne uzima dovoljno u obzir promene društvene svesti: npr. ukidanje ropstava šezdesetih godina 19. veka u SAD, nije značila samo izradu dekreta o aboliciji, već i inkluziju afroameričkog stanovništva u građanske strukture, i povratno, građanski trening koji bi omogućio da se bivši robovi smatraju za jednake i slobodne (Maridos 1947, 342).

Smatram ove dve primedbe dostojnim izazovom za Popera. Ipak, one ne pogađaju metu koju tražim, pa je na ovom mestu potrebno da nastavim s Popеровим pokušajem da prevlada moralnu manjkavost pozitivizma. Čini se da je Poperova ideja da uvede princip odgovornosti u naučno istraživanje politike. Radi se o poznatom „kritičkom racionalizmu“ koji je Poper zastupao u *OD* (Miller 2007). Takav pristup, po ugledu na naučnu zajednicu, predstavlja mogućnost slobodne kritike u javnoj sferi (Popper 1993b, 272). Pored toga što Poper eksplicitno iznosi da se radi o interpersonalnoj, a ne kolektivističkoj teoriji društvenog razuma (Ibid.), verujem da se mogu uočiti najmanje dve osobine takvog društva. Prvo, radi se o društvu koje uzima javnu racionalnost kao kriterijum za donošenje odluka. Racionalnost je sama po sebi dovoljan kriterijum, pa je suvišno tražiti (normativno) opravdanje za određene politike (Miller 2007). Drugo, odluke se donose posle deliberacije kritički orijentisanih učesnika s dobrim namerama. Čini mi se da takav pristup prevladava Ejerov argument da u sferi društva i međuljudskih odnosa ne može biti racionalne odluke, jer kriterijum deliberacije stvara kontekst u kome ishod kritičke rasprave postaje socijalna činjenica.¹⁰⁶ Svakako, Popper se ne bi složio da takva „činjenica“ može biti istinita ili lažna u epistemološkom smislu, ali može služiti kao pravilo po kojem se utvrđuje moralna odgovornost. Takvo pravilo postaje institucija (ili deo nje), ali se princip testiranja kao deo rasta naučnog znanja i dalje primenjuje. I obratno, rast naučnog znanja može postojati samo dotle dok institucija dozvoljava da se slobodno kritikuje

¹⁰⁶ Štaviše, Popper eksplicitno odbacuje emotivizam kao iracionalni pristup etici (1991b., 280), sa antiegalitarizmom kao političkom implikacijom (Ibid., 282). Verujem da se Popper na ovom mestu svrstava u borbene redove koje sam vezao za Rajlov tekst na kraju III poglavlja. Popper, slično Rajlu, smatra da pri donošenju odluka, ono što ih čini moralnim jeste da li su doneti na osnovu savesti (Ibid., 280). Sličnost nauke i etike leži manje u metodama, a više u racionalističkom pristupu, što je tvrdnja koju bi Ejer verovatno odbacio.

(Popper 1993b, 280). Verujem da takva vrsta predvidljivosti ponašanja aktera leži u osnovi fragmentiranog inženjeringa.

Odabir da poštujemo ovo ili ono pravilo je moralna odluka budući da se radi o javnom činu koji se tiče drugih ljudi (Ibid., 278). Odluka, iako je deo subjektivnog čina, ne implicira valjanost svakog pravila (Popper 1991a, 96). Pre svega, smatram da se Popper u osnovi slaže sa Šlikom, budući da tvrdi da su besmislene sve odluke koje prkose zakonima života (Popper 1993b, 98). Šlikov kriterijum moralnog smisla je negativan. Iz njega se ne može pročitati šta je sve smisljeno, ali se može uvek reći šta nije. Čini mi se da Popper ide dalje od toga, i stavlja moralnu odluku na pijedastal onog čina koji može menjati nepovoljne činjenice života. Treba naglasiti da je pozitivna dimenzija morala ona koja i dalje ostavlja Popera u dualističkom svetu, u kome su prirodni zakoni oštro odvojeni od moralnih zakona kao konvencija (Čavoški 1975). Popper smatra da je fundamentalno pogrešno da se za dualizam i subjektivizam vezuje hirovitost moralnog odlučivanja, što je deo starog nesporazuma o konvencionalizmu: matematika je konvencionalna, ali nikako proizvoljna (1991a, 101).¹⁰⁷ Za Kostu Čavoškog, konvencionalizam je, kroz takve društvene institucije kao što je pravna država, ono što omogućuje da nepovoljni zakoni života budu korigovani:

„Činjenica je, recimo, da ljudi imaju rasne predrasude; ali možemo doneti odluku da putem odgovarajućeg zakonodavstva umanjimo praktične posledice ovih predrasuda, koje se ogledaju u rasnoj diskriminaciji. Pri tom se ova naša odluka odnosi na ovu činjenicu da postoje rasne predrasude, ali se ne izvodi iz nje, pošto se isto tako može doneti i suprotna odluka. (...) Tako se, po Popperovim rečima, sve moralne odluke tiču određenih činjenica društvenog života, ali se logički ne izvode iz njih iz prostog razloga što svaka takva činjenica pruža mogućnost izbora između nekoliko različitih praktičkih stanovišta“ (Čavoški 1975, 76-7).

¹⁰⁷ Slično je i sa pravljjenjem definicija u etici i političkoj filozofiji. U jednom tekstu iz 1932. godine, Fild je uočio da postoji zablude da konvencionalno shvatanje definicije podrazumeva da se za neki pojam može vezati bilo koji (gramatički smislen) skup reči (Field 1931/2, 82). Takva zablude ima svoje korene u aristotelijanskoj teoriji definicije, po kojoj mora da važi striktna sinonimnost između definiensa i definienduma. Naprotiv, Fild smatra da se u etici mogu arbitrarno uvoditi definicije pojmova, ali da je takav postupak uvek ograničen činjenicama, kontekstom i običnim jezikom (Field 1931/2, 82). Slično tvrdi i Kvajn (2007 [1935], 105), koji smatra da se arbitrarnost u odabiru termina graniči sa tradicionalnom upotrebom reči koju definišemo.

Drugim rečima, činjenice iz života pružaju široke mogućnosti za tumačenje (videti Šlikov argument poligamije u III poglavlju), ali je njihov izbor stvar konvencije: politika se odvija u moralnom, a ne prirodnom prostoru. Verujem da u tom pravcu treba čitati Popperov protegorijanski zaključak da je čovek uvek prvi moralni zakonodavac (1991a, 101).¹⁰⁸

Uplitanje morala u procese političkog odlučivanja je ekvivalentno zalaganju da donosioci uloga moraju biti *savesni*, odnosno *racionalni*. To će reći da donosioci odluka moraju poštovati različite društvene i političke ciljeve onih u čije ime donose odluku, kao što i naučnici moraju uvažavati stavove drugih istraživača kada donose odluku da svoju teoriju učine javno dostupnom. To, pomalo neanalitičko, mešanje etike, nauke i politike, generiše izvestan paradoks u Popperovoj koncepciji. Iako u osnovi njegovog rada leži potreba da odseče glavu monističkim i utopijskim društvenim projektima, alternativa za koju se zalaže, čini se podjednako utopističkom. Prema Vujačiću (2002, 331), kroz idealizaciju nauke i naučne rasprave, Popper pripisuje previše racionalnosti i poštenja donosiocima političkih odluka. Stiče se utisak da Popper zamenjuje toliko omraženog Platonovog kralja-filozofa, savremenim *kraljem-naučnikom*. Takav paradoks počiva na pogrešno izvedenoj analogiji između političke i naučne rasprave:

„Ali ovaj paralelizam nauke i politike je potpuno pogrešan, jer slobodna rasprava i kritika u društvenim poslovima nemaju istu funkciju kao u nauci, pa ni učenje na greškama, eksperimentisanje i testiranje rešenja nije isto. Socijalni problemi se uveliko razlikuju od naučnih problema, jednako kao što se i političke rasprave razlikuju od naučnih, jer se naučnici slažu o karakteru argumenta, a politička rešenja se kritikuju na različitim osnovama, na različite načine i procenjuju različitim standardima“ (Ibid.).

Bez obzira što, u političkom smislu, Popperova koncepcija završava u svojevsnom utopizmu, njegova kritika „borbe metoda“ i socijalne filozofije, važna je za razumevanje besmislenosti monističkih i istoricističkih filozofskih doktrina. Međutim, za razliku od logičkih pozitivista, koji ove periode ljudske misli ostavljaju van domena

¹⁰⁸ Takav relativistički pristup se mora posmatrati s oprezom, jer bi bilo pogrešno zaključiti da je „čovek“ jedinica analize od koje Popper polazi. Naprotiv, jedinica analize je ponašanje u okviru nekakvih socijalnih institucija (Gorton 2006, 19). Drugim rečima, moralne odluke su smislene samo ako su donete u kontekstu pravila institucije, inače nisu javne, moralne a nisu ni odluke. U tom smislu, Popperov metodološki individualizam podrazumeva „situacionu logiku“ kao intuitivno razumevanje institucionalnih pravila.

naučnog znanja, Popper je pokušao da rekonstruiše „zdrave elemente“ tih teorija. Osnovni cilj ovog filozofa nauke bio je da spasi istoriju od zloupotrebe istoricizma, a ne da je odbaci. Iako se takve naznake mogu naći u *BI*, u *OD* Popper doslovno kaže da je istorija metod društvenih nauka (1991a, 113). Uloga istorije je u pružanju modela za „situacionu logiku“, kao pristupa koji najviše odgovara fragmentiranom inženjeringu. Doprinos istorije je metodološki i filozofski, a ne zakonomerni i naučni. Drugim rečima, Popper nije spreman da u potpunosti odustane od Milovog pozitivizma i socijalnog liberalizma.¹⁰⁹ Kako bi svoju poentu učinio eksplicitnom, poređaću one elemente za koje mislim da čine osnov Popperove vizije društvene nauke:

1. Fragmentirani inženjering;
2. Istorija kao osnov prednaučne misli;
3. Svođenje na ekonomiju (metodološki individualizam);
4. Subjektivizam kao posledica metodološkog individualizma;
5. Kritički dualizam;
6. Kritički racionalizam;
7. Relativnost kao „posledica rasta naučnog znanja;“
8. Naučna zajednica kao model savršeno racionalnog društva.

Tačka 1. predstavlja meta princip, u smislu govora o procesu istraživanja. Tačke 1-5 su prednaučne ili intuitivne koncepcije ponašanja, dok su tačke 6. i 7. imanentne naučnom istraživanju (uvek se može očekivati polemička rasprava koja nastaje na činjenici da svaki naučnik poštuje neke sebi svojstvene vrednosti). Drugačije, prvi deo (1-5) čini „kontekst otkrića“ a drugi „kontekst opravdanja“ (6-7). Tačka 8. postavlja se kao cilj tačke 1., pa zajedno sačinjavaju obod naučnog istraživanja društva. Međutim, poređane ovako, bez detaljnog objašnjenja, nameće se da Popperova teorija izgleda kao modifikovani pozitivizam. Takav zaključak je neopravdan, ali većina istoričara ideja i društvenih teoretičara je sredinom 20. veka smatrala Popera za (logičkog) pozitivistu.¹¹⁰

¹⁰⁹ Kako ističe Volin, Popper nije branio laissez-faire doktrinu po svaku cenu, već se zalagao da se država meša u izvesne sfere društva, kako bi udovoljila moralnim, nasuprot ekonomskim interesima (2007, 629). Posebnu ulogu u tome igra demokratija kao način da država štiti i promovise, a ne da kontroliše slobodno tržište (Ibid.). Milova ekonomska vizija socijalnog liberalizma je ona prema kojoj država treba da se meša, ali ne i da uspostavi monopol na tržištu (Valentini 1982, 254). Makar u tom pogledu, Mil i Popper su na istoj strani.

¹¹⁰ Bez obzira na logičku (ne)valjanost zaključka, iz moje interpretacije Popera se moglo videti da takvo tumačenje ne bi bilo adekvatno. U prilog tome je i interpretacija Milana Brdara (2008), koji smatra da

Tome posebno doprinosi tačka 8. kao cilj socijalnog inženjeringa, koja *prima facie* deluje kao Bekonova „nova Atlantida.“ Konačno, istorijska je činjenica, na koju sam Poper ukazuje u svojoj intelektualnoj autobiografiji (1993, 110), da do prevoda *Logike naučnog otkrića* na engleski jezik (1959. godine), većina akademske publike ga je smatrala za pozitivistu. Stoga, iz perspektive vremena u kojoj su *BI* i *OD* pisane, stiče se utisak da one pre oživljavaju „borbu oko metoda“, uz svrstavanje na stranu pozitivizma, nego što stavljaju tačku na nju. Uz diskurs o relativizmu koji je dolazio iz pravca pravnog pozitivizma, verujem da se Poperove knjige mogu uzeti kao deo objašnjenja, zašto je Leo Štraus svega par godina nakon objavljivanja ovih dela, izrazio bojazan da je politička filozofija na samrti.

Smrt političke filozofije kao smrt tradicije

Teza o smrti političke filozofije prvi put je izneta pred publikom u Jerusalimu, 1947. godine na predavanju Lea Štrausa na temu „What is Political Philosophy?“, Radi se o slavnom i često citiranom pasusu, koji je zasenio Štrausov pokušaj da odbrani shvatanje političke filozofije kao istorizma i normativne nauke u klasičnom smislu:

„Politička filozofija, kakvu smo pokušali da opišemo, od davnina je stvarana je bez ikakvih prekida sve do skora. Danas, ukoliko politička filozofija nije zauvek nestala, onda je u stanju propadanja ili možda truljenja. Ne radi se samo o tome što postoji radikalno razilaženje o njenom predmetu, metodama i funkcijama; upitno je da li je ona moguća u bilo kom obliku. Jedino oko čega se akademski glasnogovornici političkih nauka slažu je korisnost proučavanja istorije političke filozofije. (...) Trenutno stanje se može opisati na sledeći način. U početku, politička filozofija i politička nauka su bile identične, predstavljajući sveobuhvatno proučavanje ljudskih delatnosti. Danas, nalazimo ih secirane, od kojih se svaka ponaša kao da je deo crva“ (Straus 1959 [1947], 17).

Poper u *BI* značajno odudara od klasičnih pozitivista, a posebno Mila. Brdar čak ide korak dalje od ovoga i iznosi smelu tezu da se Poperova stanovišta podudaraju sa klasičnim istorizmom, odnosno sa njihovom kritikom pozitivizma (Ibid., 156). Takvo stanovište nije neopravdano, ako se uzmu u obzir Poperovo zalaganje za individualizam, ključna uloga aktera u oblikovanju istorijskih procesa, racionalnost itd. Slabost takvog tumačenja leži u tome što sam Poper, pri analizi tzv. pronaturalističkih učenja, ne daje precizne opise na koje teorije (ili filozofske sisteme) se njegova kritika odnosi, osim što tu i tamo spominje Platona i Marksa. Samim tim, nije najjasnije da li je tom kritikom obuhvaćen i istorizam, pa smatram da je Brdarova interpretacija više pretpostavka vredna pažnje, nego proverljiva hipoteza.

Štrausova poenta je da je politička filozofija, kako je bila konstituisana od Sokrata i Platona do kraja 19. veka, razorena napadom pozitivizma.¹¹¹ Pozitivizam je udario na dva temelja političke filozofije. S jedne strane, doveden je u pitanje njen status u svetlu rastućih empirijskih istraživanja u političkoj nauci, a s druge, napadnuti su njeni normativni temelji kroz vrednosni relativizam. Treba naglasiti da Štraus pod pozitivizmom podrazumeva tradiciju koja se proteže od Konta do Vebera (Straus 1959 [1947], 17). Drugim rečima, Štrausov tekst ima smisla čitati u kontekstu „borbe oko metoda,“ kao razmišljanja u okviru paradigme s kraja 19. i početka 20. veka.

Na osnovu Štrausovih tvrdnji, verujem da mogu ponuditi neku vrstu faza „raspada“ političke filozofije. Osnovna pretpostavka je da u tradiciji političke filozofije nema diferencijacije političke nauke kao posebne discipline. Sa tendencijama ka odvajanju tih pristupa, počinje i slabljenje klasičnog pristupa politici, odnosno onom koje politiku vezuje za javno delanje.¹¹² Radi se o širem procesu u kome je nauka (koja je, prema Štrausu, sinonim za pozitivizam) pokazala težnju za odvajanjem od filozofije. Budući da u tradiciji nema svoj pandan, politička nauka je morala svoja istraživanja da prevodi na jezike drugih društvenih nauka, poput psihologije i sociologije, a neretko i prirodnih, poput biologije. Konačno, uslovljena nedostatkom autohtonog predmeta istraživanja, politička nauka je preuzela celokupan predmet proučavanja političke filozofije i redukovala ga na psihologizam, biologizam i sl. Oduzimanjem suštine političkoj filozofiji, jedino što bi joj ostalo jeste da se bavi sopstvenom istorijom, bez mogućnosti da doprinese rastu ljudskog znanja.

Štrausov cilj nije bio da konstatuje propadanje političke filozofije. U odnosu na ostatak teksta, taj deo izgleda kao opaska, a ne kao ozbiljna refleksija. Ipak, tvrdnja je zasenila cilj teksta, odnosno apologiju socijalne filozofije i istorizma kao pristupa. Njihova veza nije nužna. To pre važi za Strausove sledbenike, npr. Fegelin (Voegelin 1952, 1) i Volina (2007, 27). Čini se da je Štrausova ambicija skromnija, kao ponovno povezivanje političke filozofije sa njenom tradicijom, bez novotarija koje je donela

¹¹¹ Deo teksta iz kojeg je naveden citat Štraus je naslovio sa „The Problem of Political Philosophy.“ Određeni član „the“ sugeriše da se radi o jedinstvenom problemu, nepoznatom u tradiciji političke filozofije.

¹¹² Čini se da taj proces započinje u drugoj polovini 19. veka, sa rastom interesovanja za političku nauku. U Sjedinjenim Državama, npr. krajem 19. veka bilo je svega 100 profesionalnih politikologa, dok je sredinom 20. veka taj broj narastao na 4000 (White 1950, 14).

socijalna filozofija. To će reći da politička filozofija treba da se vrati „velikim humanističkim ciljevima, slobodi i vladavini ili carstvu – ciljevima koji su sposobni da uzdignu svakog čoveka iznad njegovog prostog sopstva“ (Straus 1959 [1947], 10). Verujem da bi se Štraus složio s određenjem političke filozofije kao *znanja* o delanju, koje je usmereno ka najvišem dobru. Takvo određenje sadrži najmanje tri elementa. Pre svega, politička filozofija je znanje – „svako političko delanje poseduje u sebi usmerenost ka znanju dobrog“ (Straus 1959 [1947], 10). Takva tvrdnja je direktno suprotstavljanje pozitivističkom stavu o besmislenosti ove discipline. Najverovatnije, Štraus je smatrao da razmišljanja o politici mogu biti istinita ili lažna, dok samo ona istinita predstavljaju znanje.¹¹³ To se može videti iz Štrausove tvrdnje da samo državnici, kao filozofi-kraljevi, poseduju izvesnu političku mudrost koja ima atribut istinitosti (Ibid., 14). Nasuprot tome je mišljenje građana, odnosno *doxa* (Ibid., 15). Važno je primetiti da u javnim odlukama mogu učestvovati svi sa makar nekakvim „znanjima“ o politici, s tom razlikom da samo državnici imaju pravo (istinito) znanje u svojim rukama.¹¹⁴

Drugo, čini se jasnim da iz činjenice, da svi ljudi poseduju makar neke političke kompetencije, može se izvesti opravdanje za široku uključenost građana u javni (politički) prostor.¹¹⁵ U tom smislu treba tumačiti Štrausovo određenje političke filozofije kao *znanja* o delanju. Štraus zastupa verziju aristotelijanske teze o praktičkoj dimenziji politike, po kojoj je političko delanje javna, građanska aktivnost. Iz samog teksta, pak, ostaje nejasno o kakvoj vrsti delanja se radi. Da li je reč o antičkoj participaciji, koja obuhvata raznolikost građanskih dužnosti, od učešća na agorskim raspravama do mobilizacije za rat, ili se radi o modernoj participaciji kao članstvu u građanskim udruženjima i izlasku na izbore u određenim ciklusima? Volin, politički filozof štrausijanske proviniencije, smatra da je delanje primitivan, odnosno nedefinljiv

¹¹³ Štrausovi sledbenici će značajno ublažiti i artikulirati takav stav. U svom udžbeniku o političkoj filozofiji, Sheldon Volin je zagovarao ideju da rečenice političke filozofije nisu iskazi u formalnom smislu, pa im se ne može pripisati istinitost ili lažnost, kao što je to moguće pripisati empirijskim disciplinama (2007 [1961], 37).

¹¹⁴ Sličnu poziciju drži i Poper. U tekstu „Kako vidim filozofiju“, Poper je izneo da sve ljude smatra filozofima, odnosno da su svi obdareni filozofskim načinom razmišljanja. Time se Poper usprotivio Vajsmanovoj ideji da su samo neki ljudi filozofi, u smislu profesionalne struke. Ono što odvaja Popera od Štrausa jeste njegovo negiranje da monopol nad političkom istinom leži u rukama političara.

¹¹⁵ Radi se o mnogo jačoj tezi od Poperove. Iako se i Poper slaže da je činjenica da svi ljudi imaju nekakva filozofska, pa i politička znanja (Popper 1972), odluka da se učestvuje u političkom životu je stvar izbora. Kod Štrausa, priroda logičke veze implicira da se ne radi o izboru, već o dužnosti („ought to“) svakog građanina da učestvuje u javnoj raspravi.

pojam (2007 [1961], 25), i da je sinoniman sa pojmom „javnog“ (Ibid., 33). S druge strane, Štrausova ideja se može čitati kao pokušaj distanciranja predmeta političke filozofije od bihevioralističkog pristupa koji za jedinicu analize uzima ponašanje, a ne delanje. Ponašanje, kao takvo, može značiti i ne-delanje, odnosno jednu vrstu političke pasivnosti i političkog neznanja. Takvo ponašanje, prema dobro poznatoj Aristotelovoj doskočici, je privilegija bogova ili životinja.

Konačno, nije bilo kakvo delanje političko, već samo ono koje stremi najvišem dobru. Štrausov rigidni monizam ima cilj da onemogući bilo kakav vrednosni relativizam kada je u pitanju pojam dobrog. Čini mi se da su za Štrausa, pojmovi „dobro“ i „država“ koekstenzivni, budući da za državu navodi da je objekat referencije državnika i građanina. To će reći da nezavisno od vremena i društva u kojoj se politička filozofija koristi, ona uvek služi da odgovori na pitanje koje bi moglo glasiti: „Kakvo delanje dovodi do najvišeg dobra za političku zajednicu?“ Pojam „najvišeg dobra“, koje povlači sa sobom da delanje pojedinaca, bilo državnika ili građanina, uvek je vezano za modifikacije „najvišeg dobra“, tj. političke zajednice kao celine. Otuda, verujem da je za Štrausa „znanje o delanju“ istinito samo onda, kada je zasnovano na razumevanju promena *celine* zajednice usled delanja istorijskih neminovnosti, i obratno, kako zajednica oblikuje i usmerava delanje pojedinaca u istorijskim epohama. Razumevanje promena *celine* ili promena koje dovode do *opšteg dobra*, za Štrausa, jeste *znanje o politici*, odnosno, politička filozofija.

Za razliku od takvog određenja političke filozofije, Štraus (Strauss 1971, 519) navodi da se politička nauka bavi razumevanjem „sub-političkih“ delova celine. U određenju političke nauke, leži i najjača Štrausova kritika pozitivizma i naučne metode. Rastavljanje na delove, vodi u *infinitivni regres*:

„Svođenje onoga što je političko na ono što je sub-političko znači zapravo svođenje primarno danih cjelina na elemente koji su razmjerno jednostavni, odnosno dovoljno jednostavni da se mogu neposredno ispitivati i uz to još pogodni za daljnja raščlanjavanja u sve jednostavnije elemente – *in infinitum*. Time se prešutno kaže da prave cjeline ne mogu postojati, a iz toga pak slijedi da nema ni općeg dobra“ (Ibid., 532).

Štrausova kritika gađa pozitivizam oruđem logičkog pozitivizma, kroz traženje logičkih grešaka. Međutim, ostaje nejasno kakvi bi to bili jednostavni delovi koji se mogu „neposredno ispitivati“, a da se mogu „daljnje raščlanjivati“? Iz rasprava koje su logički pozitivisti vodili oko konstitutivnih delova objašnjenja, primetno je da ono što je neposredno dato, takođe je i primitivno, odnosno nerastavljivo. Time se uspešno blokira Štrausova zamerka na račun regresa. Međutim, deo kritike o nemogućnosti govora o opštem dobru i dalje nije otklonjen. Ipak, smatram da nešto jeste učinjeno: ćutnja o opštem dobru, više pogađa neke tradicionalne koncepcije političke filozofije poput liberalizma i utilitarizma, nego sam pozitivizam.

Štraus je gajio podjednake nesimpatije prema tradiciji socijalnog liberalizma i utilitarističke misli. Prema Štrausu, ove koncepcije su doživele slom (Straus 1961). Umesto pojedinca i njegovog zadovoljstva kao centralne figure političke filozofije, potrebno je vratiti se „najvišem dobru.“ Koncept, „najvišeg dobra“ se posmatra kao supstrat države, do kojeg politička filozofija dolazi, i koja garantuje relativnu stabilnost političke zajednice.¹¹⁶ Politički filozof treba da teži razumevanju „supstrata“ države, i da na osnovu toga odgovori na pitanje o najboljem poretku, a ne da državu posmatra kao deo ili cilj toka istorijske neminovnosti. Takva viđenja, kako zapaža Sabin, protivreče socijalnim liberalima poput Mila i Bosanke, koji kao da zanemaruju temelje društvenog poretka, pokušavajući da uoče zakonitosti na osnovu kontingencija institucionalne „superstrukture“ - kapitalizma i elite vlasti (Sabine 1948, 8). Konačno, jasno je da je ta „supstantivna“ politička filozofija u direktnoj suprotnosti sa onom koju je izneo Popper. Budući da je Štraus svoje viđenje izneo nakon objavljivanja Popperovih knjiga, pravilnije bi bilo da je to odgovor iz ugla klasične političke filozofije (pa i socijalne filozofije) na upućene kritike. Akutno je što odgovor ne donosi ništa novo, već manje-više ponavlja ono što Popper kritikuje.

Kada je u pitanju krivac za smrt političke filozofije, Štrausov tekst je nedvosmislen. Radi se o usponu političke nauke, po scenariju pozitivizma (Straus 1959 [1947], 18). Pored toga, kao društveni uzrok za opadanje interesovanja za političku filozofiju, Štraus navodi činjenicu o pluralizmu društva (Ibid., 15). Drugim rečima, politička modernizacija, kao usložnjavanje političkih odnosa među društvenim

¹¹⁶ Štraus navodi da nema fundamentalne razlike između političke filozofije i socijalne filozofije: i jedna i druga se bave „najvišim dobrom“, samo iz različitih uglova (politika – društvo) (Straus 1959 [1947], 13).

grupama, direktno je uticala na porast interesovanja za istraživanje politike na nivou statističkih merenja. Istovremeno, usložnjavanje strukture društva dovodi do skućavanja prostora za delanje pojedinca, što rezultira pasivnošću i apatijom, što Sabin smatra za empirijski proverljivo (Sabine 1948, 19). Štrausov napad na pozitivizam treba čitati i kao afirmaciju javnog angažmana i ideje o participaciji građana, prema poznatoj recepturi Benžamina Konstana. Nesporno je da je sličan cilj imao i Poper. Razlika je, dakle, u pristupu: dok Poper smatra da se delanje građana može oblikovati institucionalnim obrascima koje dizajniraju socijalni inženjeri, Štraus smatra da se treba vratiti na staze političke tradicije. Takođe, za razliku od Popera za koga su i istorizam i pozitivizam podjednako historicistički, Štraus je daleko oprezniji u iznošenju takvog suda. Za Štrausa, pozitivizam je samo prethodnica historicizma, pa je ovaj drugi „ozbiljniji neprijatelj političkoj filozofiji.“ (Straus 1959 [1947], 26). Konačno, Štrausovo odbacivanje historicizma može se svesti na kritiku instrumentalizacije istorije iz koga sledi vrednosni relativizam:

„Istoricizam odbacuje pitanje o dobro uređenom društvu, što će reći o *najboljem* društvu, zbog suštinski istorijskog karaktera društva i ljudske misli; nema suštinske nužnosti za pitanjem o dobro uređenom društvu; to pitanje nije rame uz rame s čovekom; dok je mogućnost da bude postavljeno deo misteriozne darežljivosti sudbine“ (Ibid., 26)

Želim da pokažem da je Štrausov tekst dokaz da je politička filozofija kao socijalna filozofija zaista bila u ozbiljnim problemima. Reč je o tome da su Štrausove kritike anahrone i da se tiču verzije pozitivizma koju su već logički pozitivisti odbacili. Drugim rečima, socijalna filozofija koju brani Štraus nije bila u stanju da iskorači iz konteksta „borbe oko metoda“, što joj uskraćuje mogućnost konkretne rasprave o ciljevima koje je sebi zacrtala. Čini se da takvo stanje liči na buncanje bolesnika na samrti, dok mu u oslabljen razum dolaze slike nekadašnjih događaja.

Pozitivisti, prema Štrausovom sudu, nikada se ne bave ciljevima, već samo sredstvima za njihovo ostvarivanje (Straus 1959 [1947], 19). Štraus ide dalje od toga pa tvrdi da pozitivizam stvara konformizam i sitničarstvo, kao neku vrstu dispozicija kod političkih naučnika (Ibid., 20). U pitanju je stara primedba da se pozitivizam više bavi metodama, nego predmetom proučavanja. Međutim, prava opasnost za političku filozofiju dolazi iz tradicije pravnog pozitivizma, a manje iz metodoloških primedbi

koje su klasični pozitivisti imali na njena istraživanja. U *Prirodnom pravu i istoriji*, Štraus eksplicitno izjednačava instrumentalizam istoricizma s pravnim pozitivizmom (1997, 12). Pozitivistički *credo* da nam je dovoljno iskustvo za sud, a ne razlozi, je ono što celokupnu doktrinu čini moralno manjkavom (Straus 1959 [1947], 20). Na drugom mestu, Štraus tu zamisao izražava još efektnije:

„Naša društvena nauka može da nas uputi, mudro ili razborito, na metode kojima možemo da dođemo ma do kog cilja. Ona nam to omogućava, zato što je nesposobna da nam pomogne da napravimo razliku između zakonitih i nezakonitih, pravednih i nepravednih ciljeva. Takva nauka je sredstvo, i ništa više no sredstvo. Stvorena je da bude sluškinja bilo koje sile ili bilo kog interesa“ (1997, 11).

Pozitivizam je, dakle, doktrina u kojoj „sve prolazi“, pa i najneutralniji naučnik vremenom zapada u vrednosni relativizam (Straus 1959 [1947], 26). Pritom, važno je naglasiti da je, prema Štrausovoj školi, takav pristup doživeo svoj vrhunac u delima Maksa Vebera (Ibid., 23; Voegelin 1952, 13). Time Štrausova kritika dobija novu dimenziju; ne samo što je pozitivizam okrivljen za krah klasične političke filozofije, već je tome umnogome doprinela ideja o vrednosnoj neutralnosti njenih sudova.

Teško je osporiti Štrausov zaključak da je Veber jedan od najistaknutijih zastupnika vrednosnog relativizma, a da se tome ne posveti veliki deo disertacije. Međutim, Štrausovo shvatanje vrednosnog relativizma još jednom pokazuje stepen hermetičnosti socijalne filozofije i njenu nemogućnost da se uhvati u koštac sa novim argumentima, koji su dolazili iz pravca pozitivizma. Čini se jasnim da Štrausova škola mišljenja zastupa stav da vrednosni relativizam cilja na političke objekte na nivou zajednice. Međutim, relativisti koji pišu nakon uticaja koji vrše logički pozitivisti u filozofiji i emotivizam u etici, prebacuju pitanje vrednosti na semantički nivo (Parry 1950). Relativistički *credo* u politici je da na nivou zajednice mogu koegzistirati sve one vrednosti za koje semantička analiza utvrdi da nisu u suprotnosti sa životom. U godinama neposredno pre objavljivanja Štrausovog teksta, na simpozijumima političkih teoretičara i pravnika nove generacije, dominirale su upravo rasprave tog tipa, što dodatno potvrđuje tezu o hermetičnosti socijalne filozofije koju brani Štraus. Povod za raspravu bilo je Kelzenovo zalaganje za vrednosni relativizam u okviru pravnog

pozitivizma, za koji verujem da umnogome menja sliku o ulozi vrednosti u naučnom istraživanju.

Da bih ukazao u kojoj meri je vrednosni relativizam razvio svoje argumente u odnosu na Veberov pristup, pozvaću se na Kelzenove tekstove „Apsolutism and Relativism“ iz 1948. godine, i „Science and Politics“ iz 1951. godine. Verujem da su oba nastala kao deo Kelzenove potrebe da razjasni kontroverzne implikacije koje vrednosni relativizam ima u domenu politike, donekle nezavisno od onih koje ima u pravu.¹¹⁷ Za razliku od Štrausa, Kelzen smatra da iskazi politike, iako imaju truistički odnos sa etičkim iskazima, ne mogu se uklopiti u kategorije epistemologije i aksiologije (Kelsen 1948, 906). Drugim rečima, rečenice politike ne uklapaju se u kategorije *znanja* (ne mogu biti istinite ili lažne), a samim tim ni rečenice o najboljem političkom poretku. Čini se da je ključni problem socijalne filozofije taj što postulira identitet činjenica i vrednosti: „Iskaz da je nešto cilj, nije identičan sa iskazom da pojedinac, posebno subjekt koji ima moć suđenja, ili više pojedinaca nešto želi“ (Kelsen 1951, 643). Takva kritika, verujem, odnosi se na koncept socijalne filozofije. Umesto toga, u političkom domenu, status činjenice imaju javno iznesene „želje“ ili „htenja“ (Ibid.). Verujem da se Kelzen zalaže da se rečenice politike izražavaju kroz propozicionalne stavove (apstraktne imenske rečenice), odnosno da politički iskazi imaju formu „tim-i-tim *želim da/hoću da* učinim to-i-to.“ Drugim rečima, jedino što je činjenično jeste govornikova želja/htenje da određenim sredstvom postigne određeni cilj. Kelzenova kritika je, dakle, dvostruka: propozicionalnost stavova ne dozvoljava identitet između sredstava i ciljeva i drugo, relativnost koja proizilazi iz toga je na nivou govora o politici (meta-nivo), a ne na nivou političkih objekata. Konačno, relativizam kao filozofski pravac podrazumeva da „stvarnost postoji samo u okvirima ljudskog znanja, i da kao objekt znanja, stvarnost je relativna u odnosu na saznavajućeg subjekta“ (Kelsen 1948, 906), odnosno da pojmovi i imena u upotrebi ne mogu biti prazni.

U političkom kontekstu, socijalna filozofija je deo tradicije filozofskog apsolutizma kao perfekcionizma, koja povlači sa sobom totalitarni sistem u kome su

¹¹⁷ Štraus je oštro napao Kelzena, ukazujući da u prvom nemačkom izdanju *Allegmeiene Staatslehre* iz 1925. godine stoji pasus u kome piše da, sa pravno-formalne tačke gledišta, nema razlike između demokratskog i despotskog režima, i da su oba legalni pravni poreci (Štraus 1997, 12 ft. 2). U prevodu koji je objavljen u SAD 20 godina kasnije, taj pasus je izostavljen, što je za Štrausa bio znak da je Kelzen bio svestan posledica svog relativističkog pristupa, i da je hteo to da prećuti pred sudom naučne javnosti.

odgovori uvek unapred dati zvaničnom doktrinom (Ibid., 909). Verujem da je Kelzenova ideja da tvrdnju o državi, kao najvišem cilju i dobru, predstavi kao protivrečnu drugom velikom cilju klasične tradicije, slobodi. Kelzen nedvosmisleno tvrdi da se filozofski apsolutizam „može dobro opisati kao epistemološki totalitarizam“ (Ibid.). Budući da je takav monopol nad istinom logički nemoguć, Kelzen se zalaže za umereniju, tj. relativističku formu poštovanja države kao pravnog autoriteta:

„Prema tom viđenju, država je zaista legalni autoritet; ali nije vrhovni autoritet, budući da je podređena autoritetu međunarodnog prava. Međutim, to pravo je stvoreno na suštinsko demokratski način, običajima i ugovorima, tj. saradnjom država koje su mu podređene. Kao pravna zajednica, država koegzistira sa drugim državama unutar međunarodne zajednice uređene međunarodnim pravom, kao što privatna udruženja postoje u okviru države koja ih uređuje nacionalnim zakonodavstvom“ (Ibid., 910).

Reč je o poznatoj Kelzenovoj tezi, o supremaciji pravne države, kao vladavine normi pod kapom „vrhovne norme.“ Takav poredak je značajan za političku filozofiju, jer omogućuje vrednovanje ciljeva kao ispravnih i pravednih, ali uvek relativno prema normi pod kojom se proklamuju (Kelsen 1951, 644). S druge strane, sredstva se ne odnose prema normama, već prema „vrhovnoj vrednosti“ koja je validna u odnosu na „vrhovnu“ pravnu normu (Ibid.) Moguće je, dakle, tehnički rangirati vrednosti. Kelzenova kritika je dalekosežnija od kritike socijalne filozofije, jer očigledno obuhvata i koncept političke nauke kao empirijske discipline. Nemogućnost takve političke nauke sledi iz toga što ni same norme nemaju status činjenica, već značenja koje se konstituiše u odnosu na pravni sistem (Ibid., 649). Stoga, Kelzen zaključuje da politika ne može biti nauka, jer ne barata objektivnim već subjektivnim elementima, i da se svaki pokušaj njihovog ocenjivanja završava u ideologiji (Kelsen 1951, 646). Konačno, izučavanje politike jeste normativna filozofija, ali ne u apsolutnom smislu, nego u kvazikauzalnom, kao onom, koji na logičkom nivou povezuje ponašanje sa pravnim (pozitivnim) posledicama (Ibid., 652).

Kelzenovo stanovište, pored toga što je bilo oštro kritikovano od strane političkih filozofa, naišlo je i na otpor političkih naučnika, usled osporavanja veze između nauke i politike. Pre svega, ukazao bih na to da su još logički pozitivisti (Shlick 1930) odbacili mogućnost hijerahizacije normi u etici (koju Kelzen izjednačava s

politikom) kao greške koja vodi u infinitivni regres. Zatim, relativisti, kao i antirelativisti, slagali su se najmanje oko dve stvari kao inherentne svakom društvu (Brecht 1947): prvo, da postoje osnovne vrednosti društva, i drugo da iste vrednosti imaju različit status u drugačijim društvenim kontekstima (pluralizam). To će reći da, za političke naučnike Kelzenovog vremena, vrednosti jesu socijalne činjenice u smislu u kome ih je Dirken shvatao. Stvar se prelama na pitanju da li postoje sredstva kojima se vrednosti mogu opravdati na naučnom (javnom) nivou (Ibid., 472). Arnold Breht je, nakon jednog simpozijuma sa temom statusa relativizma u naučnim istraživanjima, primetio, na Kelzenovoj liniji, da relativisti smatraju da vrednosti postoje, ali u domenu emocija, i da ih nauka ne može uzimati kao svoj predmet proučavanja.¹¹⁸ Drugačije, nauka može ocenjivati iskaze koje subjekt daje o nekoj vrednosti, kao i posledice njegovog ponašanja, kada tvrdi da se rukovodi prema nekoj vrednosti (Brecht 1947, 473).

Umereni relativisti su, čak, skloni da tvrde da se na osnovu argumenata o zamislivosti mogu izvesti logički (ne striktno naučni) dokazi o vrednostima. Jedno od takvih stanovišta izneo je Vilson (Brecht 1947, 474-5), koji je smatrao da je moguće dokazati prihvatljivost neke vrednosti na osnovu fizičke ili logičke zamislivosti ponašanja nekog objekta, kome se takva vrednost pripisuje.¹¹⁹ Pod neprihvatljivim političkim ponašanjima smatrala bi se ona koja imaju neetičke posledice, odnosno koje ruše „osnovne“ uslove moralnosti, poput poštovanja svetosti života ili slobode (Brecht 1947, 475).¹²⁰ Međutim, čini se, da takav pristup daje bolje rezultate u negativnom nego u pozitivnom smislu, jer garantuje da se sa izvesnošću može tvrditi koji ciljevi nisu vrednosti, ali i dalje ne može da tvrdi koji ciljevi jesu vredni. Relativistu takav

¹¹⁸ U svom kapitalnom delu *Political Theory*, Breht je izneo sud da je takav prezir od strane naučnika prema vrednosnom relativizmu neosnovan. Za Brehta, „znanstveni vrijednosni relativizam predstavlja naličje znanstvene metode“ kao i „njegovu logičnu posledicu“ (Brecht 1971, 494). Drugim rečima, Breht se zalagao da se u naučnim istraživanjima vrednosni relativizam mora uzeti za ozbiljno, kao i da treba iskoristiti prednosti (posebno logičke analize) koje to stanovište nosi sa sobom.

¹¹⁹ Verujem da se tu radi o primeni fizikalističkog načela proverljivosti u domenu etike i politike, kao onome prema kojem je nešto smisljeno (odnosno, opravdano), ako ima zamislive posledice. Takav argument bi bio na liniji Šlikove koncepcije etike kao nauke, sa elementima pragmatizma.

¹²⁰ Ako se dosledno prati načelo proverljivosti, onda neprihvatljivo ponašanje je i ono koje teži ciljevima za koje ne postoje dostižni objekti ili stanja. Kao što sam pokazao u II poglavlju, to pravi probleme, jer isključuje mnoge opšte tvrdnje, poput Kantovih kategoričkih imperativa koji, čak i da nisu dostižni, odnose se na „osnovne“ uslove moralnosti, pa i života. Verujem da analitički pristup političkoj filozofiji rešava ovaj problem, što će biti deo argumenta VI poglavlja.

minimalistički ili negativni pristup moralnom ocenjivanju ne treba da zabrinjava, no smatram da takav ishod nikoga ne bi trebalo da zadovolji.

Drugi način da se politika učini naučnom jeste da se za kriterijum dokaza uzme princip verodostojnosti. Primer takvog pristupa se može naći kod Penoka, koji je tvrdio, da politička teorija treba da učini vrednosne sudove verodostojnim (*plausibility*), u smislu da je nakon razumnog perioda rasprave, racionalno prihvatiti neki sud kao vredan (Brecht 1947, 476). Čini se da Penok pod verodostojnošću moralnog ili političkog argumenta podrazumeva dovođenje rasprave do prihvatljivosti koja je *istinolika*. Takav pristup se može kritikovati kao beskoristan u slučajevima kada nema nekog univerzalnog kriterijuma, ili makar opšteg dokaza, u odnosu na koji bi neka vrednost bila verodostojna (Brecht 1947, 476). Ako bi vrednosni relativista, ipak, tvrdio da je verodostojnost suda postignuta na osnovu nekog opšteg dokaza, to bi ga odvelo pravo u klopku štrausijanskog tipa – npr. ukoliko postoji široki konsenzus da je ropstvo političko stanje kojem težimo, onda je razumno tvrditi da je robovlasništvo verodostojna vrednost. Takav argument naizgled pobija relativizam u političkoj filozofiji. Smatram da se radi o grešci u zaključivanju, što ću pokazati semantičkom analizom. Funkcija argumenta je da pokaže koji su dometi relativizma, kao i da je štrausijanska kritika pucanj u prazno.¹²¹

Pokušaću da rekonstruišem kritiku argumenta o verodostojnosti. Izgleda da kritika cilja na preteranu inkluzivnost vrednovanog pojma, u ovom slučaju konsenzusa. Već na početku je potrebno uvesti pojam *slobode*, koji označava neko *stanje* (npr. odsustvo prepreka u odlučivanju ili bilo koje drugo određenje slobode) za koje postoji da je *ispravan politički cilj*. Pojam „*je ispravan politički cilj*“ sadržan je u terminu *konsenzus*. Dakle, trivijalno je istinito da sloboda pripada klasi stanja stvari oko kojih postoji *konsenzus*. To se može zapisati sledećom notacijom:

1. Za svaki stav da neki subjekt S ima neko svojstvo F važi da je S ispravno;
Gde je S skraćenica za stav o slobodi, a F je svojstvo pripadnosti klasi stanja stvari oko koje postoji konsenzus.

¹²¹ Veliku zahvalnost za pomoć u oblikovanju ovog argumenta dugujem doc. dr Miroslavi Trajkovski sa Filozofskog fakulteta u Beogradu, kao i studentu filozofije Radivoju Stuparu.

Time je dobijeno opšte pravilo. Sada sledi sud koji čini slobodu prihvatljivom vrednošću:

2. Sloboda je deo konsenzusa – F(S)
3. F(S) je ispravni politički cilj – $\exists S(F(S))$

Prethodne tačke su nešto za šta se na prvi pogled čini da je zapis Penokovog argumenta. Kritika je da ukoliko *ne postoji* kriterijum selekcije, onda i ropstvo (kao npr., odsustvo odlučivanja) može biti deo verovanja mnogih u ispravnost takvog stanja stvari. Drugim rečima, budući da su „sloboda“ i „ropstvo“ deo klase konsenzusa, opravdano je smatrati da stvaraju *prozirne kontekste* i da se mogu menjati *salva veritate*. Dakle, pod istim opštim pravilom (1) važi:

4. Ropstvo je deo konsenzusa – F(R)
5. F(R) je ispravni politički cilj – $\exists S(F(R))$

To i dalje ne slabi relativističku poziciju. Međutim, kada se uzme u obzir tradicionalno određenje slobode, relativizam vodi u kontradikciju.¹²² U minimalnoj verziji, slobodu možemo odrediti kao ne-ropstvo, kao što to čini Helvecijus kada kaže da je slobodan čovek onaj koji nije u okovima, tamnici ili strahu (Berlin 1992, 205) pa se sloboda može zapisati i kao:

$$S \leftrightarrow \neg R$$

Budući da prozirni konteksti dozvoljavaju konjuktivnost zaključaka, sledi:

6. Odsustvo prepreka u odlučivanju (sloboda), takvo da je deo konsenzusa, je ispravni politički cilj i odsustvo odlučivanja (ropstvo), takvo da je deo konsenzusa, je ispravni politički cilj.

Na prvi pogled, čini se da vrednosni relativizam zapada u apsurd. Međutim, ako se prati logička analiza, jasno je da 2 i 4 nisu premise istog reda kao što je to premisa 1. Drugim rečima, ne govori se o istom konsenzusu u 1 i onom u 2 i 4. Na početku je

¹²² U moralnim kontekstima, prema Heru (2004, 645), relativizam implicira manji ili veći stepen prisile da čovek prihvati stavove društva ili nekih pojedinaca, čak i kada su takvi stavovi u kontradikciji s njegovim vlastitim.

rečeno da opšta premisa sadrži *pojma*. Mesto pojma u 1 zasićuje *konsenzus*, koji se u logičkom smislu interpretira kao predikat „___ je ispravni politički cilj.“¹²³ Da bi se interpretirale premise 2 i 4, potrebno je dodatno interpretirati termin „konsenzus“, budući da sadašnja interpretacija glasi: „Sloboda je deo ispravnog političkog cilja.“ Takva interpretacija u kontekstu suda ne bi nikoga zadovoljila. Kako je termin „konsenzus“ širi od *pojma* iz 1, onda se može interpretirati i kao deo propozicionalnog stava, odnosno kao „želja mnogih da“.¹²⁴ Dakle, u premisama 2 i 4, sloboda i ropstvo su deo neke želje ili težnje mnogih. Važna posledica toga je da su premise o slobodi (2) i ropstvu (3) partikularne, ali i *kontigentne*, tj. da su to želje mnogih koje važe u različitim društvima. Zaključci 3 i 5 su greška ekvivokacije, odnosno izvođenja pomoću dva različita *značenja* termina (u ovom slučaju, „konsenzusa“). Smatram da je ovom semantičkom analizom uspešno blokiran apsurd (6).

Interpretacija konsenzusa kao „želje mnogih da“ stvara neprozirni kontekst. Drugim rečima, „sloboda“ i „ropstvo“ nisu međusobno prevodivi *salva veritate* (nema „slobodnog roba“). U nekim društvima, ropstvo zaista jeste (bilo) deo želje mnogih, ali kontigentnost te premise obezbeđuje da se ono ne može generalizovati kao *vredan politički cilj*. Naprotiv, politička filozofija koristi takve rečenice koje ne stvaraju prozirne kontekste, odnosno koje su zatvorene za menjanje značenja među njenim osnovnim pojmovima (sloboda, jednakost, ropstvo, autoritet, i sl.). To i dalje ne isključuje mogućnost da se u klasi stvari koje pripadaju konsenzusu nađe ropstvo, ali ni tvrdokorni relativista neće reći da se radi o *nužno ispravnom političkom cilju*. Primer pokazuje da, pomoću empirijski utvrdivog konsenzusa („želje mnogih da“), je moguće davati verodostojne argumente u prilog slobodi naspram ropstva, mada je moguće i obrnuto, kao što je to bio slučaj sve do sredine 19. veka.

Političko odlučivanje u relativističkoj interpretaciji ne bazira se na apsolutnoj sigurnosti moralne ispravnosti odluke, već na zamislivosti na osnovu verodostojnosti argumenata.¹²⁵ Isključeno je da u isto vreme jedno društvo bude slobodno i da podržava robovlasništvo, odnosno da postoji konsenzus oko obe vrednosti. Moguće je da u

¹²³ Na metanivou pojam ne mora da ima značenje, dovoljan je samo smisao, što predložena formulacija zadovoljava.

¹²⁴ Podsećam da bi za Kelzena politička činjenica bila izražena takvim voljnim stavom.

¹²⁵ Ovo se može formulisati i drugačije. Za moralnog relativistu, politička odluka je verodostojna, ukoliko je zamislivo da bi je, kao takvu, doneo (odnosno, prihvatio) neki nepristrasni apstraktni pojedinac.

jednom društvu važi sloboda kao vrednost a da je nekada važno ropstvo (kao što je to slučaj sa Sjedinjenim Državama), ali nikako istovremeno. Takođe, moguće je da van konsenzusa ostane grupa ljudi, bilo da su građani ili meteci, koji ne dele iste vrednosti sa većinom, koja je došla do konsenzusa. Koja će vrednost postati politički cilj zavisi od želje onih koji donose odluku o tom pitanju. Arnold Brecht je na jednom mestu pregnantno izrazio tu posledicu:

„Ova metoda ne omogućuje nam da s *apsolutnom sigurnošću* kažemo da li je cilj prema kome težimo mi ili netko drugi dobar ili loš, ispravan ili neispravan, pravedan ili nepravedan; ona nam isto tako ne može pokazati koji je od nekoliko suprotnih ciljeva vredniji od drugih. Ona nam jedino omogućuje da na pitanja odgovorimo relativno, u odnosu na neki cilj koji se isto tako upravo ostvaruje, odnosno koji bi se po nekakvoj učenjačkoj 'radnoj hipotezi' trebalo ostvariti, ili pak u odnosu na ideje koje su prihvaćene ili bi mogle biti prihvaćene“ (Brecht 1971, 501).

Kao što se teorije odbacuju usled rasta naučnog znanja, tako se i odbacivanje neke vrednosti vrši na osnovu razvoja političkih uverenja.

Verujem, da moj argument pokazuje da široka inkluzivnost kod argumenta o verodostojnosti, ne pravi problem na nivou političkog odlučivanja i da ne blokira osudu moralno manjkavih odluka (u suprotnom, abolicija ropstva u Sjedinjenim Državama bi bila neobjašnjiv preokret, ravan Linkolnovoj hirovitosti). Drugim rečima, nema metodoloških sredstava koja bi konkluzivno dovela do odbacivanja ili prihvatanja neke vrednosti, već je to uvek stvar moralne savesti i za nju vezanih političkih uverenja. U članku „In Defence of Relativism“, Feliks Openhajm je izneo sličnu tezu da je relativizam metodološko stanovište u nauci, koje je tesno povezano sa epistemologijom i njenim dometima, a ne sa političkim načelima (Oppenheim 1955, 413). Drugim rečima, na liniji opravdanja metodološkog subjektivizma koju su ponudili logički pozitivisti, može se reći da je relativizam ontološki neutralan: politički filozof nema mogućnost da presudi u nekom sporu pozivajući se na opšta načela. Ipak, kao što emotivistički pristup u etici pokazuje, moguće je opredeliti se racionalno za ovu ili onu vrednost, ili Penokovim rečima, treba „prestati sa zanimanjem o dokazima u ravni u kojoj su oni nemogući i zadovoljiti se dostizanjem verodostojnosti“ (citirano u: Brecht 1947, 475).

Budući da relativizam ne zadire u „osnovna“ značenja vrednosti, već sumnja u mogućnosti zaključaka iz univerzalnih načela, čini se da su štrausijanske kritike neosnovane. Na simpozijumu na kome je iznet argument o verodostojnosti, učestvovao je i Fegelin, koji je anticipirao Štrausove argumente, uz tezu da je socijalna filozofija upokojila relativizam Maksa Vebera (Brecht 1947, 481). Fegelin je pokušao da proširi tu tvrdnju u knjizi *The New Science of Politics*:

„U delu Maksa Vebera pozitivizam je došao do svog kraja, pa je pravac kojim obnova političke nauke treba da se kreće postao vidljiv. Slomljena je korelacija između elemenata nauke poput 'vrednosti' i 'vrednosne neutralnosti'; 'vrednosno suđenje' ponovo se vratilo u nauku u formi 'legitimišućih verovanja' koja su stvarala potku socijalnog uređenja“ (Voegelin 1951, 22).

Sve je to, verujem, novi opis starog sadržaja. Legitimišuća verovanja o kojima štrausijanac govori i dalje su išla pozitivizmu na ruku, budući da su se izvodila samo iz (javnog) ponašanja aktera. To što sadrže vrednosti u sebi, ne čini „legitimišuća verovanja“ onoliko apsolutnim koliko bi Fegelin to želeo, što govori da je socijalna filozofija ostala na nivou 19. veka, dok je pozitivizam nastavio da se razvija, čisteći svoje redove od nedoslednosti. Samim tim, restauracija socijalne filozofije kao nove političke nauke o kojoj Fegelin s optimizmom piše i dalje je u slepoj ulici. Politička filozofija, zamišljena kao socijalna filozofija, zaista je umirala.

Smrt političke filozofije: umerena interpretacija

Nije preterano začuđujuće, zašto savremena literatura prikazuje pedesete godine 20. veka kao period ekstremne polarizacije između empirijske struje u političkim naukama i spekulativne u političkoj filozofiji. Isti period se označava kao sukob normativista i empirista, realista i idealista, relativista i apsolutista. Pretpostavljam da bi bilo smisljeno tvrditi da su ove podele važile za određene grane istraživanja politike, kao što je ponašanje birača, međunarodni odnosi, i moralno suđenje. Međutim, ono što relevantna literatura često zaobilazi jeste da su te polarizacije bile karakteristične samo za mali broj akademskih radnika. Kako ističe Ekštajn (Eckstein), na konferencijama koje su bile organizovane sredinom 20. veka, uvek je bilo po nekoliko ekstremnih

zastupnika suprotnih tabora, ali većina je pripadala umerenoj intelektualnoj klimi, ili „bari“ (Eckstein 1956, 477). U stvari, većina teoretičara se tokom pedesetih godina zalagala za eklektizam u istraživanju sfere politike. Radi se o tezi da se iz političke filozofije mogu preuzeti važni pojmovi, koji govore nešto o univerzalnim vrednostima zajednice, čiji stepen pristunosti i primene ispituje i ocenjuje politička nauka (Millet 1956, 525). Konačno, umerena struja se zalagala za reformu istraživanja o politici: iako se koncept socijalne filozofije pokazao kao neodrživ, ogromna tradicija političke misli predstavlja vrednu osnovu za politikološka istraživanja (Almond 1964).

Verujem da se ogledno stanovište takvog pristupa može naći u tekstu „The Decline of Modern Political Theory“, koji je 1951. godine objavio Dejvid Iston (Easton). Slično Štrausovom radu, i u Istonovom članku se sugerše da je reč o istorijski i konceptualno specifičnom problemu u kome se našla politička filozofija. Za razliku od prvog autora, Iston ima asimetričan argument: politička filozofija, ali i politička nauka nisu u krizi zato što su napustile tradiciju, već zato što se njihovi autori isključivo bave tradicijom (Easton 1951, 36). U skladu sa tim, Iston upečatljivo otvara tekst:

„Zašto se današnja politička teorija okreće prošlosti da bi pronašla inspiraciju i istinsku originalnost? Aksiom političke teorije je oduvek bio da političke ideje cvetaju u klimi socijalnih sukoba i promena. (...) Mi takođe živimo u periodu fundamentalnih promena i rasprostranjenog konflikta a opet, čini se da je naša civilizacija pre izuzetak koji potvrđuje to pravilo. Savremene političke ideje žive kao paraziti na idejama koje su stare čitav vek, dok još više obeshrabljuju da ima malo izgleda da se razvije neka nova politička sinteza“ (Ibid.)

Čini se da je do krize u teorijskom izučavanju politike došlo podjednako krivicom socijalne filozofije i pozitivizma. Slično Poperu, ovaj funkcionalista smatra da je istoricizam učinio oba pravca neosetljivim za praktična pitanja, dok se celokupna rasprava svela na pitanja metodološkog i vrednosnog relativizma (Easton 1951, 43). Slično mnogim američkim teoretičarima tog vremena, Iston poziva na potrebu za vrednostima u svim društvenim naukama (Ibid., 46). I pored toga, Iston smatra da se tradicionalno shvatanje vrednosti kao saznatljivih kategorija mora redukovati na emocije koje su uslovljene iskustvom (Ibid., 47). Čini se da je Istonova namera da pomiri klasično kauzalističko shvatanje ponašanja sa vrednosnim suđenjem. U tom

smislu, Iston navodi da je politička filozofija zapala u krizu mnogo pre 19. veka, budući da je progresivno težila da se odvoji od političkih činjenica (Ibid., 52).

Verujem da je Istonova ideja u izvesnoj meri bliska argumentu fizikalizma, ali i Karnapovom konceptu¹²⁶ induktivne logike, koja se zasniva na verovatnoći. Vrednosni sudovi nisu beznačajan deo istraživanja politike, ali „bili bi u velikoj zabludi o prirodi političke teorije ako ne bismo priznali da ona u praksi zavisi od činjeničnih iskaza o političkim odnosima“ (Ibid., 37). Međutim, čini se da je dalji pristup u građenju vrednosne teorije bliži Poperovom pristupu. Iston smatra da svaki vrednosni sud uzima kao veliku premisu neku opštu vrednost koja ima status aksioma (Ibid., 38). Mala premisa predstavlja neku vrstu predloga ili opisa sredstva zarad postizanja partikularne vrednosti, koja kao takva zadržava status cilja. Konačno, uloga teorije je utvrđivanje zakonitosti na *nivou statističke verovatnoće* da će se, uz pomoć sredstva, postići cilj i to u kontekstu postavljenog aksioma (Ibid.).

Međutim, u skladu sa svojim eklekticističkim pristupom, kao i usled verovatnoće na kojoj počiva zaključak, Iston negira da su teorije svodljive na kauzalne opise kao što je slučaj u klasičnoj mehanici. Reč je o kritici scijentizma na Hajekovoj i Poperovoj liniji. Društvene nauke nemaju preciznost fizičkih teorija (Ibid., 56). Morgentau, koji je takođe oštro napao scijentizam (2007, 25), jasno je istakao tu poentu:

„Najbolje što tzv. 'društvene zakonitosti' mogu učiniti je baš ono što tzv. 'prirodne zakonitosti' mogu da urade, odnosno, da ukažu na određene ishode i da utvrde moguće uslove pod kojima se neki od tih ishoda mogu materijalizovati u budućnosti. Koji će se od datih uslova zaista i desiti (...) ni prirodne i društvene nauke ne mogu da predvide. Niti su u mogućnosti da predvide nešto više od velike verovatnoće da će se u prisustvu određenih uslova određeni ishod materijalizovati. Nijedna od ovih nauka ne može ići dalje od ovoga a da se ne izgubi u nenaučnim spekulacijama...“ (Morgentau 2009, 27).

Konačno, zadatak političke filozofije koja ne pripada nijednom od ekstremnih pristupa, Iston sumira u nekoliko tačaka. Pre svega, osnovni zadatak discipline je aksiomatizacija vrednosti kao sistema iz kojeg se mogu uzimati velike premise (Easton

¹²⁶ Karnap je svoje najrazrađenije stanovište o induktivnoj logici dao u knjizi *Logical Foundations of Probability*, objavljenoj 1950. godine (Štegmiller 1962).

1951, 49).¹²⁷ Radi se o konceptualizaciji vrednosti kao generalizaciji sa osnovom u vrednosnom pluralizmu, kao nečeg što je činjenica društva (Ibid., 57). Iston nije baš jasan šta podrazumeva pod „generalizacijom“, ali čini se da je u pitanju induktivna generalizacija ili neka njena verzija. To bi značilo da je posmatranje, kao metod, sastavni deo konceptualizacije koju vrši politički filozof. Takav pristup, kao što sam pokazao, pripada empirijskoj tradiciji Milove struje.¹²⁸ Čini se da Iston u ovom tekstu ne pravi jasnu razliku između konceptualnog sistema i teorije, budući da prvo ne mora da podrazumeva posmatranje. Iston time nastavlja Dirkeovu i Veberovu tradiciju prema kojoj se moral (vrednosti) predstavlja kao socijalna činjenica, koju teoretičar treba da ulovi svojom mrežom pojmova.¹²⁹ Takav cilj je zastupao i Šeldon Volin (2007 [1961], 45), koji je stvarao u okviru Štrausove tradicije. Čini mi se da su prethodna poređenja, kao i ponovno spajanje Mila i ideja socijalnih filozofa, dobra ilustracija zašto je Ekštajn takve vrste teorija nazivao „barom.“

Ideje koje su zastupali tekstovi poput Istonovog, dovele su do značajnog akademskog interesovanja da se pokaže lažnost dihotomije između političke nauke, kao empirijske teorije i političke filozofije kao normativne discipline. Ekštajn je primetio da politički filozofi ne drže tapiju nad političkim idejama, kao i da politička nauka sadrži svoj „kreativni deo“ (Eckstein 1956, 476). Tako se *modus vivendi* političke filozofije i političke nauke pokazuje kao konceptualna analiza, koja kroz razumevanje vodi objašnjenju (Ibid., 478). Reč je o kritici koja je dolazila iz struje koja nije bila naklonjena bihejvioralistima, budući da su ovi drugi smatrali da je objašnjenje pravi cilj naučnog rada. Za srednju struju, naučni pristup politici je važan, jer doprinosi disciplinovanju spekulativnog dela političke filozofije kroz metod, ali se istovremeno odbija scijentifikacija discipline: istraživanje politike mora da se zasniva na činjenicama i vrednostima, ali na nivou metateorije (Ibid., 480). Kao primer najuspelijeg dela koje se bazira na takvim načelima, Ekštajn navodi *The Vocabulary of Politics*, T.H. Veldona.

¹²⁷ Pored ovoga, Iston naglašava i praktičku dimenziju političke filozofije. Disciplina treba da se bavi ispitivanjem aktuelnih i mogućih političkih odnosa, ali i da predlaže neke vrste javnih politika koje treba da usmeravaju ponašanje političara i građana (Easton 1951, 50).

¹²⁸ Takođe, induktivna generalizacija ima svoje mesto i u Karnapovom postupku izgradnje pojmova (Štegmiller 1962, 281-2) o čemu ću detaljnije pisati u sledećem poglavlju.

¹²⁹ Čarls Bird (Beard 1948) je upozorio da je takav pristup „plitak“, i da ne dostiže ciljeve koje je sebi zacrtao. Generalizacije, ma koliko težile objektivnosti, nužno sadrže „mrtve uglove“ stvarnosti, i ne mogu da obuhvate sva politička značenja (Ibid., 215). U suprotnom, konstatuje Bird, tvrdnja da generalizacija obuhvata celinu, i da je po svojstvima realna, pretvara je iz teorije u ideologiju (Ibid.).

Zašto su pojmovi političke filozofije prazni?

U literaturi dominira stanovište da je *The Vocabulary of Politics* (VP) reprezentativno delo kojim se pokušava zasnivanje političke filozofije na tekovinama tzv. „jezičkog obrta“ (Buckler 2005; Vincent 2004; Quinton 1967). Takođe, skoro jednoglasno, ista literatura pripisuje toj knjizi atribut najneuspelijeg pokušaja da se politička filozofija svede na analizu jezika. Bilo da je takva ocena valjana ili ne, izvesno je da se radi o kontroverznom delu. Pored toga što je Veldonova knjiga široko navođena kao primer siromašnosti u idejama i odsustva kritičke oštrice u periodu pedesetih godina 20. veka (Miller 1990; Barry 1991), može se reći i da je plod zabluda i loših interpretacija nastalih na osnovu prepisivanja. Jedna od čestih grešaka, koje na skoro mitološki način obavijaju knjigu, jeste da se zaista radi o rečniku kao leksiografskom popisu najvažnijih političkih pojmova. Međutim, ukoliko se knjiga prelista dalje od sadržaja, može se uočiti da se ne radi o pravljenu novog rečnika, već o kritici do tada korišćenog rečnika socijalne filozofije. Smatram da ovo delo, za koje ugledni teoretičari tog vremena više imaju hvale nego pokude, treba pažljivo pogledati.

Veldon je važan za moje istraživanje, jer se u njegovom delu može naći teza o smrti političke filozofije, mada ne kao centralna tvrdnja. Tek na kraju rasprave, Veldon iznosi svoj sud o stanju i budućnosti političke filozofije:

„Međutim, ukoliko se politički temelji zaista ne mogu otkriti, nije li politička filozofija samo obmana? U nekom smislu jeste, kao što je i filozofija umetnosti, filozofija biologije i filozofija fizike. Nema meta svetova koji čekaju da budu istraženi, i da se njihove tajne požnju pri poseti neustrašivih metafizičara. Ipak, to treba shvatiti kao verbalnu poentu. Da li ćemo se odlučiti da zadržimo frazu 'politička filozofija' ili ne, sigurno je da nam predstoji široka reforma jezika kojim se raspravlja o političkim institucijama“ (Weldon 1953, 172).

Na prvi pogled, iz citata se čitaju najmanje tri stava. Pre svega, i pored oštre polemike koju vodi protiv tradicionalnog načina traženja istine u političkoj filozofiji, Veldon nije spreman da bude mrtvozornik te discipline. Pre se odlučuje za jedan reformski, umereni

ton.¹³⁰ Drugo, osnovni problem političke filozofije jesu prazni termini, odnosno traženje supstancijalnog smisla tamo gde on ne postoji. Konačno, termine koje politička filozofija koristi su reči koje se nalaze u svakodnevnoj upotrebi (država, pravda, moć i autoritet), i njen zadatak treba da bude usmeren na otkrivanje značenja takve upotrebe, a ne one koju teoretičari politike pronalaze u metafizičkoj ravni.

Veldon kritikuje političku filozofiju kao disciplinu koja počiva na jednoj vrsti kategorijalne greške. Reč je o standardnom prigovoru koji je u filozofiju običnog jezika uveo Rajl, još u tekstu iz 1931. godine, iako je ta vrsta argumenta sazrela u *The Concept of Mind* iz 1949. godine. U političkoj filozofiji, takve greške se najčešće dešavaju kada se „suština“ nekog političkog objekta (npr. države ili institucije), traži u nekoj formi transcendentnog sveta, poput „sveta ideja“ i sl. Opštost kritike navela je pojedine autore da zaključe da Veldonova kritika „uklanja iz političke filozofije i normativni sadržaj“ (Buckler 2005, 169). Umesto traganja za suštinom i najboljim poretkom, čini se da Veldon teži prizemnijoj, empirijskoj političkoj filozofiji:

„Za vlast se, primjerice, često uzimalo da podrazumijeva neku tajnovitu moralnost koja se pridaje njezinim nositeljima, kvalitetu koji je potrebno objasniti upućivanjem na neko posebno podrijetlo, kao što je božansko pravo ili društveni ugovor. Zapravo se, prema Weldonu, vlast može mnogo jasnije označiti kao stvarna ili potencijalna primjena sile spojena s općim pristankom – opis koji uklanja potrebu za bilo kakvim metafizičkim pretpostavkama. Tako se vlast, u svome 'pročišćenom' obliku, kao i drugi politički pojmovi, pojavljuje kao poopćenje izvedeno iz promotrivoga društvenog ponašanja“ (Buckler 2005, 169).

Jedna od osnovnih teza u *VP* jeste da političke reči nemaju značenje, već upotrebu (Weldon 1953, 19). To će reći da nije moguće „uhvatiti“ esencijalni smisao neke reči, kao onaj koji nužno važi u svim vremenima (Ibid., 23). Trajnost nekih reči u političkom rečniku, poput „moći“, „države“, „nacije“ itd., Veldon objašnjava dvostruko. Prvo, radi se o fleksibilnoj strukturi njihove tehničke upotrebe (Ibid., 24). Takva teza se

¹³⁰ Budući da Veldon pripada struji filozofa običnog jezika, takav stav ne treba da iznenađuje. Osnovna razlika koja se navodi između filozofa običnog jezika i logičkih pozitivista jeste što su prvi zastupali daleko umereniju tezu o filozofiji i metafizici. Radi se o poznatoj metafori o bolesniku koju je izneo Rajl (Ryle 1931/32): filozofija koja sebe određuje kao metafiziku je sličnija bolesniku, a ne kao mrtvacu, i može se izlečiti korišćenjem metoda jezičke analize kroz otklanjanje kategorijalnih grešaka. Takva dijagnoza i lečenje provlači se kroz čitavo Veldonovo delo.

može objasniti amorfnošću i višeznačnošću pojedinih reči, što im omogućava opstanak u različitim kontekstima. Čini se kao da Veldon izjednačava tehničku upotrebu reči sa ideologijom, u smislu da im opštost omogućava (re)prezentaciju kao opšte dobro. Međutim, teza se može objasniti i pomoću Vajsmanove ideje o otvorenoj strukturi empirijskih pojmova, što smatram elegantnijim rešenjem. Kao što sam objasnio u II poglavlju, Vajsman je pokazao da je empirijske pojmove nemoguće konkluzivno proveriti jer nemaju fiksirano značenje, kao što ni objekti na koje referiraju ne zauzimaju fiksiranu poziciju u prostoru i vremenu (Waismann 1968 [1945], 36-7).¹³¹ Veldon tvrdi nešto slično, tj. da opstanak političkih reči kao varijabli komunikacije zavisi samo od relativne stabilnosti objekata na koje referiraju (Weldon 1953, 29). Drugo, višestruka upotreba političkih reči dovodi do česte greške da se komunikabilnost meša sa suštinskim značenjem reči – to što neka reč dugo postoji i što je ljudi na svakodnevnom nivou razumeju, kada je koriste, govori samo o tome da je ona još uvek u upotrebi, a ne nužno i da ima suštinsko značenje (Weldon 1953, 29). Konačno reči se, prema Veldonu, „unapređuju korak po korak, u zavisnosti od potreba trenutka“ (Ibid., 31).

Problem političke filozofije koja traga za metafizičkim smislom ili utemeljenjem jeste što termini koje koristi ne referiraju na objekte (Ibid., 39). Veldon se, na trenutke, značajno udaljava od filozofije običnog jezika, posebno od Rajla kao doajena tadašnje oksfordske misli. Naime, prema Rajlu, moguće je da reči ne referiraju na objekte, a da opet budu smislene. Takve reči opisuju dispozicije u ponašanju. Kao takva, dispozicija ne zauzima prostor i vreme i tvrditi da smo je videli ili osetili znači činiti kategorijalnu grešku (Ryle 2009b [1949], 22). Drugačije, dispozicija nije empirijski termin, već se radi o pravilu za obavljanje radnje koja potpada pod dispoziciju (Ibid., 30). Prema Rajlu, smisljeno ponašanje je ono koje svoju osnovu nalazi u pravilima.¹³² Važnije od toga je da smisao leži u strukturi ponašanja, a ne u referiranju na objekat (čak i da nema

¹³¹ Vajsmanov uticaj na Veldona nije isključen, budući da je ovaj logički pozitivista, nakon Anšlusa, emigrirao u Veliku Britaniju (Ayer 1990). Pored toga, Vajsman i Veldon su stvarali pod velikim uticajem Vitgenštajna, pa njihovo međusobno čitanje deluje kao razumna pretpostavka.

¹³² Svakako, pravila nisu jedini deo objašnjenja nečijeg ponašanja, i to je važan deo Rajlove argumentacije. Kako ovaj logički bihevioralista primećuje, iako na osnovu nekih pravila sintakse možemo objasniti smisao rečenice u okviru romana, to ne znači da smo razumeli sve njegove aspekte, ili da možemo predvideti kako će se radnja završiti (Ryle 2009b [1949], 65).

objekata, neka ponašanja bi i dalje mogla da budu objašnjena kao smisljena)¹³³. Za razliku od toga, Veldon tvrdi da su smisljena samo ona ponašanja koje ljudi koriste zarad postizanja neke određene svrhe, u okvirima organizovanih aktivnosti (Weldon 1953, 45). To će reći, da reči ne mogu da označavaju ponašanje, a da ne opisuju makar neke objekte.

Veldonovo naturalizovano shvatanje političkog ponašanja zauzima kontradiktorne pozicije na određenim mestima u *VP* (Deininger 1960). Čini se da je Veldonova ideja da ubije dve muve jednim udarcem: da kritikuje političku filozofiju, ali i subjektivizam i emotivizam, koji se u Velikoj Britaniji negovao od Ejera. Kada je u pitanju politička filozofija, praznost njenih termina kao odsustvo objekata na koje referiraju, onemogućuje da se utvrdi kakve je dokaze potrebno naći kako bi se njene pretpostavke potvrdile ili opovrgle (Weldon 1953, 38). Dakle, Veldonova kritika je mnogo jača od one koju logički pozitivisti i filozofi običnog jezika upućuju filozofiji uopšte. Dok prvi teže uspostavljanju kriterijuma demarkacije između smislenih i besmislenih iskaza, a drugi ispravljanju kategorijalnih grešaka u (metafizičkim) teorijama, Veldon odbacuje skoro celu političku filozofiju kao disciplinu od koje nema koristi. Pritom, čini se da Veldon misli na bukvalno celu političku filozofiju, a ne samo na socijalnu filozofiju, kao što je to bio slučaj s Poperom i drugima. Za Veldona, reči političke filozofije su kao putokazi za slepe ulice, jer nemaju objekta na koje referiraju. Jedino što Veldon zadržava kao korisno jeste istorija političkih ideja (Weldon 1953, 38). Time se odbacuje i logička analiza kao sredstvo političke filozofije, koju su dozvoljavali logički pozitivisti a na njoj insistirali filozofi običnog jezika. Kao Vitgenštajnovе merdevine, logička analiza je ukazala na nekorisnost reči političke filozofije, zatim je usmerila političku misao u pravcu konzistentnosti (nasuprot mitotvorstvu), ali se u krajnjoj instanci na nju mora zaboraviti. Ponovo, razlog je što takve reči više nemaju suštinskih značenja, pa logička analiza postaje bespredmetno istraživanje (Ibid., 42). Očišćene reči su one koje referiraju na objekte i ništa više.

Politička filozofija se može učiniti korisnom ako se odnos reči i stvari učini numerički identičnim, odnosno samerljivim i prebrojivim (jedna reč - jedan objekt).

¹³³ Na ovom mestu se kao primer može uzeti nacionalizam. Iz Rajlove argumentacije sledi da iako nacionalizam nema objekt na koji referira (nacija nije objekt u istom smislu u kojem je to Parlament), takvo ponašanje je i dalje smisljeno, i objašnjivo. Čini se da Veldonov pristup takvu vrstu objašnjenja ne dozvoljava, pa je za njega nacionalizam prazan.

Veldonov pristup je strogo nominalistički i u duhu klasičnog empirizma. Naturalizovane reči, dakle, imaju jasno značenje koje, verovatno po ustaljenoj tradiciji, povlači sa sobom moralno svojstvo. Veldon navodi primer da ukoliko nacista koristi reč „dobro“ u istoj rečenici u kojoj poziva na prebijanje Jevreja, sramotno je pravdati ga vrednosnim relativizmom (Weldon 1953, 43). Takva etička pozicija nije toliko neobična koliko je način na koji Veldon dolazi do nje. Ukoliko reči uvek odgovaraju nekim objektima (ili su prazne), onda nacistu ne treba posmatrati kao nekoga sa drugačijim vrednostima, već ga treba moralno osuditi i to u odnosu na objektivne razloge (zlostavljanje Jevreja), a ne na bazi „ličnih izveštaja“ o svetu (Ibid.).¹³⁴ Dakle, Veldonova ideja je da se služi analizom jezika sve dok reči ne dovede u istu ravan s objektima koje denotiraju, i da je nakon toga odbaci, pod izgovorom njene ograničenosti i moralne manjkavosti. A kada vitgenštajnovski odbaci merdevine, može da nastavi putem klasičnog empirizma.

Politička filozofija je, dakle, empirijska disciplina, koja uvažava specifičnosti do kojih je došla logička analiza.¹³⁵ Veldon je, takoreći, na pola puta između klasičnog empirizma i logičkog pozitivizma. Smatram da je njegov cilj bio da očisti političku filozofiju podjednako od idealizma i logicizma, tako što će je povezati sa tradicionalnim empirizmom u britanskoj političkoj misli. Stoga, napraviću paralelu sa Milovim metodološkim načelima, za koje verujem da Veldon želi da ih inkorporira u svoju viziju o empirijskoj politici. Mil je u *A System of Logic* izneo teoriju imenovanja prema kojoj svako ime stoji za neki objekt u svetu, bilo da je realan ili imaginaran (Mill 2011, 33). To će reći da svako ime koje se koristi, bilo svakodnevno ili u specijalizovanim rečnicima (poput naučnog) uvek stoji za nešto, pa je smisao imena iscrpljen njegovim objektom. Osnovna razlika među imenima jeste njihova partikularnost i opštost (Ibid.). Partikularna imena su ona koja stoje za pojedinačne objekte, dok opšta obuhvataju veće

¹³⁴ Sam Veldon ne upotrebljava termin „treba da“ pri iznošenju ovog argumenta. U njegovoj interpretaciji, „treba da“ nema obligatorno svojstvo koje se obično traži u moralnoj i političkoj filozofiji normativne provenijencije, već je ono samo određeni gramatički oblik koji rečenici daje specifično značenje. Tako se u rečenicama o moralu, „treba da“ može tumačiti kao gradacija reči „dobro“, dok se u rečenicama o politici treba tumačiti kao poziv na usklađivanje ponašanja sa pravilima (Weldon 1953, 192). Drugim rečima, predložena rečenica se, u političkom kontekstu, može tumačiti kao poziv na sankcionisanje necivilizovanog ponašanja.

¹³⁵ Ne mislim, naravno, da je Veldonov cilj bio da svede političku filozofiju na političku nauku, ili da je prevede na jezik socioloških statističkih merenja. Reč je o tome da termini političke filozofije dobiju deskriptivni sadržaj u empirijskom smislu, tj. da se njihovo značenje iscrpljuje referencijom na neki naturalizovani objekt.

skupine¹³⁶ istih ili sličnih objekata, i kao takvi, omogućavaju njihovu proveru o jednom trošku (Mill 2011, 33). Takođe, imena mogu biti konotativna i nekonotativna (Ibid., 37).¹³⁷ Opšta (konkretna) imena su uvek konotativna, jer podrazumevaju da stoje za neke objekte, kao što „čovjek“ stoji za „Sokrata“ ili „Platona“ (Ibid.). Različito, vlastita imena, koja su partikularna, uvek samo denotiraju, bez konotacije (Ibid. 39). To će reći da su vlastita imena uvek apsolutna po značenju. Informacija koju nosi vlastito ime je, prema Milu, time iscrpljena – na osnovu imena ne može se saznati ništa više (Ibid., 41).

Pokušaću na ovom mestu da uradim jednu skraćenu analizu. Prema Milovoj teoriji imenovanja, kakva bi vrsta imena bila „država“? Jasno je da „država“ mora stajati za neki objekat, bilo da je realan ili imaginaran. Takvo ime je opšte, ali čini se da to ne treba mešati sa neodređenošću, jer države uvek imaju fiksirana i konkretna značenja: kada kažemo „Hrvatska“ tačno se zna na koju državu mislimo, iako ona spada pod isto opšte ime kao i „Srbija.“ Ukoliko je ova analiza tačna, onda je „država“ konotativno ime. Drugim rečima, „država“ uvek povlači sa sobom (makar neko) znanje o npr. njenim granicama, klimi ili broju stanovnika. Pored toga, država se može razumeti i kroz analizu onoga što konotira, ili obrnuto, razumevanje države nije kolektivni entitet, tj. može se razumeti kroz sastavne delove. Dakle, država nije opšti entitet, već opšte ime koje stoji za objekte koje konotira. To će reći da ukoliko bi se sutra našao na nekoj konferenciji sa vaskršlim Dž.S. Milom, razlog zbog kojeg bismo nas dvojica mogli da komuniciramo o državi, bez gubljenja značenja, je zbog trajnosti objekata koje to ime konotira, a ne zbog trajnosti države kao entiteta. Takvo stanovište bi se uklopilo u Milovu teoriju države¹³⁸, uz pretpostavku o stabilnosti i trajnosti njenih institucija.¹³⁹ Konačno, čini se da od drugih opštih imena „državu“ razlikuje samo ono što je obuhvaćeno njenom konotacijom. Dakle, „država“ je opšte ime koje služi kao etiketa koju smo prilepili za neku kutiju napunjenu političkim rečima - društvenim institucijama, običajima, istorijom i geografskim pojmovima, itd.

¹³⁶ Mil navodi da opšta imena nisu isto što i kolektivne skupine, budući da ova prva „mogu biti utemeljena u svakom pojedinačnom imenu skupa; kolektivna imena ne mogu biti utemeljena u svakom odvojeno, već samo u celini“ (Mill 2011, 34)

¹³⁷ Mil pravi još ovakvih divizija, i to: konkretna i apstraktna; pozitivna i negativna; relativna i apsolutna; univokalna i ekvivokalna. Međutim verujem da su navedene dve dovoljne za razumevanje Veldonove poente.

¹³⁸ Milova teorija države zaista podrazumeva istorijsko-evolutivni pristup (Đurković 2006, 58).

¹³⁹ Na ovom mestu dolazi do izražaja Popperova kritika Milovog pristupa. Ako se država shvati kao opšte ime koje „o jednom trošku“ proverava sve svoje objekte (budući da je „utemeljena“ u svaki), takvo stanovište je s metodološke strane holističko, a u političkom smislu vodi do panetatizacije institucija, kao preduslova za njihovo potčinjavanje. Takav sistem zaista može odvesti u totalitarizam.

Toliko o primeni Milove teorije imenovanja na političke reči. U poređenju sa Veldonovim pristupom, mogu se приметiti značajne sličnosti, ali i određene razlike. Osnovna kritika koju Veldon upućuje idealističkim teorijama države je što državu posmatraju na isti način, kao što se odnose prema rečima „kamen“ ili „planina“ (Weldon 1953, 46). Takve reči stoje za partikularne objekte sa jasnim smislom. Prema Veldonu, reč „kamen“, bilo da je upotrebljava Ciceron ili Ejer, uvek zadržava isti smisao, dok „respublica“ i „država“ ne dele tu osobinu (Ibid.). To ne znači da „država“ nema trajnost u upotrebi: npr. od 1707. godine, pa do našeg vremena, ljudi tačno znaju smisao i značenje imena „Velika Britanija.“ Ali mora se priznati da vlastito ime „Velika Britanija“ i opšte ime „kamen“ nisu u istoj ravni, kako logičkoj tako i upotrebnoj. Ključni problem za Veldona jeste što Milova teorija dozvoljava da „država“ konotira imaginarne objekte, poput „nacije“, „duha naroda“ itd., pod izgovorom da se na taj način postiže „više“ u fiksiranosti značenja opšteg imena. Verujem da je Veldonova ideja bila da koriguje Milov pristup sa idejom o političkim rečima, kao otvorenim empirijskim pojmovima koji nemaju fiksirano značenje. Kao takva, „država“ je podložna empirijskoj proverbi, makar u tehničkom smislu, kao što to čine pravnici (Weldon 1953, 47). Posledica toga je da političke reči nemaju esencijalno značenje, pa se sve tvrdnje o prirodnim pravima ili pravednom poretku mogu odbaciti kao besmislice (Vincent 2004, 90). Argument o otvorenoj strukturi omogućava Veldonu da ograniči Milov historicizam – država stoji samo za one objekte koji su stvarni na osnovu testa iskustva (građani, institucije, partije itd.)

Milova teorija imenovanja otvara još jedan manevarski prostor koji Veldonu ide na ruku. Ako se Veldonovi „prazni termini“ prevedu na Milovu teoriju, dobija se da je „država“ vlastito ime. Kada kažemo „Aristotel“, prema Milovoj teoriji, to vlastito ime iscrpljeno je denotacijom slavnog grčkog filozofa koji je autor „Politike.“ Analogno, bi „država“, kao vlastito ime, ili bila personalizovana nekim vođom ili bi podrazumevala neku suštinu/ideju u kojoj učestvuje i crpi smisao i značenje. Cilj Veldonove analize je da svede teoriju imenovanja na empirijske osnove, uz odbacivanje metafizičkih ekstenzija. Iako Veldon ne spominje Mila, njegova kritika idealističkih teorija države (koje naziva „mističkim preterivanjem“) upravo cilja na personalizaciju i idealizaciju tog opšteg imena (Weldon 1953, 48). Čini se da je Veldon hteo da ukaže na to da je greška političke filozofije u tome što, pri poopštavanju reči, ne pravi razliku između

konkretnog i apstraktnog, i opšte vezuju samo za apstraktno, kao sinonim za univerzalno.¹⁴⁰ Država je, prema Veldonu, opšte ime sa većim opsegom opštosti od drugih udruženja:

„Mislim da su ovi loši razlozi izvedeni iz nesvesne zavisnosti od mističkih rezidua. Smatralo se da 'Država' treba da označava nešto što je drugačije po svojoj prirodi u odnosu na kriket klubove i sindikate. Stoga, uloženi su napor da se pokaže da Britanija i druge države zaista imaju nešto što ostale vrste udruženja nemaju. Čini mi se da je takav pokušaj koliko nepotreban, toliko i neuspešan“ (Ibid., 49).

Pre nego što iznesem primedbe na Veldonovu kritiku, prikazaću pozitivnu stranu njegove knjige, odnosno metod kojim politička filozofija može da pravi mrežu svojih pojmova. Veldon smatra da istraživanje političke filozofije počinje uočavanjem problema ili nekih teškoća u političkom planiranju (Weldon 1953, 79). Veldon pod političkim problemima ne smatra ništa što bi bilo rezultat intuitivnog uvida, već javno dostupne probleme, poput nezaposlenosti ili siromaštva (Ibid.). To će reći da rešavanje problema počinje posmatranjem, a ne prednaučnim predrasudama, kako je tvrdio Poper. Dalje, problemi se rešavaju osmišljavanjem i proverom različitih modela koje, ako se radi o idealnom slučaju, Veldon naziva „rešavanje zagonetki“ (Ibid.) Zagonetke su veštački stvoreni problemi koji se rešavaju matematičkim proračunima ili logičkim operacijama (Ibid., 75). Veldon priznaje da su retki slučajevi u kojima se politički problemi mogu rešavati kao zadaci iz Euklidove geometrije (Ibid., 80). Stoga, niti se može tvrditi da je svet stvoren, niti da su državni inženjeri. Iako je u teoriji moguće posmatrati političke probleme kao „rešavanje zagonetki,“ u praksi je efektivnije pristupiti im kao „poteškoćama“, odnosno kao nečemu što se ne može rešiti, već samo ublažiti ili reformisati (Ibid., 76). Razlog tome je što veliki deo političkih problema nastaje usled ljudskog ponašanja, a ne kao posledica institucionalnih mana. Konačno, Veldon predlaže da je „socijalni inženjering“ ostvarljiv u onom fragmentiranom opsegu koji je predložio Poper, ali uz veliki oprez i nadzor (Ibid., 81). Jer, kako je istakao Sabin, bez moralnog nadzora, „socijalni inženjering“ se ne razlikuje značajno od nacističke propagande (Sabine 1948, 2).

¹⁴⁰ Takva vrsta kritike sreće se i kod Mila, koji smatra praznim sve one rasprave koje govore o apstrakcijama umesto o konkretnim, empirijski proverljivim entitetima (Đurković 2006, 185-6).

Čini se da je uloga logičke analize u političkoj filozofiji da ispita mogućnost prevođenja „problema“ na „zagonetke.“ Ukoliko je ta mogućnost ostvariva, onda se radi o objektivnom problemu. Ipak, prethodni deo je pokazao da ljudsko ponašanje, kao subjektivni element, umnogome ograničava takvu mogućnost. Veldonova ideja je da izbegne radikalni objektivizam koji je podjednako besmislen (Weldon 1953, 150). U svakodnevnom životu, pa i u „popularnom“ shvatanju politike, ljudi retko ili nikada ne razmišljaju o onome što ih u politici muči kroz matematičke i logičke formule, odnosno „zagonetke.“ Stoga, težiti radikalnom objektivizmu u istraživanju politike znači raditi suprotno od zdravorazumskog ponašanja, što vodi ka mistifikovanju političkih problema, kao što to rade metafizičari. Veldon poziva političkog filozofa da prihvati umereni subjektivizam, koji su mnogi proglasili strašilom: problem je što strašilo ne deluje toliko na vrane, koliko na onoga, ko ga je tu postavio (Weldon 1953, 151).

Posledica umerenog subjektivizma je da politički sudovi nisu vrednosno neutralni. Vrednosti, kao i sve druge reči, moraju stajati za neke objekte u svetu. Veldonova ideja je da svako vrednovanje počinje „ocenom“ (*appraisal*), čija je funkcija da utvrdi kada je nečije ponašanje dispozicija u vrednosnom smislu (poštenje, snalažljivost, druželjubivost, lenjost, koristoljubivost, itd.) (Ibid. 152). Dakle, moralno ponašanje je objektivno utvrdivo, ali jedino što je dostupno jesu subjektivne procene na osnovu nekih standarda (budući da je dispozicija uvek ponašanje prema pravilima). Veldon se ne zadržava na odbacivanju vrednosne neutralnosti. Njegova prava meta je opovrgavanje navode veze između subjektivizma i vrednosnog relativizma. Čini se da je sled zaključivanja ovakav: subjektivno suđenje je uvek ocenjivačko, pa kao takvo ne može biti neutralno; vrednosna neutralnost se obično vezuje za vrednosni relativizam; dakle, subjektivizam ne povlači vrednosni relativizam. Iako, takvo zaključivanje izgleda smisljeno, problem je što su dva pristupa vrednostima vezana za dva polja istraživanja: „neutralno“ za nauku, a „vrednosno“ za etiku. Kome ta razlika nije značajna, Veldonov zaključak mu može delovati verodostojno.

Veldon ističe da postoje dve faze svakodnevnog vrednovanja (Ibid., 155). Prvu sam već opisao i ona se sastoji od utvrđivanja dispozicije. Ponašanje koje se može okarakterisati kao dispozicionalno predstavlja nešto najbliže činjenici u društvenim istraživanjima, i može se uzeti kao objekat na koji vrednosne reči referiraju (Weldon

1953, 153). Vrednosni sudovi se, dakle, uvek odnose na nečije ponašanje. Česta je greška među protivnicima tog pristupa da se vrednovanje i ocenjivanje uzimaju kao sinonimi. Ocenjivanje je odgovor na pitanje da li je nečije ponašanje dispozicija ili ne (da li je neko uvek hrabar, ili je to slučajnost). Vrednovanje je pripisivanje vrednosti dispozicionalnom ponašanju, koje uvek podrazumeva neku osobu ili grupe, kao i kontekst u kome se ponašanje odvija (Ibid., 155). Konačno, vrednosni sudovi nisu univerzalni, već opšti – oni mogu da konotiraju više konkretnih osoba u istim ili dovoljno sličnim kontekstima, ali je, prema Veldonu, pogrešno iz toga izvoditi univerzalne istine, kao opravdanje za postojanje apsolutnih standarda (Weldon 1953, 156).

Konačno, kako bi trebalo da izgleda istraživanje politike? Prvo, politički problemi koji se nalaze u osnovi svakog istraživanja politike nemaju svrhe ili ciljeve. Stoga, o njima se ne može govoriti kao o zagonetkama (Ibid., 167). Drugo, objekti za koje se vezuju politički problemi vrednuju se na osnovu dostupnih empirijskih podataka, a ne na bazi apsolutnih standarda (Ibid., 170). Nešto će biti više ili manje vredno u odnosu na to da li odgovara nekim pravilima, koja važe u datom kontekstu. Drugim rečima, ponašanje koje je vredno nije ono koje obavlja dužnosti u moralnom smislu, već koje poštuje pravila (Ibid., 172). Kao takvo, istraživanje je objektivno, jer cilja na javno dostupne informacije. Konačno, normativno izučavanje politike nije ništa drugo, nego ocenjivanje pravila i njihovo vrednovanje (Ibid., 192). Normativna politička filozofija kao metateorija je, dakle, govor o pravilima koja čine političko ponašanje dispozicionalnim.

Prethodna analiza pokazuje da Veldonovo delo nije toliko kontroverzno, bar iz perspektive intelektualne klime u kojoj je pisano. Ambicija autora ograničena je na ciljeve filozofije običnog jezika, odnosno, teži ka tome da učini politički rečnik jasnim i nedvosmislenim. Ne radi se, dakle, o pravljenju tehničkog jezika za političke nauke, kako se *VP* najčešće tumači. Prvenstveno reč je o tome da su nejasne one reči koje se koriste u političkoj komunikaciji na „metafizičkom nivou“, pa ih treba učiniti eksplicitnim, uz uvaženje njihovog tradicionalnog značenja koje su dobili istorijskom evolucijom. Za Veldona, nejasnoće i zabune su plod idealističkih teorija koje teže apsolutnim standardima, a ne celokupne tradicije političke misli. Tom zaključku ide u

prilog i podudarnost Veldonove pozicije s Milovom teorijom i metodologijom. Stoga, kritike koje povezuju Veldona s vrednosnom neutralnošću, radikalnim subjektivizmom, logičkim pozitivizmom, svodenjem političkih relacija na logičke itd., treba odbaciti kao neosnovane. Da li to znači da Veldonovo stanovište iz *VP* treba prihvatiti kao vredno za dalji razvoj političke filozofije? Svakako ne. Problem za koji smatram da je najakutniji u *VP* vezan je za preterani eklekticizam, koji se ogleda u pokušaju međusobnog prilagođavanja Milove i filozofije običnog jezika.

Eklekticizam se najjasnije može uočiti u Veldonovom shvatanju političkih reči. Već sam objasnio zašto se za političke reči u *VP* može reći da su po strukturi otvoreni empirijski pojmovi. Takav koncept je izneo Vajsman. Ako se pogledaju primeri koje ovaj logički pozitivista navodi za empirijski otvorene pojmove (primer je vezan za komšijinu mačku), jasno je da se radi o singularnim, konkretnim terminima. Dakle, otvoreni empirijski pojmovi imaju svojstvo ostenzivnosti, odnosno na njih je moguće pokazati. Funkcija tog koncepta je da ukaže da takvi singularni objekti, kada se nađu u realnom kontekstu (neeksperimentalnom), ne zadržavaju istu poziciju u prostoru i vremenu, pa se iskazi o njima ne mogu konkluzivno verifikovati. Konačno, Vajsman je želeo takvim argumentom da ukaže, da čak, i s nesretnom okolnošću da ponašanje (komšijine mačke) varira, makar je načelno proverljivo, da podaci koje dobijamo o takvom ponašanju jesu stvarni i predvidljivi. Nije teško uvideti zašto ovakva funkcija ide na ruku Veldonovom argumentu. Politički objekti, koji su često varljivi i nejasni, mogu makar načelno biti potvrđeni usled relativne stabilnosti koju pokazuju kroz dispozicionalno ponašanje. Problem nastaje kada se uporedi nivo na kome se nalaze reči na koje Vajsman i Veldon misle. Za Vajsmána, otvoreni empirijski pojmovi su singularni termini, dok kod Veldona to nije slučaj. Koliko god pokušavao da siđe sa nebesa, Veldon ne može da ide niže od tvrdnje da su političke reči opšti termini, sa konkretnim značenjem (Weldon 1953, 49). U spoju sa teorijom dispozicija i pravila, dolazi se do takvih teza po kojima „Velika Britanija“ ima „motive“, „interese“ „dostojanstvo.“ Takvi oblici svakodnevnog i moralnog ponašanja su primenljivi na singularne termine, a ne na opšte: drugim rečima, vezive su za osobe, a ne za opšta imena. Kako je istakao Fild, politički filozof treba da ukaže da je takva upotreba neispravna, a ne da je podstiče (Field 1953/4). Posledica Veldonove teorije je psihologizam koji spaja elemente Milovog i Ejerovog subjektivističkog pristupa moralu

i politici. Budući da je takav spoj teško održiv, Veldonovu teoriju je, iz pragmatičnih razloga, korisnije odbaciti, nego prihvatiti.

Pored teškoće sa kojom se suočava Veldonov pristup, mogu se izdvojiti najmanje dva elementa zbog kojih je *VP* važno za istoriju političkih ideja. Prvo, *VP* je primer kako se politička filozofija može pisati na sistematičan način. Veldonov analitički pristup karakteriše dosledna usmerenost na temu, tj. na problem upotrebe termina u filozofskom istraživanju politike. Drugo, Veldon je u *VP* jasno istakao šta je problem političke filozofije. Kao što sam pokazao, autori koji stvaraju u vremenu kad i Veldon, obično daju generalne zaključke koji se svode na probleme preuzete iz drugih disciplina, poput etike, jurisprudencije, pa i filozofije nauke. Veldon je na tom polju daleko jasniji – čak i da se stavi tačka na probleme kao što su vrednosni relativizam ili one vezane za objektivnost, politička filozofija bi i dalje bila sputana inherentnim nedostatkom, budući da su reči koje koristi prazne. Drugačije, pored svih problema koje ima, *VP* je važno delo jer se njime, prvi put, jasno ukazuje šta je problem političke filozofije. Time se, makar implicitno, može nazreti u kom pravcu treba ići da bi se iz njega iskoračilo.

Smrt socijalne filozofije

Do sredine pedesetih godina 20. veka, vladalo je mišljenje da je politička filozofija mrtva. Takav stav je, donekle očekivano, doveo do polarizacije između onih političkih filozofa koji su težili povratku tradiciji i onih koji su smatrali da je potrebno uskladiti političku filozofiju sa duhom vremena u kojem se stvara. Možda najjasniji, a svakako najpoznatiji opis takvog stanja u političkoj filozofiji dao je Piter Laslet u „Uvodu“ u prvom tomu serije *Philosophy, Politics and Society*:

„Oni koji su osetljivi na filozofske promene kao i sami filozofi, treba da se zanimaju za političke i društvene veze na najvišem mogućem nivou opštosti. Njihov zadatak je da primene metode i zaključke savremene misli na dokaze koji proizilaze iz savremenih društvenih i političkih situacija. Tokom prethodnih trista godina naše istorije, bilo je takvih ljudi koji su pisali na engleskom, sve od ranog sedamnestog pa do dvadesetog veka, odnosno od Hobsa do Bosanke. Danas, izgleda da takvih ljudi

više nema. Tradicija je presečena, a naša pretpostavka izmeštena, osim ako se na nju ne gleda kao verovanje u mogućnost da se tradicija nastavi. U ovom trenutku, politička filozofija je zasigurno mrtva“ (Laslett 1956, vii).

U savremenoj literaturi, Lasletova dijagnoza se uzima kao preuranjena (Barry 1991; Miller 1990; Parkeh 1996). Nadam se da sam do sada pokazao da ista literatura pokazuje značajan stepen nerazumevanja za taj period misli. Lasletov „Uvod“, kao i sama ideja o seriji zbornika *Philosophy, Politics and Society*, doprineli su razrešenju problematične pozicije u kojoj se politička filozofija našla. Ujedno, Lasletov zbornik predstavlja pionirski pokušaj da se rasuti radovi autora koji naginju analitičkoj orijentaciji uklope u celinu.

Nije dovoljno samo prihvatiti sofisticiranost ideja tadašnjih autora, već ih je potrebno tumačiti s istom dozom osetljivosti na značenje reči. U suprotnom, može doći do radikalne diskrepance između teksta i tumačenja. Takav je primer i sa tvrdnjom koja se uzima za objašnjenje smrti političke filozofije, a u kojoj stoji da više „nema političke filozofije, jer je politika postala previše ozbiljna da bi bila prepuštena filozofima“ (Laslett 1964, vii). Na prvi pogled, taj citat deluje kao odbacivanje celokupne političke filozofije kao maštarije prigodne za prednaučni deo čovekovog političkog sazrevanja. Verujem, da to nije slučaj. Lasletova ideja o smrti filozofije treba da se posmatra kao komplementarna sa Veldonovom knjigom. U osnovi oba rada leži ideja o tome da su politički pojmovi prazni. Veldonova ideja, međutim, pokazuje određenu nejasnost i ostavlja previše slobode za interpretaciju, pa je ranjiva na napade onih političkih filozofa koji ga optužuju da odbacuje celokupnu tradiciju političke misli, kao besmisleno. Laslet se, s druge strane, pobrinuo da ne ostavi prostor za pogrešna tumačenja. Verujem da za ovog istoričara ideja, prekid tradicije u političkoj filozofiji znači da je ona ostala na nivou na kome je bila krajem 19. veka. To će reći da je besmislenost ili smrt političke filozofije vezana za stanje discipline u vremenu u kome Laslet piše, a ne za celokupnu tradiciju. Politička filozofija 19. veka bila je smisljena u onoj meri u kojoj su njeni pojmovi referirali na političke i društvene objekte tog vremena. I dok su pojmovi ostali, politički objekti su se usled socijalnih, ekonomskih i ratnih okolnosti promenili. Drugim rečima, pojmovi su izgubili svoje referente, i ostali prazni. Čini se da takvo tumačenje umnogome ublažava, ali i pomaže artikulaciji

Veldonove ideje. Mrtva je ona politička filozofija koja je dominirala tokom 19. veka, odnosno socijalna filozofija.

Lasletova preciznost ide i dalje od ovoga. Teza o smrti discipline ima ograničen domet: ona se odnosi samo na Veliku Britaniju (Laslett 1956, vii). Drugim rečima, Lasletova teza o smrti obuhvata političku filozofiju socijalnog liberalizma. Mada ne eksplicitno, Laslet se s pravom može obeležiti kao prvi autor koji pretpostavlja tezu o smrti socijalne filozofije. Takođe, Laslet takvo stanje, iako usputno, vezuje za nastojanja marksista i sociologa da monopolizuju pojmove koji su tradicionalno pripadali političkoj filozofiji, što je dovelo do njenog kraha (Laslett, x). Preciznije, do paralize političke filozofije posebno je dovela opsednutost sociologa ulogom aktera (Manhajmove slobodno lebdeće inteligencije), i „održavanje Edipovog kompleksa sa prirodnim naučnicima“ (Ibid.).

Laslet nije bio jedini autor tog vremena koji je prepoznao da su promene koje je društvu donela industrijalizacija, i upliv sociologije u tradicionalno polje političke filozofije, doveli do njenog kraha. Tako je britanski istoričar ideja Alfred Koban (Cobban) u tekstu iz 1953. godine, izneo tezu da se politička filozofija više ne može podvesti pod disciplinu u kojoj raste naučno znanje, jer je izostalo da se njene ideje usklade s društvenim promenama (Cobban 1953, 321). Takvo stanje sledi iz činjenice da su se dve važne ideje političke filozofije, socijalni liberalizam i liberalna demokratija zamrzle u 19. veku, dok je krajnja konsekvencija izostanak relevantnog spisa, koji bi branio te ideje u vremenu uspona totalitarnih režima (Ibid., 325). Kobanova ideja je da se politička filozofija mora okrenuti proučavanju moći, kao relacije u političkim odnosima, ukoliko želi da izbegne nivo bajke (Ibid., 327). Slično Veldonu, i Koban se može svrstati u red teoretičara koji su razmišljali u klasičnim kategorijama i paradigmama. To se vidi iz teze ovog istoričara da će politička filozofija povratiti svoj životni status i važnost onda kada bude ponovo uvela koncept „svrhe“ u svoja istraživanja (Ibid., 337). Upravo je Laslet ukazao da se takva razmišljanja mogu preduprediti, a valjane teze biti izvedene do kraja, ako se politički filozofi budu međusobno čitali i komentarisali. Drugim rečima, iako hvali Veldonove pionirske napore da napravi sistematično delo iz političke filozofije koje ne bi bilo opterećeno problemima, takođe poručuje da takvi pokušaji moraju proći test akademske javnosti:

„Istraživač politike, koji želi da sazna kako na njegova interesovanja utiče današnja filozofija, mora makar da se upozna sa radovima drugih filozofa. Nadamo se da će ga sadržaji ovog toma (*Philosophy, Politics and Society* –BV) ohrabriti da se tome posveti“ (Laslett 1956, xi). Upravo u tom smislu tvrdim da je Lasletova serija bila pionirski pokušaj konstituisanja javnog prostora za političke filozofe, istog onog koji značajno određuje način na koji savremeni teoretičari stvaraju kroz konferencije, časopise i zbornike, prikaze i polemike.

Ideju da je potrebno preispitati status političke filozofije, kao i da autori koji se zanimaju za njene probleme moraju oformiti jedinstven akademski prostor u kome mogu racionalno da diskutuju, Laslet pripisuje logičkim pozitivistima (Laslett 1956, ix). Pomalo šturo, Laslet ističe da su logički pozitivisti imali kako pozitivan, tako i negativan uticaj na političku filozofiju. Drugi je dobro poznat, jer se radi o standardnoj kritici da je preispitivanjem smislenosti etike, pala i politička filozofija (Ibid.). Lasletov sud je da su takvi zaključci preterani, naročito u svetlu pozitivnog aspekta uticaja logičkog pozitivizma na političke filozofe. Njihov poziv na preispitivanje konceptualnog sistema i metodologije društvenih istraživanja, iako podrazumeva povlačenje filozofa u sebe, ipak dovodi do iskoraka ka normativnoj teoriji, koju odlikuje analitičnost u razmišljanju (Ibid., x). Verujem da je Lasletova poenta da je period, za koji mnogi tvrde da nije dao nijedno značajno delo iz političke filozofije, omogućio disciplini da sredi mapu pojmova, tako što će u nju upisati nove političke objekte, i razraditi novi analitički metod.

Konačno, cilj analitičkog pristupa nije da ostavi za sobom leš političke filozofije, već da ponovo ispita stare probleme novim oruđem (Ibid., x). Otuda, politička filozofija u Lasletovoj interpretaciji i dalje je normativna disciplina koja teži opštosti svojih zaključaka, ali uz sistematičnost koju obezbeđuje analitički pristup (Ibid., xiii). Takva filozofija nije bez tradicije, već svoje korene traži u dugoj istoriji nominalizma: „Ono malo što je ova škola (logički pozitivizam – BV) uradila oko istorije svoje doktrine pokazuje da ima dugu liniju vrednu pažnje, koja ide bar od Hobsa i Loka, a verovatno i od Okama i srednjovekovnih nominalista“ (Ibid.). Konačno, takva politička filozofija je ona koja je u svojoj osnovi „jasna, hladna i čvrsta“ (Ibid., xiv). Radi se o pristupu koji se zasniva na traženju racionalnih objašnjenja političkih objekata

savremene zajednice. Ono što ostaje nedorečeno u Lasletovom programu jeste način na koji treba iskoračiti iz situacije u kojoj se politička filozofija našla, mada bi takva sugestija bila neprimerena za tekst koji ima funkciju uvoda u rešavanje problema.

Sa pokretanjem zbornika *Philosophy, Politics and Society*, nastavljeno je sa čišćenjem idealizma iz političke filozofije, koje započinje sa Poperovim radom u *Otvorenom društvu* i *Bedi istoricizma*. Smrt socijalne filozofije bila je i zvanična. Od političkih filozofa niko više nije očekivao kreativne sisteme, pokoravanje metafizičkih svetova, večita rešenja. Čak i oni koji su gajili nade da je to moguće, poput Štrausa i njegovih učenika, nisu otišli dalje od pokazivanja kako su sistemi političke filozofije izgledali u prošlosti. Drugi su prihvatili da je uloga političkog filozofa u rešavanju sporova na teorijskom nivou. Otuda, ne treba da čudi izostanak velikih tomova iz političke filozofije tokom pedesetih godina 20. veka. Kako je istakao Miler u retrospektivi tog perioda, pojmovna analiza retko kad prelazi veličinu eseja od stotina strana (Miller 1990, 423). Iz toga ne sledi da su pedesete godine 20. veka intelektualno siromašan period, koji nije vredan pomena u istoriji ideja. U naredna dva poglavlja pokazaću da je slučaj sasvim drugačiji. Važno je razumeti da se radi o specifičnoj intelektualnoj klimi, u kojoj su interesi političkih filozofa bili vezani za status discipline. Čak ni tu posledicu ne treba uzeti kao generalnu, već samo kao opis stanja u političkoj filozofiji u prvoj polovini pedesetih godina 20. veka. Sa objavljivanjem Veldnove knjige i Lasletovog zbornika, politički filozofi su se okrenuli rešavanju posebnih pitanja političke filozofije, poput slobode, jednakosti, prirodnih prava, zajednice. Ono što je ponovo pokrenulo političku filozofiju nisu bila velika imena i slavni radovi, već shvatanje da je za razvoj discipline potrebno da ideje cirkulišu u akademskoj javnosti i da se ispravljaju ili odbacuju nakon kritika. To se nije moglo ostvariti preko noći, već je bilo potrebno vreme da časopisi i zbornici političke filozofije dosegnu reputaciju jednog *Mind*, *Philosophical Review*, ili *Journal of Politics*. Ali postojala je svest o potrebi, što je pokrenulo proces. Razumevanje potrebe za javnim prostorom, kao i uslovi koje teorija mora da zadovolji da bi bila komunikabilna, je možda i najveći doprinos koji su politički filozofi ovog vremena ostavili za sobom, a u čemu je važnu ulogu imalo i nasleđe logičkog pozitivizma.

ŠTA JE OBJEKT POLITIČKE FILOZOFIJE?

Treće poglavlje („Vrednosni relativizam i rešavanje sporova“) ove disertacije imalo je cilj da pokaže šta bi bilo moralno učenje logičkih pozitivista, kao i njihov doprinos etici uopšte, posebno emotivizmu. Smatram da je to valjan način na osnovu kojeg se može ispitati da li su logički pozitivisti uticali na razvoj (analitičke) političke filozofije. Jedna od teza koju sam izneo jeste da Šlik i Karnap, kao jedini logički pozitivisti koji su imali koliko-toliko razvijenu¹⁴¹ moralnu teoriju, pre bi kritikovali, nego prihvatili emotivizam i da je na Stivenzona veći uticaj imalo Ejerovo poglavlje o etici i religiji u *LTL*. Poglavlje sam zaključio Rajlovom tezom da moralno ponašanje, kao i svako drugo ponašanje, mora biti javno i izvodljivo iz nekih normativnih načela. Rajl je takvo shvatanje izložio u svega nekoliko pasusa, a tek kada je 1952. godine izašla knjiga R. M. Hara (R.M. Hare), *The Language of Morals (LM)*, data je detaljno razvijena teorija moralnog ponašanja preskriptivnog tipa.

U ovom poglavlju, hteo bih da branim tezu da se pravi uticaj etike logičkih pozitivista može videti tek u univerzalnom preskriptivizmu, koji je najbliži Karnapovom viđenju etike. Herova ideja bila je, na prvi pogled, posve jednostavna i vrlo slična ranom Karnapu: ukoliko pođemo od toga da je imperativ (kao način govora) u etici isto što i iskaz u nauci, moguće je konstruisati silogistički sistem sličan proceduri kojom se proverava konzistentnost moralnog ponašanja pojedinca (Her 2004). Kao i većinu jednostavnih ideja, i ovu karakteriše vrlo komplikovan način dokazivanja. Ipak, ako bi se Herov obrazac pokazao valjanim, to bi značilo da se moralno opravdanje ponašanja može potvrditi (ili opovrgnuti) samo na osnovu procedure. Procedura, kao forma, ne zahteva pozivanje na koncept interesa ili stavova (što su ključni činioci emotivističkog pristupa), pa se izbegava kontigentnost moralne odluke (Ibid., 651). Kada se shvati da je procedura u tesnoj vezi s uspostavljanjem pravila (preskripcija) ponašanja, jasno je zašto Her svoj pristup naziva univerzalnim preskriptivizmom.

¹⁴¹To je možda preterano reći kada je Karnap u pitanju, budući da je ovaj logičar imao napisano svega dva pasusa o etici.

Već na prvi pogled, čini se da bi takva procedura mogla elegantno da radi ono čemu je namenjena. Iako ću problematizovati prethodnu tvrdnju, to je od sekundarnog značaja za ovu disertaciju. Iz ugla rezultata do kojih sam došao u prethodnom poglavlju, čini mi se da je Herov obrazac prazan. Kako ću pokazati, Her se može jednostavno braniti da cilj procedure nije da identifikuje objekt na koji se primenjuje (npr. stav); ali kada bi to bio slučaj onda bi pred nama bio, u najboljem slučaju, kreativno osmišljen etički sistem. Budući da su logički pozitivisti ukazali na nedostatke takvih pristupa (u bilo kojoj disciplini sem u pesništvu) (Karnap 1999; Rajhenbah 1964; Shlick 1930), pitanje je u kojoj meri Her stoji na utabanom tlu. Usudiću se da ovde upotrebim metaforu kako bih jasno predočio problem univerzalnog preskriptivizma: čini se kao da je Her sašio odelo, a da nije uzeo meru čoveka koji treba da ga obuče.

Ovo poglavlje biće podeljeno na dva dela. U prvom delu ću pokazati kako se na osnovu nedostataka Herovog univerzalnog preskriptivizma može ukazati na potrebu za bazom ili jedinicom analize etike i političke filozofije. Da bih to izveo, čini mi se da moram da obradim najmanje tri teme. Prvo, kakav je status imperativa u Herovom obrascu, odnosno da li su oni kategoričkog ili hipotetičkog karaktera i kakvu semantiku sa sobom povlače. Pokušaću da argumentujem da su imperativi uvek hipotetičkog karaktera (što povlači vrednosni relativizam), kao i da imperativ nije dobro rešenje za političku filozofiju, nezavisno od toga kakav je za etiku. U okviru tog segmenta, pokazaću u kojoj meri se Her oslanja na Milovu etiku i političku filozofiju, kao i da njegov obrazac ima kao posledicu paternalizam u sferi politike. Drugo, ispitaću status „odluke“, odnosno kako se do nje dolazi Herovom procedurom. Pokazaću da se u ovom segmentu, proceduralni pristup oslanja na korake induktivne logike koju je razvio Karnap. Konačno, ukazaću na probleme proceduralnog pristupa kao, onog koji ne daje odgovor na pitanje šta je smisleno ispitivati u etici.

U drugom delu poglavlja pokušaću delimično da odgovorim na pitanje šta je smisleno ispitivati kao objekt u političkoj filozofiji? Tezom o „smrti političke filozofije“ prekinuta je dominacija socijalne filozofije. Ukoliko bih se zadržao na tome, istovremeno bi zaključak mogao da odvede u zabludu. Drugačije, pogrešno je tvrditi da taj period karakteriše samo negativan pristup, već se mogu identifikovati značajni radovi autora koji su težili da odgovore na pitanje, kako treba graditi disciplinu u

savremenom kontekstu. U ovom poglavlju pokušaću da nađem bazu, ili jedinicu analize političke filozofije na osnovu koje se može graditi normativno opravdanje teorije. Pored odbacivanja baze socijalne filozofije, do sada su u disertaciji date još dve negativne pretpostavke. U trećem poglavlju sam pokazao zašto stavovi ili interesi ne mogu biti baza moralnog rasuđivanja, pa ni političke filozofije. Taj posao ne obavlja ni procedura (što ostaje da se ispita u ovom poglavlju). Stoga, rešenje treba tražiti na srednjem nivou, između empirijski dostupnih objekata i formalne procedure. Na tragu Galijeve (Gallie) teze o „suštinski spornim pojmovima“ (Gallie 1955/6), pokazaću da su (politički) *pojmovi* dobar kandidat za bazu političke filozofije. U ovoj disertaciji neću se baviti detaljnim opisom i kritikama suštinski spornih pojmova, jer sam to radio na drugim mestima (Vranić 2010; 2011). Cilj mi je da pokažem da, prema Galijevom pristupu, pojmovi nisu suštinski sporni i da ih to upravo čini dovoljno stabilnim da posluže kao objekt političke filozofije.¹⁴² Pojmovi, ako se shvate na Galijev način, nisu prazni, već sadrže određena kognitivna verovanja koja se stiču na dva načina: razumevanjem konteksta i iz tradicije (Galijev umereni historicizam i empirizam). Čini mi se da na taj način politička filozofija ispunjava kriterijum ekstenzionalnosti ili zasićenosti domena, što je prvi od dva kriterijuma razlikovanja naučnih od metafizičkih pristupa, koji su ostavili logički pozitivisti. Intenzionalnost ili smislenost objekata, kao drugi kriterijum, biće predmet poslednjeg poglavlja.

Zašto rešenje nije u proceduralnom pristupu?

Ako je Stivensonova knjiga *Ethics and Language* obeležila moralnu filozofiju pete decenije 20. veka, onda je Herova knjiga *The Language of Morals* zauzela to mesto u narednoj deceniji. Takođe moglo bi se reći da je period nakon publikacije Herove knjige obeležila debata između pristalica emotivističke i preskriptivističke teorije. Verujem da se radi se o debati, a ne o sukobu, jer polaze sa istih pozicija. Reč je o zahtevu koji su u nasleđe ostavili logički pozitivisti: *šta čini neku (moralnu) raspravu smislenom?* I dok se za Stivensona kriterijum smislenosti kretao u adekvatnom opisu subjektivnih želja/htenja kao deskripcije emotivnog stanja sa ubeđivačkom funkcijom,

¹⁴²U radovima koje sam naveo (Vranić 2010; 2011) zastupao sam suprotnu tezu. Na ovom mestu od nje odustajem jer je smatram pogrešnom.

Her nije bio zadovoljan takvim odgovorom, budući da „ako je funkcija moralnih sudova da ubeđuju, to bi dovelo do poteškoća da se razlikuju od propagande“ (Hare 1991, 14).

Univerzalni preskriptivizam, dakle, uzima ponašanje moralnog agenta kao ono što čini deskriptivni deo etičke analize, ali uz strogo odvajanje deskripcije od pitanja kada je ona smislena u moralnom kontekstu. Drugačije, značenje moralnih reči poput „dobro“, „ispravno“ i sl. mora ostati nezavisno od toga kako se koristi (Ibid., 106). Ukoliko se takva razlika ne bi pravila, došli bismo u poziciju u kojoj bi u etici bilo smisleno reći da ispred sebe imamo „dobar hronometar“ (Ibid., 98). Umesto takve instrumentalizacije, kriterijum smislenosti etičkih tvrdnji trebalo bi da se procenjuje u odnosu na univerzalna načela, koje potpadaju pod klasu pitanja „Šta treba da činim?“ (Ibid., 76) i to u nekom moralnom kontekstu. Univerzalni preskriptivizam, prema tome, značajno se udaljava od drugih velikih etičkih doktrina i to od intuicionizma, naturalizma, emotivizma i utilitarizma. Da je to tako biće jasno kroz dalju analizu, pa ću pravovremeno ukazivati kada koji slučaj važi.

Gledano iz perspektive istorije ideja, Herova knjiga je možda najznačajnija po tome što je to prvo delo koje je steklo širu akademsku podršku, a u kome se navodi da iskazi kao forma saopštavanja neposrednog iskustva ili stavova nisu adekvatni za izražavanje moralnih tvrdnji. Slična pozicija prepoznaje se i kod emotivista, posebno kod Ejera, s tom razlikom da je on takav deficit etike sameravao s besmislenošću njenih tvrdnji (Ayer 1936). To nipošto nije slučaj za Hera, koji ističe da moralne tvrdnje ne mogu biti besmislene samo zato što ne ispunjavaju uslove načela proverljivosti (kao u slučaju iskaza) (Hare 1991, 5; 9).¹⁴³ Konačno, u sintaksičkom smislu, etičke tvrdnje nisu indikativi, ili bar to nisu na filozofskom nivou, već imperativi:

„Rečenice u imperativnom načinu ne zadovoljavaju takav kriterijum [proverljivosti – B.V], i mogao bi biti slučaj da isto važi i za rečenice koje predstavljaju moralni sud; ali jedino što to pokazuje jeste da oni nisu tip rečenica koji odgovara ovom kriterijumu; i u tom smislu oni mogu biti uži nego što bi bili pri normalnoj upotrebi. Ne znači da su besmisleni, čak ni da je njihovo značenje takvog tipa da mu se ne može pripisati

¹⁴³ U preglednom članku o univerzalnom preskriptivizmu u zborniku Pitera Singera, Her je naveo da etika, na tragu semantike logičkih pozitivista, otkriva valjanost svojih iskaza preko uslova istinitosti koji su specifični za tu disciplinu (Her 2004, 642). Semantika logičkih pozitivista doživela je svoj vrhunac nakon emigracije u Sjedinjene Države, donekle u delima Karnapa, a posebno kod Fajgla (Berčić 2002).

nikakvo logičko pravilo koje bi bilo dato pri njihovoj upotrebi“
(Hare 1991, 8-9).

Iako priznaje da Karnapovo viđenje etičkih tvrdnji kao prikrivenih imperativa, takođe, pravi probleme na filozofskom nivou (Ibid., 12), na prvi pogled se čini da je Her odlučio da do kraja izvede tezu koju je ovaj logičar ostavio pre trećeg pasusa.

Verujem da bi se Herova argumentacija o smislenosti imperativa mogla ukratko prikazati kroz tri kriterijuma. Pre svega, imperativi nisu prazni, već je njihov objekt *delanje* (Ibid., 20). Ukoliko se ovo pokaže kao valjana tvrdnja, Herova teorija će se značajno razlikovati od intuicionizma Morovog tipa. Za Hera, moralna intuicija ne podrazumeva nedefinljivost moralnih reči, već znanje načina na koji se treba ponašati kada je poziv na delanje (imperativ) konzistentan sa (opštim) moralnim načelima (Ibid., 64). Primerom ću pokazati šta se pod time misli. Pretpostavimo da nam neko kaže: „Probudi me u 20h!“¹⁴⁴ Iako je mogao reći „Hoću da me probudiš u 20h.“, takvo prevođenje ne bi bilo teorijski neutralno, odnosno promenilo bi značenje rečenice. U imperativnom obliku, govornik poziva slušaoca da postupi tako da kada sat pokaže da je 20h, *učini sve što je neophodno da se nalogodavac probudi*. U drugom slučaju, radi se samo o adekvatnom opisu volje govornika i ništa više. Drugim rečima, indikativni oblik ne poziva na delanje i ne daje uputstvo šta treba činiti kada se određeni uslovi ispune, iako omogućava razumevanje među govornicima. Pošto iskazi ne mogu zadovoljiti moralne kriterijume usled nesvodljivosti moralnog značenja na deskripcije, time se odbacuje naturalizam kao etička doktrina (Hare 1991, 8). Takođe, ako prevođenje iz primera ne funkcioniše u ekstramoralnom kontekstu, teško je zamislivo da će to moći da se postigne u moralnom, što eliminiše emotivističko načelo da je opis stavova moralnog agenta dovoljan za razumevanje sadržaja etičkih tvrdnji (Ibid., 14).

Drugi kriterijum smislenosti imperativa sledi iz toga da slušalac treba da probudi govornika *kada sat pokaže 20h*. Drugim rečima, „imperativi kao i indikativi moraju da referiraju na stanja stvari koje opisuju“ (Ibid., 22). Slušalac mora da zna kako sat radi (kognitivna informacija), kao i da proveri da li je nastupilo takvo stanje stvari da je u tom trenutku zaista 20h (npr. čula je 20 udaraca u zvonce od kojih svako znači da je prošlo 60 min). Kriterijum smislenosti imperativa povlači, makar u nekim svojim

¹⁴⁴Koristim ekstramoralni imperativ kako bih adekvatno pratio Herovu argumentaciju, koji se takođe odlučuje za takav pristup.

delovima, potrebu za značenjem (da komanda ne bude prazna). Posledično, imperativi takođe podležu načelu proverljivosti/opovrgljivosti, makar u nekim delovima koje obuhvata njihovo značenje. Da li to ipak vodi Herovu teoriju u naturalizam ili neku vrstu pozitivističke etike? Čini se da to nije slučaj, budući da Her jasno ukazuje da kognitivno znanje i načelo proverljivosti, koji čine osnov naturalističke paradigme u etici, ne mogu da daju odgovor na osnovno pitanje etike „Šta treba da činim?“ (Ibid., 46). Naša slušateljka u 20h može imati istinitu informaciju o tome da je nastupilo stanje stvari na koje mu je govornik referirao, ali bez dodatnih imperativa ona neće znati kako treba da postupi. Verujem da se na ovom mestu može ukazati na uslov koji mora biti zadovoljen da bi sud bio prikladan za moralni kontekst: „Sud nije moral ako ne daje razlog za delanje, bez uplitanja dodatnih imperativnih premisa.“ (Hare 1991, 31). Dakle, moralni sud u formalnom smislu ponaša se slično sudu koji je Ejer pripisao nauci (Ayer 1936), sa zamenom indikativa (kao iskaza) imperativima.

Konačno, budući da je u etici na delu suđenje o objektima (ponašanju), da bi bilo smisleno, moraju se poštovati određena logička pravila (Hare 1991, 23). Her se poziva na to da u moralnom suđenju važi zakon isključenja trećeg i da premise u sudu ne mogu voditi kontradiktornom zaključku. Pored toga, Her navodi da i logički kvantifikatori, operatori i veznici (svi, neki, ne, i, ili, ako) zadržavaju u imperativima svoju funkciju kao i u iskazima (Ibid., 25). U etici, to je važno zbog poznatog Herovog zaključka o konzistentnosti ponašanja, o čemu ću više govoriti na narednim stranama. Za sada, treba primetiti, da pored ponašanja kao objekta, kognicije i referencije, pravila takođe ulaze u smislenost moralnih sudova (Hare 1991, 24). I više od toga, pravila, budući da formalno konstituišu sud, čini se da imaju primarnu ulogu u odnosu na druga dva kriterijuma.

Davanje razloga za delanje nije ništa drugo, nego donošenje odluke da se postupi na ovaj ili na onaj način. Takva otvorenost za delanje, ili kako Her to naziva „rukovođenje izborima“ (Ibid., 29), nameće najmanje dva ograničenja u strukturi suda. Prvo, premise u moralnom sudu ne mogu biti samo činjenične (Ibid., 29), jer faktička stanja podležu determinizmu. Her se poziva na Hartovo viđenje da pri donošenju odluka, reči menjaju svoje osnovno značenje, čime se njihova deskriptivna ekstenzija

menja evaluativnom (Hare 1991, 54).¹⁴⁵ Čini se da je posledica takve doktrine da odlučivanje ne povlači sa sobom odgovornost (makar ne primarno), kako je na to ukazivao Poper (1993a), već *ocenu*. Funkcija ocenjivanja koje moralne reči imaju „je konstantna za svaku klasu objekata za koju se reč koristi“ (Hare 1991, 118). Odluka o moralnom delanju ne može se, dakle, izvesti samo iz adekvatnog opisa stanja stvari ili razumevanja značenja imperativa, već zahteva pozivanje na pravila ponašanja. Moralni sud je, u takvoj postavci, provera da li je ponašanje za koje se budem odlučio u skladu sa moralnim načelima ili ne. Odluka se, dakle, uvek donosi *procedurom*, koja se sastoji od velike i najmanje jedne male premise (Ibid., 56). Velika premisa sadrži načelo, dok mala sadrži opis stanja stvari kao skup verovanja o odluci kako treba da se ponašamo, bilo da to neko traži od nas ili sami sebi postavljamo takav zadatak (Ibid., 55). Na osnovu toga, čini se da su imperativi *hipotetičkog*, a ne kategoričkog tipa.

Na prvi pogled, takav zaključak je problematičan kako na epistemološkom, tako i na nivou etike. Ako je slučaj da imperativna rečenica sadrži naša ili tuđa verovanja o tome kako se treba ponašati, da li je legitimno govoriti o hipotetičkim imperativima? Drugim rečima, verovanje je kategorija, koja pretpostavlja neko istinito znanje. Ako je istinito, može li biti hipotetičko? Dalje, hipotetički imperativi po definiciji izražavaju želju/htenje. Sem u gramatičkom smislu, ima li stvarne razlike između Herovog preskriptivizma i emotivističkog pristupa? Ako se pokaže da nema, onda je Herova teorija samopobijajuća ili svodljiva na emotivizam.

Na ovom mestu treba istaći jednu važnu razliku. Kao što sam pokazao, Stivensonova „ubeđivačka definicija“ je uvek adekvatan opis nečije volje/želje, koja u moralnom kontekstu povlači „slaganje/neslaganje.“ U tom smislu, „ubeđivačka definicija“ je hipotetičkog karaktera, nezavisno od sintaksičke forme (imperativ, indikativ itd.). Situacija je obrnuta u Herovom obrascu: čini se da imperativ, koji izražava neki opis stanja stvari, dakle činjenicu da neki moralni agent želi/hoće neko x, je dat kao gotov sud, koji se samerava sa načelima do kojih držimo. Proveriću ovo primerom. Zamislimo da je izvesni Petrović napredovao u firmi na poziciju rukovodioca sektora za bezbednost. Osnovna norma firme jeste da posao rukovodioca podrazumeva da treba izvući maksimum od svojih podređenih, a posebno da ostaju duže, nego što to

¹⁴⁵ Radi se o Vajsmanovom konceptu otvorene strukture empirijskih pojmova o čemu sam više govorio u II i III poglavlju.

zvanično radno vreme propisuje. Na prvi pogled, prema Herovoj proceduri, naš rukovodilac Petrović bi poštovao osnovnu normu firme samo ako je ona u skladu sa njegovim moralnim načelima. Ukoliko je Petrović po ubeđenju karijerista, njegovo načelo bi verovatno bilo „Ako hoćeš rezultat x, postupaj po firminom uputstvu y.“ Ako je njegovo moralno načelo „Tretiraj čoveka kao da je cilj, a ne kao da je sredstvo“, onda neće prihvatiti takvu normu, odnosno preporuku za ponašanje. Međutim, ukoliko ne prihvati, najblaža sankcija je da će biti smenjen. Her bi na ovom mestu verovatno primetio da je sankcija ekstramoralna odluka, jer zahteva uplitanje dodatnih imperativa (iz politike odabira rukovodioca). Ali to nije ono na šta ciljaj. Iz primera se čini da politika firme nije hipotetičkog karaktera, već kategoričkog, budući da je u strukturi suda već prisutna premisa o mogućim sankcijama za nepoštovanje. Dakle, izgleda da obrazac ne nudi onoliko slobode u izborima koliko bi Her to hteo. Izbor rukovodioca Petrovića je sledeći: da postupi prema utilitarističkom načelu, po kojem treba da odabere ponašanje koje će mu doneti najviše zadovoljstva, ili da odbaci Herov obrazac kao onaj koji ne postiže svoju svrhu.

Verujem da iz ove neprijatne situacije postoje dva izlaza, od kojih svaki zadržava hipotetičnost imperativa. Kraći put, ali i manje zanimljiv, je da se ispostavi da je, u striktno formalnom smislu, u prethodnom primeru načinjena kategorijalna greška. U strukturi suda, politika firme da rukovodioci sektora moraju da izvuku maksimum iz radnika nije mala, već je u pitanju velika premisa. Kategoričnost ili hipotetičnost se dakle vezuje za pravilo, a ne za imperativ u maloj premisi. Kategorijalna greška leži u zameni pozicije male i velike premise, što je posledica prelaska sa emotivističkog na preskriptivno značenje. U primeru sa rukovodiocem Petrovićem došlo je do nedozvoljenog sameravanja dva načela ponašanja (firme i načela našeg rukovodioca), pa se izvodi zaključak iz dve velike premise. Proceduralno valjan put je onaj u kome se analizira izbor rukovodioca Petrovića koji je načinjen u konkretnoj situaciji, npr. sa radnikom Mitićem, kada je upotrebio imperativni oblik kako bi rekao radniku šta treba da radi, a na osnovu ovog ili onog načela. U čisto formalnom smislu, bilo bi pogrešno uplitati dodatno univerzalno načelo u ovu konkretnu odluku.

Na prvi pogled, takva procedura bi mogla da izgleda kao neka vrsta monizma načela, u kome odabir jednog načela isključuje sva ostala. Takav zaključak, prema

Heru, rezultat je jedne vrste greške koju forsira utilitarizam, prema kojoj su načela svodljiva na preferencije koje koristimo kao neku vrstu kompasa u različitim društvenim situacijama (Hare 1991, 68). Suprotno ovome, Her predlaže da moralna načela shvatamo kao arhitektonička, koja imaju funkciju da nauče moralnog agenta kako da proceni šta treba da čini shodno situaciji (Ibid.). Herov argument je da tek kada se moralni agent nađe u određenom kontekstu može da zna koje arhitektoničko načelo treba da odabere (kako da privoli radnika Mitića da radi više nego što je to potrebno za njegov posao). Kako se bira iz skupa načela je stvar agentovog prepoznavanja „onoga što je javno i uobičajeno prihvaćeno“ (Ibid., 114). Na kraju presuđuje socijalna veština koja se stiče kroz različite forme socijalizacije.

Formalni izlaz se može učiniti sadržajnijim, ako se prati Haršanjijeva analiza hipotetičkih imperativa (Harsanyi 1958), kao i Rolsove teze u prilog teoriji odlučivanja (Rawls 1951). Haršanji navodi da utilitaristi greše kada tvrde da postoji kauzalni (deterministički) odnos između načela kao preferencija i aktualnog ponašanja (Harsanyi 1958, 306). Umesto toga, takav odnos se može shvatiti kao logičko ponašanje, u kome moralna načela zauzimaju mesto antecedensa, dok je željeno ponašanje konsekvens (1958, 306). Radi se o tome da hipotetički imperativi „ne obećavaju nagradu niti se njima preti kaznom; niti se njima traži poslušnost kao usluga govorniku“ (Ibid., 308). Drugačije, da li će rukovodilac Petrović postupiti na ovaj ili onaj način nije određeno heteronomnim faktorima (poput sankcije), već na osnovu konzistentnosti njegovog ponašanja. Ukoliko se naš šef Petrović do sada ponašao prema pravilu firme, bilo bi nekonzistentno s njegove strane da pravi izuzetak prema radniku Mitiću, bez obzira na preferencije koje bi važile u drugom kontekstu (npr. da je potrebno da mu pomogne u situaciji u kojoj se zahteva demonstriranje komšijske solidarnosti). Prema Haršanjiju, moralni sud je onaj sud u kojem moralni agent odlučuje da dela nepristrasno, odnosno prema metanačelu: „Ako želiš da postupaš kao što bi preporučio nepristrasno simpatetišućem posmatraču, uradi x“ (Harsanyi 1958, 309). Drugim rečima, ispravan moralni sud je onaj koji vodi ka konzistentnom ponašanju u istim, a ne u svim situacijama. Hipotetičnost se javlja, dakle na logičkom i upotrebnom nivou. Prvo se vidi iz toga što mesto antecedensa u Haršanjijevom argumentu zauzima pravilo koje je sinonim za konzistentnost. Na nivou upotrebe, hipotetičnost se javlja usled potrebe da moralni agenti *razumeju* kontekst u kome primenjuju pravilo. U suprotnom, moralni sud

ne bi rezultirao konzistentnošću, već slepom poslušnošću koje vodi u totalitarni poredak.

Stvari ne bi trebalo postaviti ni u drugu krajnost, odnosno da hipotetičnost povlači samovolju moralnog agenta. Rukovođenje izborom je moguće *ograničiti na razumne odabire*, ukoliko se utvrdi racionalna procedura odlučivanja. Takvu poziciju zagovarao je Rols. U tekstu „Outline of a Decision Procedure in Ethics“, koji je predstavljao siže njegovog doktorata (Daniels 2001, 361), Rols je tvrdio da racionalna procedura ne sme da zavisi od emotivnih stanja ili interesa (Rawls 1951, 177). Verujem da se upravo kod ovog političkog filozofa može pronaći odgovor na pitanje kako je moguće da načela u velikoj premisi budu hipotetičkog karaktera. Reč je o tome da, kada bi bilo suprotno, argument bi bio cirkularan, odnosno odluka ne bi bila ništa drugo, nego potvrđivanje načela (Ibid., 183). Umesto toga, Rols predlaže da načela u velikoj premisi posmatramo kao da su intuitivno dostupna, i da se kroz proceduru koja podrazumeva dodavanje izvesnog broja empirijskih premisa, osigura dolaženje do principijalne odluke koja čini moralno ponašanje razumnim (Rawls 1951, 183). Empirijske premise nisu ništa drugo, nego zahtev za proverljivošću intuitivnih moralnih načela, za šta Rols tvrdi da je analogno metodama induktivne logike (Ibid., 189). Evo kako Rols opisuje cilj, ili bar posledicu, upotrebe racionalne procedure u moralnom suđenju:

„Ako pretpostavimo da ljudi imaju sposobnost da znaju šta je ispravno a šta pogrešno, kao što imaju sposobnost da znaju šta je istina a šta nije, onda je predstavljeni metod siguran put ka razvijanju procedure za utvrđivanje u kojim slučajevima posedujemo takvo znanje; takođe, trebalo bi da smo u stanju da uočimo razumnost etičkih načela na isti način kao što uočavamo razumnost induktivnih kriterijuma. S druge strane, kao što u nauci i naučnom metodi možemo uočiti sposobnost da znamo šta je istina a šta laž, tako i predloženo oblikovanje etičkih načela i metoda kojim mogu biti testirani... omogućuje da uvidimo sposobnost da znamo šta je ispravno a šta pogrešno kao i valjanost objektivne razlike između ta dva“ (Ibid., 190).

Rolsova pozicija je izuzetno jaka. Rols ne tvrdi jednostavno da su racionalne sve one odluke koje se ne vode emotivnim stanjima i željama. Mnogo više od toga, Rols tvrdi da moralni agent, kroz racionalnu proceduru, dobija *znanje* kako da razlikuje šta je

ispravno, a šta pogrešno. Takvo znanje nije nužno već verovatno, jer nije dobijeno dedukcijom nego induktivnim putem, ali je ipak znanje. Kao takvo, znanje pruža moralnom agentu sve one kognitivne i deskriptivne sadržaje koji mu omogućuju da efikasno koristi načelo proverljivosti/opovrgljivosti, kada dođe u kontekst moralnog delanja. Drugim rečima, Rolsova procedura omogućava semantičku spoznaju uslova moralnosti, a ne ontološku; procedura ne govori ništa o svetu u kome živimo, već se takvo znanje otkriva tek u moralnom delanju. Takvo viđenje etike je rame uz rame s kriterijumom smislenosti, kao odvojenosti od metafizičkih i apsolutističkih teorija, koje su u nasleđe ostavili logički pozitivisti.

Izgleda da je Rols bio dodatno motivisan da priloži deo svog doktorata na javno razmatranje, nakon objavljivanja Karnapovog rada iz induktivne logike (*Logical Foundations of Probability*) 1950. godine. Prema Karnapu, prilikom istraživanja verovatnoće nekog događaja, potrebno je razlikovati (indeksiranu) verovatnoću₁ i verovatnoću₂ (Štegmiler 1962, 354). Verovatnoća₁ je ona koja se tiče analitičkih stavova koji se ispituju na metanivou. Takvo ispitivanje vezano je samo za stepen proverljivosti neke hipoteze, a ne za sadržaj stvarnosti (Ibid.). Čini mi se da se može povući paralela između Karnapovog shvatanja verovatnoće i hipotetičkih načela u Haršanjićevoj analizi, ali i Rolsovoj i Herovoj proceduri. Načela sama po sebi ne govore ništa o stvarnosti, već se radi samo o ispitivanju koliko bi takva vrsta ponašanja bila prikladna za određenu situaciju. Čak i pola veka nakon što je napisao *LM*, Her je ostao pri shvatanju da je univerzalni preskriptivizam semantička, a ne ontološka etička teorija (2004, 642). S druge strane, verovatnoća₂ je postupak kojim se vrši klasična empirijska provera hipoteze (Štegmiler 1962, 354). Budući da se radi o induktivnoj logici, provera hipoteze se vrši ispitivanjem učestalosti ponavljanja slučaja.

Na ovom mestu treba biti oprezniji kada se analogija primenjuje na Rolsa, a kada na Hera. U Rolsovoj koncepciji, funkcija induktivne empirijske provere prikladnosti primene određenih hipotetičkih načela ima cilj da ispita u kojoj meri bi neki zamišljeni moralni sudija ostao nepristrasan pri finom štimovanju društvenih situacija (Rawls 1951, 185). Takva procedura ne traži da se empirijske pojave prevode na utilitarističke ili bihejvioralističke termine poput „svrhe“, „značenja“ ili „upotrebe reči“ , već da se usklade sa (početnim) intuitivnim načelima, u cilju nepristrasne korekcije u

oba smera (Ibid.). Kada se pogleda Karnapova procedura „metodološkog solipsizma“ kao načina izgradnje pojmova i načela (pomoću klasa i relacija), uočava se velika podudarnost. Ukratko, Karnapova procedura se sastoji iz prepoznavanja „sopstvenog psihološkog“ (baza); zatim uočavanja odnosa baze prema onome što je dato kao fizičko (objekt); potom, uzimanja u obzir onoga što bi bio zapis tuđeg psihičkog o istom objektu; i na kraju dolazi ono što Karnap naziva „duhovnim“ ili objektivnim, tj. svodenje tako dobijenog rezultata na bazu (Štegmiler 1962, 331). Rolsova procedura (Rawls 1951), dakle, doslovno prati Karnapovu: moralni sudija ima intuitivno data moralna načela (baza – lično psihičko); postaje svestan moralne dileme (objekt); uzima u obzir šta bi druge moralne sudije mogle da kažu/urade povodom iste dileme (tuđe psihičko); svodi takve relacije na racionalna moralna načela (duhovno).

Herova procedura donekle odudara od Karnapove i Roslove. Pre svega, Her nije spreman da prihvati hipotetičnost moralnih načela, ako pre toga ne postoji makar neki minimalni konsenzus oko značenja moralnih termina kojima konstruišemo samo načelo.¹⁴⁶ To se vidi iz Herovog shvatanja intuicije, koja za njega nije ništa drugo nego „psihološki osećaj za dužnost“ (Hare 1991, 165), dok je sama dužnost uvek neki vrednosni sud (Ibid., 166). Drugim rečima, Her nije spreman da dopusti visok stepen hipotetičnosti moralnih načela, bar ne onoliko, koliko se to da zaključiti iz Rolsovog i Haršanjičevog argumenta. Drugo, iako Her smatra da empirijski (ili kako on kaže deskriptivni) sudovi imaju ulogu u moralnom odlučivanju, njihova funkcija nije postizanje objektivnosti (kao što bi to mogao da tvrdi Karnap), odnosno nepristrasnosti (u Rolsovom slučaju). Za Hera, upliv deskripcije je opravdan, samo kao provera da li je ponašanje moralnog agenta konzistentno: ako se moralni agent u nekom kontekstu ponašao prema jednom moralnom načelu, nije racionalno da menja načelo u istom ili dovoljno sličnom kontekstu. Rečeno manje apstraktnim jezikom, Herova procedura treba da utvrdi da li je neko dosledan ili licemeran u svom ponašanju u određenim situacijama. Konačno, iz ovoga se jasno vidi da se univerzalizacija kojoj Her teži vezuje za konzistentnost moralnog ponašanja, a ne za imperative (Stojanović 1991, 195). To sledi i iz Herove tvrdnje da imperativi uvek sadrže neki deskriptivni sadržaj ili verovanja o tome šta treba uraditi, odnosno, „uvek se obraćaju nekome ili nekom

¹⁴⁶ Značenje moralnih termina ne treba mistifikovati na taj način što će se tvrditi da je to posao etičara. Prema Heru, svako od nas zna značenje moralnih termina i to od najranijeg detinjstva, s tim što se primena uči tokom celog života.

pojedinačnom skupu (ne klasi) ljudi“ (Hare 1991, 177). Samim tim vraćam se na prethodnu primedbu: vezivanje hipotetičnosti (ili kategoričnosti) za imperative predstavlja kategorijalnu grešku. Smatram da bi Her, uz prethodni uslov da se zna značenje moralnog termina, u krajnjoj liniji tvrdio da moralna načela moraju biti hipotetičkog karaktera, jer samo kao takva mogu biti koherentna sa njegovim drugim principom i da moralni sud mora da omogućava upravljanje izborom ponašanja (Hare 1991, 127-8).

Moralna načela su, dakle, ona koja nose evaluativno značenje, tj. potencijal za pohvaljivanje nekog skupa objekata. Dalja analiza bi trebalo da pokaže šta je imperativ i koja je njegova uloga u moralnom sudu. Na prethodnim stranicama namerno sam izbegavao da ukažem na moguća značenja koje Her predlaže za imperativne rečenice, jer sam smatrao da je to problem koji zaslužuje posebnu pažnju. Semantika imperativa je posebno važna iz ugla političke filozofije. Kako ističe Svetozar Stojanović (1991, 196), imperativi za Hera nemaju samo gramatičku, već i tehničku upotrebu, koja je šira od onoga što se u običnom govoru pod njima podrazumeva. Tako, pored toga što se koriste za naredbu, imperativi prema Heru mogu služiti i za savete, pokude, preporuke, zapovesti, itd. (Hare 1991, 4). Dakle, radi se o tome da Her pod imperativima ne podrazumeva samo gramatički oblik rečenice, već i tehničko-semantički: svaka rečenica kojom se poručuje šta treba uraditi je imperativ.

Budući da Her usvaja navedeno tehničko značenje, na prvi pogled se čini da nema o čemu da se raspravlja. Međutim, Svetozar Stojanović iznosi jednu intrigantnu primedbu za koju mi se čini da je vredna razmatranja:

„Ne mogu a da ne primetim jednu u najmanju ruku terminološku izveštačenost kod Harea. Da bi naglasio da, kada govori o 'imperativu', ne želi da se zadrži na gramatičkom nivou, on s vremena na vreme sinonimno upotrebljava termin 'zapovest', definišući ga kao 'ono što izražava rečenica u imperativnom načinu.' Međutim, i malo osetljivo uvo osetiće da 'zapovest' ima preciznije, uže značenje od kazivanja nekome da uradi nešto. 'Zapovest' može da obuhvati 'naredbu'; 'zahtev' i 'savet' – baš nikako! A šta bi tek bilo sa 'bezbroj' drugih načina na koje nekome kazujemo šta da učini?!“ (Stojanović 1991, 197)

Na prvi pogled, Stojanovićeva primedba deluje ubedljivo, budući da u svakodnevnoj komunikaciji zaista se retko upotrebljava „zapovest“ (čak i imperativni oblik) da bi se

nekome dao „savet“ kako treba da se ponaša. To takođe sledi i iz hipotetičnosti imperativa, koji ne mogu da budu „zapovesti“ već samo „saveti“ (Harsany 1958, 308), ali i Herovog principa da procedura mora da omogući rukovođenje izborima. Teško je zamislivo da nekome, nakon izricanja „zapovesti“ ostavimo slobodu izbora u ponašanju. Međutim, verujem da postoji najmanje jedna značajna moralna situacija u kojoj Herova tehnička upotreba „zapovesti“ funkcioniše kao „savet.“ Radi se o nečemu što bi se moglo nazvati „očinskom ljubavlju“ prema detetu. Ako izuzmemo nove teorije o vaspitanju dece, nije li upravo „zapovedni način“ onaj kojim očevi tradicionalno uče malu decu kako da se ponašaju? Dalje, čini mi se da u takvoj situaciji postoji moralni izbor koji zavisi od prihvatanja saveta i koji bi se mogao prikazati ekskluzivnom disjunkcijom „ili učiniti zapovest x i biti dobar čovek ili ćeš biti protuva.“ Na nivou političke filozofije, ovakav pristup postaje još uverljiviji. Korišćenje „zapovesti“ kao metoda postizanja dobrog života i ponašanja kod građana je jedno od osnovnih političkih načela pristalica paternalizma. Na ovom mestu, korisno je uvesti Herovu tezu (Hare 1991, 60) da se moralna načela uče prenošenjem s kolena na koleno, posebno s roditelja na decu, u cilju njihove moralne socijalizacije. Verujem da je ova paralela između Herovog shvatanja funkcije imperativa i paternalizma važna kao pokazatelj isprepletanosti moralne i političke filozofije tokom pedesetih godina 20. veka, čime ću se detaljno pozabaviti.

Her daje tri razloga za prihvatanje načela, kao merila konzistentnosti moralnog ponašanja (Ibid). Već sam govorio o univerzalnosti načela kao pogodnosti da budu prihvatljivi svakom čoveku u vidu procedure za proveru konzistentnosti ponašanja. Drugo, načela su potrebna usled nemogućnosti predviđanja budućnosti. Drugačije, čini se da načela u dovoljnoj meri zadovoljavaju čovekovu psihološku potrebu za izvesnošću. Konačno, načela treba prihvatiti, jer su naučiva (dakle, ne moraju biti intuitivno dostupna). Sposobnost učenja načela, prema Herovom sudu, ima direktne posledice po transgeneracijsko prenošenje socijalnog i kulturnog iskustva, što nam omogućava da stvari ne učimo iznova sa svakom generacijom (Ibid., 61). Naime, prema Heru, naučiti nešto znači naučiti kako se to radi u načelu: „Radi se o tome da kada hoćemo nešto da naučimo, nije nam cilj da naučimo neku pojedinačnu radnju; uvek hoćemo da naučimo da delamo na određen način u sličnim situacijama; upravo to znači naučiti načelo“ (Ibid., 60). Verujem da se ova pretpostavka oslanja na dve paradigme:

Poperovo shvatanje rasta naučnog znanja i Milovu teoriju evolucije i stabilnosti društva. Iako, može izgledati da je veza između Hera i Popera upravo u prenošenju znanja „s kolena na koleno“, čime se postiže rast količine informacija koje društvo poseduje, takva tvrdnja može važiti samo kao izvedena iz jedne prethodne, važnije tvrdnje. Her ističe:

„Štaviše, naše znanje o budućnosti je fragmentirano i u najboljem slučaju samo verovatno; stoga, u mnogim situacijama, načela koje smo naučili ili sami do njih došli ne govore nam ‚Odaberi taj, a ne ovaj učinak‘ već ‚Ne znaš s sigurnošću koje će biti posledice; ali učini to umesto ovoga i posledice će verovatno biti onakve kako si odabrao, kao kada bi nešto znao o njima‘.“ (Hare 1991, 59)

Drugim rečima, Herova veza s Poperovom filozofijom nauke je u istoj epistemološkoj pretpostavci o fragmentiranosti znanja, kao i da se načela koja znamo moraju se sameravati sa situacijama u kojima ih koristimo. Iako nigde ne tvrdi eksplicitno, čini se da se Her oslanja na Poperov metod situacione analize. Ovom zaključku ću se vratiti, jer je važan za razumevanje Herove modifikacije Milovog empirizma.

Na vezu Hera i Mila ne upućuje samo britansko poreklo oba autora, već i sličnost naziva njihovih dela iz etike. Naslov poznatog Milovog spisa „*The Logic of Moral Sciences*“ deluje kao nešto što bi vrlo lako moglo da posluži kao inspiracija ili preteča za Herovo delo, koje tretira isti problem u novom vremenu pod naslovom *The Language of Morals*. Verujem da oba autora imaju isti cilj, tj. da ispituju logiku ponašanja u moralu, s tim što Mil u svom maniru teži pravljenju systemske nauke, dok se Her zadržava na fragmentiranom pristupu analize jezika (etike). Pored ovoga, mogu se nabrojati i drugačije podudarnosti. Možda je najvažnije podudaranje upravo što je Mil smatrao da se moralni jezik izražava u imperativnom obliku (Mill 2011, 921). Drugo, za oba autora etika nije nauka, već veština („art“).¹⁴⁷ Konačno, prema Milovom sudu metod etike vezan je za dedukciju, s tim da etičko prosuđivanje postavlja kao posebnu vrstu silogizma koji „moralni sudija“ treba da interpretira (Ibid.). Forma silogizma je na prvi pogled slična Herovoj: velika premisa sadrži neki cilj (svrhu)

¹⁴⁷ Osnovna razlika između Mila i Hera u prethodne dve sličnosti jeste što ih je prvi samo spomenuo, dok je drugi načinio celu knjigu o tome.

delovanja, čije je formulisanje deo veštine etike,¹⁴⁸ mala premisa sadrži neki razlog za delanje, koji utvrđuje nauka kroz empirijsko traženje dokaza (u okvirima koje postavlja univerzalni zakon); zaključak je uvek neko željeno (hipotetičko) ponašanje (Mill 2011, 922). Osnovna modifikacija koju Her čini u Milovoj strukturi je u velikoj premisi, što će postati očigledno, čim objasnim šta Mil podrazumeva pod „ciljem“ (svrhom). Međutim, smatram da Her u potpunosti preuzima Milovu koncepciju empirizma kojom se gradi mala premisa što, kako ću pokazati, ima paternalističke implikacije u političkoj sferi.

Milova ideja je da, ukoliko bi postojala nauka koja bi se bavila motivima praktičnog moralnog delanja, onda bismo preko nje mogli da dođemo do znanja kako kontrolisati motive u cilju postizanja moralne izvrsnosti (Mill 2011, 813).¹⁴⁹ Odmah ću reći da ta nauka nije etika, već ethologija. Dalje, kontrolu kao takvu ne treba posmatrati u autoritarnom, već u striktno naučno-tehničkom smislu predvidljivosti/nepredvidljivosti, što ne treba mešati sa slobodom izbora (Ibid., 814). Za Mila, moralni agent je taj koji ima poslednju reč u tome da li će se ponašati moralno konzistentno:

„Ne možemo, dosta, hteti da budemo drugačiji od onoga što jesmo. Ali ni oni koji su navodno formirali našu ličnost, ne mogu hteti da budemo ono što jesmo (...) Vrlo smo sposobni da izgradimo sebe kao ličnost, ako hoćemo, kao što drugi mogu to učiniti za nas“ (Ibid., 817).

Dakle, pojedinac je taj koji odlučuje da li će postati moralna ličnost ili ne. Međutim takav proces, prema Milu, nije lak, jer zahteva voljno odvajanje od svesti o sopstvenoj

¹⁴⁸ Pri formiranju cilja (svrhe), Mil navodi da etika treba da se vodi pitanjem da li je takva formulacija opravdana? Odgovor zavisi od toga da li cilj postiže veću sreću ljudi ili ne. U tom smislu, za Mila, sreća nikada ne može biti cilj po sebi, već opravdanje cilja (Mill 2011, 929). Her, međutim, ima drugačiju poziciju. Kada je u pitanju opravdanje moralnih reči i samih načela, instrumentalna upotreba opravdanja (kao što to Mil čini sa „srećom“) može se uzeti kao relevantna za moralno suđenje samo ako se „instrumentalno“ posmatra kako „eficijentno“ (Hare 1991, 99). To će reći da se instrumentalno poklapa sa ciljevima za koje se koristi, što eliminiše „sreću“ kao opravdanje. Drugačije, budući da Her smatra da se moralne reči koriste da bi nešto „pohvaile“ ili preporučile, nije (barem primarno) važno da li će se postići sreća kod onih koji je koriste. Ono što je važno jeste da se kroz upotrebu moralnih reči dođe do odgovora na pitanje „Šta treba da činim?“ (Ibid., 102), a ne „Šta treba da činim da bih bio srećan?“ Konačno, kada ispituje instrumentalnu upotrebu moralnih reči, Her se poziva na Aristotelovo određenje „cilja“ a ne na Milovo (Ibid., 99).

¹⁴⁹ Ovde se takođe radi o preklapanju Milove i Herove moralne teorije, s tim što se takva veza ne može eksplicitno naći u *LM*. Kasnije, Her će pisati da je rukovođenje izborima tesno povezano s motivacijom (2004, 651). Uzimati motive za osnovu rukovođenja izborima znači uvažiti posebnost svake ličnosti, što je prema Heru stanovište koje dele i utilitaristi (Ibid.).

potrebi da postignemo zadovoljstvo i izbegnemo bol (Mill 2011, 820).¹⁵⁰ Takvo voljno odvajanje, koje se ogleda u tome „da izgradimo sebe kao ličnost, ako hoćemo“, Mil naziva „svrhom delovanja“ koja čini naše ponašanje „umerenim i konstantnim“ (Mill 2011, 820). Konačno, da bi se pojedinac odvojio od hedonističkih poriva, i da bi u moralu i politici delao za opšte dobro, treba da izbegava izvođenje normativnih zakona iz uniformnih prirodnih zakona (Mill 2011, 840). Umesto toga, zaključuje Mil, svako od nas treba da se pozove na univerzalni (psihološki) zakon formiranja ličnosti, iz koga se mogu dedukovati zakoni¹⁵¹ koji će važiti u empirijskim situacijama (Ibid., 841). Zakoni nisu strogo deterministički, kao oni koje srećemo u prirodnim naukama, ali jesu kauzalni i deduktivni (Mill 2011, 846). Posledica toga je i Milovo verovanje da empirijski zakoni ethologije, uvidom u organizam¹⁵² društva mogu da identifikuju izvesna sredstva, koja imaju moć da izazovu (željene) posledice, kojima možemo da „kontrolišemo naciju“, što je u cilju postizanja stabilnosti radi obilovanja okolnosti (Ibid., 845).

Koncipirana na takav način, ethologija bi se moga pokazati kao *par excellence* državnička nauka, što je dugo važno kao sinonim za (institucionalnu) političku nauku. Dometi ethologije mogli su da dosegnu svoju punu primenu u sferi državnog upravljanja nad dobrobiti njenih građana. Osnovna teorema ethologije, prema Milovom sudu, je da je bolje i srećnije društvo cilj svakog socijalnog progresa (Ibid., 891). U tom smislu, iako se na individualnom nivou zalagao za najveću moguću slobodu pri donošenju moralnih i političkih odluka, važno je primetiti da je Mil u sferi državne vlasti verovao u neku formu metoda paternalističke politike (Berlin 1992; Simendić 2010), a koja bi imala cilj „prosvećenje“ pojedinaca o politikama koje donose najveću sreću. Čini se da bi zadatak države bio da podstiče uzdizanje svesti pojedinaca od bazičnih potreba (postizanje zadovoljstva i izbegavanje bola) ka višim intelektualnim

¹⁵⁰ Prema Milu, greška (Kontove) pozitivističke etike je u tome što je pretpostavio da je ovaj prirodni zakon uvećanja sreće i izbegavanja boli osnov iz koga se neposredno izvode istorijske i društvene zakonitosti (Mill 2011, 892). Takvo izvođenje je moguće, ali samo iz empirijskih zakona koje se mogu dobiti kada ethologija završi svoj deo posla, zaključuje Mil (Ibid.). Drugim rečima, iako veza između istorijskih činjenica i prirodnih zakona postoji, ona je neposrednog karaktera, pa se ne može govoriti o onom stepenu predvidljivosti događaja, koji se može postići u fizici (Ibid, 823).

¹⁵¹ Takvi zakoni su predmet nauke koju Mil naziva ethologija (Mill 2011, 845), a o kojoj sam već pisao u prethodnom poglavlju kao jednoj od meta Poperove kritike.

¹⁵² Organizam društva ili „stanje društva“, prema Milu, čine obrazovanje, industrija, finansije, političko uređenje, naseobine i sl. (Mill 2011, 889).

potrebama koje se stižu, npr. obrazovanjem (Simendić 2010, 35).¹⁵³ Kao što sam pokazao u prvom poglavlju, takva otvorenost Milove teorije dovela je do razvoja shvatanja pozitivne slobode kao moralno ispravnog tumačenja tog pojma (T.H. Grin), a kasnije i do teorija da je država vrhunac moralnog razvitka društva (Bosnake). Stoga, svako vezivanje za Mila u periodu kada se smatralo da su politička filozofija i etika u drugoj polovini 19. veka doživele neuspeh, treba tumačiti kao pokušaj otklona od takvih nadgradnji. Ako je moja pretpostavka o vezi Mila i Hera valjana, onda ni *Language of Morals* ne može biti izuzetak.

Da bi zadržao osnovu Milove empirističke pozicije, verujem da je Her morao da uradi najmanje dve stvari. Prvo, kao što je Poper pokazao, neodrživo je Milovo zalaganje da se u moralu i politici mogu dedukovati zakonitosti. Zaista, ako se pogleda struktura Herovog moralnog suda, vidi se da je odnos između velike i male premise verifikacionistički (ili testabilni), a ne deduktivni. Drugim rečima, sud se ne koristi da bi se iz univerzalnih načela izveli partikularni empirijski zakoni, kao što bi bio slučaj kod Mila, ali važi obrnuto da se empirijski zakoni koriste kako bi se proverila, odnosno testirala smislenost moralnih načela. Takođe, pažljivijim čitanjem oba autora mogu se uočiti i aksiološke razlike. Mil ističe da postoji jedan univerzalni zakon formiranja ličnosti (*svaki čovek teži sreći*) iz kojeg se dedukuju sve ostale empirijske zakonitosti (Mill 2011, 929). Nezavisno od sadržine ovog zakona, Herova pozicija je takva da bi mu takav monizam bio neprihvatljiv. Čini mi se da je Her ispravno pokazao da, ukoliko želimo da zadržimo ideju o tome da moralni sudovi i odluke omogućavaju „upravljanje izborima“, onda je monistička pozicija neodrživa (Hare 1991, 68), što će reći da se Her zalaže za pluralizam načela. O tome da li iz pluralizma načela sledi vrednosni relativizam, detaljno ću raspravljati u sledećem poglavlju.¹⁵⁴

¹⁵³ Radi ispravne interpretacije, treba naglasiti da se Mil ni u jednom svom spisu nije zalagao za paternalizam kao političku doktrinu, već se, prema Simendiću, može implicitno izvesti da su metode za njegovu verziju liberalizma paternalističke. Sličan sud iznosi i Isaija Berlin, koji tvrdi da Milovi tekstovi obiluju nedorečenim mislima, koje omogućavaju bogate i fantastične interpretacije.

¹⁵⁴ Ono što se čini jasnim na osnovu Herovog odbijanja monizma načela jeste neslaganje sa Kelzenovom pozicijom. U prethodnom poglavlju pokazao sam da Kelzenov vrednosni relativizam odudara od Šlikove etičke pozicije, u tom smislu što postulira postojanje vrhovne norme. Herov argument isključuje takvu vrstu postulata, i poziva se na pluralnost arhitektoničkih načela, od kojih se svako upotrebljava samo onda kada je koherentno sa motivacijom moralnog agenta. U tom smislu, Her je bliži Šliku nego Kelzenu, iako je ovaj prvi naturalista. Razlika između Hera i Šika je epistemološke prirode: dok je Šlik korespondentista, pa motivaciju vezuje za napetosti u telu, Her se vodi Karnapovom i Nojratovom koherencionističkom teorijom.

Verujem da pluralizam načela ide u prilog tezi o Herovom značajnom prilagođavanju Milove teorije. Da li takav manevar dozvoljava zadržavanje Milovih paternalističkih metoda? Verujem da je odgovor potvrđan. Smatram da Herovo zalaganje za socijalizatorsku funkciju načela govori u prilog mojoj hipotezi. Dalje, vezivanje paternalističkih metoda za načela značilo bi kategorijalnu grešku. Umesto toga, verujem da Herov paternalizam treba tražiti u njegovoj koncepciji imperativa. Već sam spomenuo da Her smatra da imperativi nikada ne mogu biti univerzalni, jer su uvek instancirani na poseban skup ljudi. Forma imperativa je: „Učini x!“ Čini se da promenljivu u ovom slučaju treba tumačiti kao aktualni ili zamislivi empirijski slučaj koji bi neka konkretna osoba (ili skup osoba) mogla učiniti. Verujem da je to slabija forma Milove koncepcije empirijskih zakona, što je u skladu sa argumentom o fragmentiranosti znanja o budućnosti. Kažem slabija, jer umesto kauzalnosti kojoj teži Mil, čini se da se Her pre oslanja na Popperov koncept pogrešivosti. Konačno, na osnovu svega navedenog, verujem da bi za Hera „očinska ljubav“ bila adekvatan primer kako „zapovest“ funkcioniše kao „savet“: dete koje usvoji zapovest svoga oca, verovatno će postupati čitavog života vodeći se tim savetom, ali će morati da procenjuje koliko je takav savet adekvatan za sve one situacije koje mu život donosi. Drugačije:

„Ako nam je dato nešto što ćemo naknadno moći da shvatimo kao dobar savet, odlučujemo se da ga sledimo i usvojimo načela onih koji su nam u prošlosti uputili tako dobar savet. To je ono što doživi svako dete koje je dobro vaspitano“ (Hare 1991, 71)

Budući da ne može predvideti situacije u kojima će se naći, dete nije vezano za „očevu zapovest“, kao nepogrešivo moralno načelo. Stoga, dete će čitavog života shvatati „očevu zapovest“ kao sinonim za dobar ili loš „savet“. Kada je u pitanju država ili „nacija“ o kojoj Mil govori, stvari bi se u Herovom slučaju mogle postaviti na sledeći način: iz sposobnosti države da primenjuje paternalističke mere koje poboljšavaju životne uslove pojedinaca ne sledi da su te mere ujedno i vrhovna moralna načela, niti da je država apsolutni etički titular. Naprotiv, svako od nas se uči moralnim i političkim načelima u periodu socijalizacije, ali njihova primena zahteva posebnu vrstu celoživotne vežbe (Hare 1991, 118). Ipak, čini se neospornim da se od države očekuje da aktivno primenjuje takve mere i anticipira potrebe građana.

Verujem da je prethodni primer na valjan način pokazao da je tačna moja procena da Herova procedura elegantno radi ono za šta je namenjena. To će reći da je vrlo korisna kada je u pitanju utvrđivanje konzistentnosti moralnog ponašanja, ili jednostavnije, procedura za davanje odgovora na pitanja „Šta treba da činim?“ Međutim, intelektualna klima vremena u kojoj su takvi proceduralni pristupi kreirani navodi na potrebu da se postavi pitanje da li su takve teorije prazne? Čini mi se da je takvo pitanje delimično važno i za Hera budući da se njegov koncept imperativa oslanja na empirijske uvide u stvarnost. Kažem „delimično“, jer se Herova teorija može shvatiti na uži način, odnosno kao ispitivanje evaluativne, a ne deskriptivne snage reči. Stoga, iako ću pokazati da je Herova teorija prazna, ograđujem se od suda da je treba odbaciti. Umesto toga, cilj mi je da identifikujem kandidata koji bi mogao da posluži kao objekt vrednosnog suđenja.

U stvari, zaključiti da je Herova procedura prazna, nije preterano izazovan zadatak. Prvi način je da se pozovem na Šlikovu kritiku Kanta koju sam izložio u III poglavlju. Šlik primećuje da su prazne sve moralne teorije koje se zasnivaju na formi, odnosno, kako sam predložio, da su skok ni iz čega. Nešto čvršća argumentacija nalazi se u Rajhenbahovoj (1964) kritici racionalističke etike. U *Rađanju naučne filozofije*, koja je objavljena godinu dana pre Herove knjige, Rajhenbah osporava korisnost (i mogućnost upotrebe) logike u moralnom odlučivanju. Radi se o tome da jedino što se logičkim zaključivanjem postiže jeste uočavanje veze između imperativa i moralnih načela, ali da iz toga ne sledi nikakva moralna preporuka, što je osnovni cilj etike (Ibid., 277). Rajhenbah tu odobrava kredit etici (za razliku od Karnapa), tvrdeći da navedeni rezultat nije u njenom deficitu, već u prirodi logike (Ibid., 80). Iskaz „Ako pada kiša, ulice su mokre“ je validan, ali to ništa ne govori o stanju na ulicama, još manje iz nje sledi preporuka da ne izlazimo na ulicu u papučama. Isto važi i u domenu etike: povezivanje pravila sa preporukama ne daje razloge zbog kojih bismo prihvatili propisano ponašanje. U tom smislu, Herova procedura se zaista pokazuje praznom, ne zato što nema deskriptivnu snagu¹⁵⁵, već zato što promašuje ono čemu teži, odnosno davanju preporuke kao odgovor na moralno pitanje „Šta treba da činim?“

¹⁵⁵ Rajhenbah bi tvrdio da ima, ukoliko bi se deskripcija odnosila na adekvatan opis subjektivnih stavova (1964, 285). Međutim, sam Her odbacuje opis stavova kao cilj etike.

Iako verujem da Rajhenbahov argument odrubljuje glavu proceduralnom pristupu, korisno je razmotriti i drugi način na koji se može utvrditi da li je Herov pristup prazan. Na ovom mestu postavljam važno pitanje za ovu disertaciju: *o čemu sudimo ili šta je objekt suđenja u moralnoj i, posledično, u političkoj filozofiji?* Na osnovu onoga što Her nudi, postoje tri kandidata, od kojih verujem da nijedan ne zadovoljava standarde procedure. To su sama načela, potom imperativi, kao i ponašanje. Kada su u pitanju načela, možemo ih odbaciti iz najmanje dva razloga. Prvi je uočio Džon Rols (Rawls 1951, 183), tvrdeći da bi odlučivanje o načelima vodilo u cirkularan zaključak. Drugo, iako je na osnovu Herove procedure moguće tvrditi da je odlučivanje (suđenje) prelazak sa opštih načela na hipotetičke, ni to nas ne bi daleko odvelo. Radi se o opštoj kritici takve vrste suđenja koju je prepoznao Gali (Gallie 1955). Herova procedura, slično Popperovoj logici naučnog otkrića, podrazumeva konjukciju antecedensa (moralno načelo) i empirijski zamislive situacije (imperativ). Gali primećuje da ako tako postavimo stvari, onda u suštini ništa nismo objasnili (Ibid., 168), jer jedino što će se time postići jeste potvrđivanje/opovrgavanje onoga što smo uzeli kao antecedens; a to je podjednako cirkularno kao i u prvom slučaju. Druga dva kandidata se tiču mogućnosti da se procedura koristi kako bi se moralno sudilo o imperativima i ponašanju. Od imperativa se brzo odustaje jer i sami podrazumevaju neki objekt. Dakle, imperativni način koristimo kako bismo nekome rekli kako da postupi u *nekome slučaju*, što implicira da bi imperativ kao objekt učinilo moralnu i političku filozofiju u najboljem slučaju trivijalnim.

Ideja da „ponašanje“ može biti objekt moralnog suđenja je ozbiljniji kandidat. Tokom pedesetih godina 20. veka, politički i moralni filozofi koji su naginjali u pravcu (logičkog) bihejviorizma, tvrdili su da objekt teorije (ili procedure) treba da bude „ponašanje“ (Rees 1953; Evans 1953/4). Međutim, ukoliko se držimo Herove teorije, „ponašanje“ ne može biti objekt moralnog suđenja. Razlog je taj što je ponašanje, prema logičkim bihejvioralistima, uvek dispozicionalno i kao takvo ne zahteva antecedens, bilo da se radi o „načelima“, „motivima“, „stavovima“ i sl. (Evans 1953/4, 33). Ukratko, ukoliko čovek zna šta mu je dužnost, nije mu potrebno da dobije posebnu informaciju iz moralne savesti ili moralnih načela, kao da se radi o „kancelariji za brze odgovore“ (Ibid., 40). To ne znači da nije moguće naknadno odrediti da li je neko delao savesno ili ne, ali u samom moralnom deljanju nema paralelnih misli o pravom

moralnom izboru, odnosno činu. Konačno, Evans smatra, čak i da ne znamo šta nam je dužnost, ta informacija se ne dobija iz nekih posebnih izvora (poput savesti), već su u pitanju „prirodne“ ili „obične“ informacije (Evans 1953/4, 40).¹⁵⁶ U tom smislu, „ponašanje“ ne povlači sa sobom potrebu za proceduralnim pristupom, zato što nema evaluativnu dimenziju. Kako ističe Rajl, posmatrati dispoziciju kao stav koji se sastoji od kognitivne, emotivne i evaluativne komponente je isto što i reći da čovek ima u sebi tri paralelna života ili procesa kojima se rukovodi (Ryle 2009b, 50). To će reći da dispozicija, budući da je nedefinljiva ima status konvencionalnog ponašanja, za šta Her kaže da ne može biti predmet ocenjivanja. Dalje, prihvatanje dispozicije, kao objekta suđenja, pokazalo bi se kao nekoherentno sa Herovim kriterijumom rukovođenja izbora, ali i primarnosti evaluativnosti spram deskripcije.¹⁵⁷

Iako ne kaže šta je objekt moralnog suda, Her uspostavlja jasne kriterijume šta sve može biti kandidovano za tu ulogu. Ako pođemo od Herove konstatacije da je funkcija moralne reči da pohvali neki objekt, čini se da je smisleno da kandidat bude samo ono, čije značenje je prikladno za „pohvalu“. Smatram da je korisno na ovom mestu reći šta se *ne može* pohvaliti. Prema Heru, dva su takva slučaja i to kada je reč prazna i kada je zadobila konvencionalno značenje, ili kako on to naziva „značenje pod navodnicima“ (Hare 1991, 125). Prazna reč bi bila svaka ona koja je imala nekada jasno značenje, a koje se s vremenom izgubilo. Jedan od primera takvih reči je reč „Polis“ koja je (krajnje uprošćeno) za Aristotela značila prostor u kome se čovek odvaja od Bogova i životinja, dok za nas predstavlja deo istorijskog nasleđa (što nema status vrednosti već činjenice; ili ideala, što je ne čini ništa manje praznom). Konvencionalne reči (ili „reči pod navodnicima“) su tehničke reči, ili one koje su usled svoje popularnosti počele da važe kao imena klase (npr. „kaladont“ za pastu za zube, „bik“ za

¹⁵⁶ Iako, mi se ovakva pozicija čini ubedljivom, ima najmanje dva problema na koje ne može da odgovori. Prvo, čovek se često nalazi u vrednosno preklapajućim situacijama u kojima pozivanje na dužnost ne može (moralno) da opravda ponašanje, već je neophodno napraviti neki izbor. Takva situacija je npr. abortus ili upotreba sile pri kršenju ljudskih prava. Drugo, iako Evans tvrdi da nam za moralno delanje nisu potrebne posebne vrste informacija, koje povlače sa sobom posebne klase rečenica (Evans 1953/4, 44), verujem da se time samo vraćamo korak unazad u odnosu na Hera. Problem ne leži tamo gde Evans misli da je slučaj, već u smislenosti upotrebe iskaza, pa i rečenica prirodnog jezika u moralnom kontekstu.

¹⁵⁷ Svakako, ne tvrdim da je Herov princip univerzalno prihvatljiv. Kako primećuje Gelner (Gellner 1954/5), postoje određeni stavovi i dispozicije, koji spadaju u sferu morala i politike, a koji su takvi da zahtevaju zatvorenost izbora. Gelnerov primer je „patriotizam“, za koji važi da mora imati „zatvoreno opravdanje“ kao ono koje podrazumeva neko lično ime (države, grada, ulice itd) (Ibid. 160). Drugim rečima „patriotizam“ je politička reč čije korišćenje (u praksi) povlači sa sobom jedinstvenost, a ne univerzalnost (Ibid., 161).

brijač, ili „apsolut“ kao centralni pojam Hegelove filozofije). Obe vrste reči ne možemo hvaliti jer su one čisto deskriptivne (ili čak ne znače ništa). Za pohvalu su pogodne samo evaluativne reči, odnosno one reči koje omogućavaju „upravljanje izborima“ (Hare 1991,127). To će reći da, prema Heru, samo one reči koje su zamislivo otvorene za drugačija tumačenja mogu stajati za neke objekte moralnog suđenja (Ibid., 128). Konačno, objekt suđenja mora biti takav da izbor koji donesemo može imati snagu da menja deskriptivni sadržaj reči, što Her naziva odnosom supervenijencije vrednosti prema stvarnosti (Ibid., 131).

Ukoliko je Her spreman da tvrdi da je zamislivost izbora ono što je ključno za određivanje objekta, čini se da Herova teorija zapada u subjektivizam ili emotivizam. Iz toga bi sledilo da je objekt suđenja svodljiv na stav i da je imperativ samo drugačiji oblik ubeđivačke definicije. Čini se da takvo svođenje podjednako ugrožava Herovu proceduru kao i u slučaju „ponašanja“.¹⁵⁸ Budući da sam ispitao sve kandidate za objekt moralnog suđenja koji se mogu identifikovati u Herovom pristupu, i kako nijedan nije koherentan sa samim zahtevima procedure, verujem da imam dovoljno razloga da zaključim da sama procedura pravi probleme. Čini mi se da je problem Herove procedure to što cilja na univerzalnost. Kako je primetio Gelner (Gellner 1954/5), iako je tranzitivnost zaključaka preduslov za racionalno ponašanje, upravo tu stvari zakazuju. Takvi slučajevi, prema Gelneru, najčešće važe u političkoj filozofiji, npr. pri ispitivanju ideja poput patriotizma, lidera, lojalnosti itd. (Ibid., 162). Argument je sledeći: kod tzv. „zatvorenih tipova opravdanja“ (Ibid., 159), kada Petar veruje da je x ispravno, a Marko veruje da je y ispravno, a x i y su identični, Petar i dalje neće verovati u y, već će smatrati da je Marko iracionalan što odmah nije prihvatio x (Ibid., 162). Radi se o primeni Hempelove teze da kod tzv. propozicionalnih stavova (x „veruje da“ r), dolazi do stvaranja neprozirnog konteksta (Hempel 1935) koji, između ostalog, blokira tranzitivnost bez gubljenja na značenju. Kao što sam pokazao u prethodnom poglavlju

¹⁵⁸ Takvi i slični problemi vremenom su doveli do otpora prema Herovom pristupu, pre svega u naturalističkoj i kasnije u etici vrline koja je potekla iz Vitgenštajnovih *Filozofskih istraživanja*. Primer koji se može navesti jeste i kritika Filipe Fut (Foot 1958) da Herov argument u prilog supervenijentnog odnosa između vrednosti i stvarnosti ne obavezuje na delanje, niti implicira na odgovornost. Fut smatra da je svako moralno delanje tako da „kada se čoveku prilože dokazi, njegovo je da dela, a ne da čeka da mu se slože kockice u glavi“ (Ibid., 509). U jednom drugom tekstu, Fut je takođe kritikovala jalovost proceduralnog pristupa (Foot 1958/9). Radi se o tome da je, prema sudu Fut, neodrživo da se pri moralnom odlučivanju pozivamo samo na načelo, bez objašnjenja objekta o kome sudimo (Ibid., 85-6). Kao što sam već istakao, nisam spreman da idem toliko daleko da tvrdim da je Herova pozicija „neodrživa“, budući da traženje objekta nije bilo deo njegovog projekta.

(argument o verodostojnosti), upotreba propozicionalnih stavova povlači sa sobom vrednosni relativizam.¹⁵⁹ Nezavisno od pluralizma načela za koji se Her zalaže, vrednosni relativizam je vezan i za malu premisu, budući da su imperativi takođe propozicionalni stavovi (kao u primeru „očeve ljubavi“ kao „zapovesti“). Konačno, na proceduralnom nivou, univerzalnost bi se mogla naštimovati da funkcioniše u nekom slabom obliku (npr. ukoliko bi se univerzalno smatralo kao sinonimno za konzistentno). Kada je u pitanju traganje za objektom moralnog suđenja, verujem da univerzalnost treba odbaciti.

Umesto predloženih kandidata, verujem da bi *pojam* mogao biti objekt moralnog suđenja u etici i političkoj filozofiji. Drugačije, ono što mora stajati u strukturi suda da bi takvo suđenje bilo smisljeno, jeste pojam. Kako bih pružio argument za ovu tvrdnju, na narednim stranicama ću analizirati Galijevo viđenje suštinski spornih pojmova.

Da li je pojam objekt političke filozofije? Argument iz suštinske spornosti

U drugom poglavlju Tolkinove knjige „Hobit“, tri trola po imenu William, Bert i Bill, zarobe Bilba Baginsa i njegove saputnike patuljke, s namerom da ih skuvaju. Kako noć prolazi, trolovi ulaze u sve dublju raspravu o tome koji je najbolji način da se njihov plen skuva – dinstanjem, pečenjem, barenjem, kao dodatak čorbi itd. Cela priča se oteglala do kasno u noć kada se lukavi Bilbo uključio s kritičkim stavom da patuljci nisu poželjna hrana: nikada se ne kupaju, bradati su, previše su debeli i masni. Kako god da se trolovi odluče da ih skuvaju neće postići izvrsan ukus kojem sladokusci teže. Bilbova namera je, naravno, da zagovara trolove, kako bi iskoristio njihovo prirodno svojstvo da se pretvore u kamen, ukoliko budu izloženi dnevnoj svetlosti, što se na kraju i desilo. Moje pitanje je: o čemu su zaista raspravljali trolovi i naknadno Bilbo? Na prvi pogled, čini se da je to kvanje. Čak i Bilbo, dok nije počeo da priča o kvanju, nije se mogao smatrati učesnikom u raspravi. Pitanje zahteva precizniju formulaciju: ako svi učesnici razumeju šta je objekt rasprave, o čemu onda raspravljaju? Rasprava se, u stvari, vodi o najboljem načinu da se nešto skuva. Razlog zbog kojeg rasprava ne može da se dovrši jeste što nijedan od učesnika ne može da se pozove na neki univerzalni kriterijum na

¹⁵⁹ Takva implikacija se može izbeći, što ću pokazati u sledećem poglavlju.

osnovu kojeg bi mogao da oceni: „Da, to je najbolji način da se skuva patuljak!“ Jedino što trolovi imaju na raspolaganju su sopstvene ocene ili pohvale nekih načina za koje svako od njih smatra da je najbolji. Stoga, takva rasprava ne može da se završi samo argumentima – i zaista, završava se aktiviranjem organskog svojstva trolova. Primer se tiče ukusa, odnosno estetskih merila jednog trola. U humanim aktivnostima, poput političke filozofije, religije, istorije itd., kada nema univerzalnog kriterijuma na osnovu kojeg možemo presuditi koja je ocena ili pohvala zaista najbolja, kažemo da je objekt rasprave suštinski sporan pojam (*essentially contested concept*) (Gallie 1955/6, 169).

Taj tehnički termin je u epistemologiju, a odatle i u političku filozofiju uveo V.B. Gali. Budući da sam na drugom mestu (Vranić 2010; 2011) pisao o tome šta Gali i drugi smatraju suštinski spornim pojmovima, ovde se neću zadržavati na tome. Smatram da je dovoljno da se za potrebe ove disertacije kaže da su pojmovi političke filozofije, estetike, zatim učenja o religiji i istoriji, suštinski sporni, jer nema načina da se pruži konkluzivan argument o tome kako bi se oni mogli upotrebiti na najbolji način (Gallie 1955/6, 168). Suštinska spornost, dakle, nije posledica „sociološke teze o tome da će uvek postojati različita tumačenja u svakodnevnoj upotrebi reči“ (Pavićević 2011, 125), već se radi o svojstvu pojmova, koja pre ili kasnije dođe do izražaja svaki put kada se u navedenim disciplinama povede rasprava o normativnim pitanjima. Gali ne daje iscrpnu listu koji pojmovi političke filozofije mogu biti suštinski sporni, ali kao primere navodi „demokratiju“ i „pravdu“ (Ibid., 180). Na osnovu toga, čini se da korpus onoga što nazivamo suštinski spornim pojmovima čine manje-više svi tradicionalni pojmovi političke filozofije koji nemaju tehničko značenje ili nisu istine drugog reda. U tu listu spadaju sloboda, jednakost, zajednica, država, nacija, itd. Na ovom mestu ističem da u taj korpus ne spada politika, iako se za ovu vrstu ljudske delatnosti ne može reći da ima tehničko ni metajezičko značenje. Verujem da se Gali može čitati tako da se politika tumači kao *opšti termin*, što je teza koju ću pokušati da odbranim u okviru analize koja sledi.

Bilo bi pogrešno svoditi suštinski sporne pojmove na psihologizme (poput nesigurnosti ili kada nam je u interesu da zastupamo neki stav), ali ni na činjenicu da na filozofskom nivou imamo pluralnost metafizičkih interpretacija istih problema (Gallie 1955/6 169). Radi se o Galijevom pokušaju da se distancira od emotivističkih moralnih

teorija, koje na prvi pogled zauzimaju sličnu poziciju. Emotivisti, kako sam pokazao u III poglavlju, argumente o nepostojanju racionalnog načina da se rasprava konkluzivno završi, zasnivaju na odsustvu kognitivnih informacija u strukturi stava (Ayer 1936; Stevenson 1963 [1938]). Budući da Galija zanimaju pojmovi (ne stavovi), njegova pozicija je značajno jača od emotivističke: rasprave o pojmovima političke filozofije „nisu rešive argumentom bilo koje vrste, iako su podržane valjanim argumentima i dokazima“ (Gallie 1955/6, 169). Što se tiče ograđivanja od metafizičkih teorija u filozofiji, verujem da je Galijeva poenta da pojmovi nisu prazni. Jedno od nasleđa logičkih pozitivista jeste i da su metafizičke teorije prazne jer su neproverljive/neoborive. Na ovom mestu, Galijeva pozicija ide ruku pod ruku s Vajsmanovom (i Hart-Herovom): pojmovi, i pored empirijskog sadržaja ne mogu biti konkluzivno provereni, što zbog zamislivosti da nešto može biti drugačije nego što jeste (Waismann 1968 [1945]), što zbog značajnog prisustva evaluativne dimenzije (Hare 1991). Konačno, udaljavanje od metafizičke pozicije povlači usko određeno shvatanje onog „suštinskog“, što će reći da bi bilo pogrešno tumačiti Galijevu poziciju kao esencijalističku. Umesto toga, verujem da pridev „suštinsko“ treba shvatiti u tehničkom smislu, koji se vezuje za one pojmove koji zadržavaju osobinu „spornosti“ u svakoj upotrebi.¹⁶⁰

Verujem da se Gali u velikoj meri oslanja na teoriju značenja koja je nastala na osnovu teza logičkih pozitivista. To ne znači da je Gali bezrezervno prihvatio poziciju logičkih pozitivista, već da je svoju gradio na njihovoj kritici. Važno je naglasiti da se kritika sastojala od odbacivanja „solipsističkih teorija značenja“, kao onih koje smatraju da znak (ili smislen niz znakova) može da referira na privatne objekte, poput čulnih oseta (Gallie 1937/8, 62). Radi se o direktnoj kritici ideje o protokol rečenicama koje su zagovarali koherencionisti poput Nojrata i Karnapa (Ayer 1959). Umesto toga, Gali se poziva na Raslov argument o ostenzivnosti prihvatnih objekata (Russell 1935/6), uz važnu korekciju. Umesto da se opredeli za tradicionalnu podelu između teorija korespondencije i koherencije, čini se da za Galija nije relevantno da li znakovi u upotrebi referiraju na nešto privatno, već samo da li mi te znakove možemo da razumemo ili ne. Drugačije, znakovi su socijalni instrumenti koje možemo razumeti samo u javnim relacijama sa drugim osobama (Gallie 1937/8, 75). Ideja o postojanju

¹⁶⁰ Takvu upotrebu termina „suštinsko“ predložio je Kvajn (2007 [1935], 106).

javnih relacija kao matrica za razumevanje značenja znakova, čini pretpostavku rada o suštinski spornim pojmovima.

Sada je, verujem, jasnije zašto smatram da se iz Galijevog teksta može dobiti odgovor na pitanje šta je objekt političke filozofije, odnosno kako pojam može biti objekt političke filozofije? Umesto klasične analize Galijevog teksta o suštinski spornim pojmovima, krenuću obrnutim redom. Za to će mi poslužiti jedna od najozbiljnijih kritika ideje o suštinskoj spornosti, i to da je teza samopobijajuća (Newey 2001). Cilj konceptualne analize je dvostruk. Pre svega, želim da pokažem da pojmovi mogu biti objekt političke filozofije, uprkos tome što su, na prvi pogled, suštinski sporni. Drugi, usputni cilj, mi je da pokažem da je kritika neosnovana.

Da je teza o suštinskoj spornosti samopobijajuća, nije jedina kritika koja se upućuje Galiju. Neke od tih kritika su: da teza o nepostojanju univerzalnog kriterijuma opravdanja vodi u moralni skepticizam i politički nihilizam (Gray 1977); da je teza nepotrebno komplikovana i da se problem suštinske spornosti može rešiti rolsijanskim pristupom, tako što će se argumentacija u raspravi graditi na nekoj „arhimedovskoj poluzi“ (Swaton 1985); i konačno, da je Galijeva teza samopobijajuća (Newey 2001). Prve dve kritike treba shvatiti konstruktivno, jer njihovi autori daju predlog kako da se izađe iz problema koje je Gali ostavio otvorenim. Poslednju kritiku smatram najozbiljnijom. I sâm sam je manje ili više vešto izbegavao (Vranić 2010), jer nisam imao adekvatan odgovor. Verujem, da na ovom mestu mogu ponuditi argument zašto teza o suštinskoj spornosti nije samopobijajuća.

Pravičnosti radi, treba istaći da Njujjeva kritika nije upućena direktno Galiju, već drugim autorima poput Konolija (Connolly), Mekintajera (MacIntyre) i Mejsona (Mason), koji su učinili originalnu tezu jačom, tvrdeći da su politika i istorija suštinski sporni pojmovi (Newey 2001, 39). Ukratko, pozicije tih autora su sledeće. Politika je takva vrsta humane oratorske aktivnosti u kojoj nema univerzalnih kriterijuma na osnovu kojih bi se ocene o njenim vrednim dostignućima mogle svesti na onu koja označava najbolji način da se politika (i istorijsko objašnjenje) realizuje, već svaka strana zadržava pravo da je njena ocena ujedno i najbolja (Newey 2001, 41). Kritika takve pozicije može se prikazati kroz pitanje: nije li upravo tvrdnja da je politika

suštinski sporan pojam, ona oko koje se svi slažu? Evo kako Njuji ukazuje na kontradikciju u tezi o suštinskoj spornosti:

„U tom slučaju, čak i po cenu da moraju da promene temu, teza povlači da strane moraju da se *slože* da je drugačija interpretacija moguća, što poništava suštinsku spornost pojma; jedini način u kome bi dogovor izostao je ako bi činili grešku ili ako ne bi imali informacije o prirodi pojma“ (Ibid., 43).

Čini se da ovde imamo posla sa nečim što liči na Raselov paradoks – ako propozicija jeste slučaj onda nije suštinski sporna, a ako nije onda jeste suštinski sporna. Dakle, teza je samopobijajuća. Čak i da nema logičku snagu paradoksa, kritika deluje ubedljivo. Ako postoji makar jedna stvar oko koje možemo da se dogovorimo, naime da je predmet rasprave suštinski sporan ili da su drugačije ocene pojma moguće, nije li to kriterijum na osnovu kojeg se teza može odbaciti kao lažna?

Problem može rešiti, ukoliko se izvrši korekcija pozicija koje Njuji kritikuje, i to u pravcu originalne teze o suštinskoj spornosti. Verujem da sama propozicija, da je „politika suštinski sporan pojam“ otvara prostor za kritiku. Verujem da je greška na strani i zastupnika teze i kritičara. Prvo, *politika nije pojam*. Tvrditi drugačije, kako ću pokazati, je kategorijalna greška. Drugo, *pojmovi nisu suštinski sporni*, već ocene ili pohvale koje označavaju vrednost pojma.

Krenuću od toga što Gali eksplicitno tvrdi, da pojmovi nisu ono što je suštinski sporno. Gali navodi četiri glavna uslova da bi neki pojam bio suštinski sporan, i tri sporedna (Gallie 1955/56, 171). Od četiri glavna, dva su važna za obaranje kritike o samopobijanju, dok za ostale verujem da nemaju mnogo toga s njom.¹⁶¹ Slično Herovom uslovu, i Gali navodi da pojam u svojoj upotrebi mora biti takav da može biti objekt ocene ili pohvale. To znači da mora biti moguće da se pojam vrednuje na intersubjektivnom (socijalnom) nivou kao i da mora posedovati evaluativni kapacitet. Drugo, pojam mora biti interno složen, što isključuje Murovsku mogućnost da se pojam uzme kao primitivan, kao i da je definljiv. Drugačije, pored evaluativnog, pojam ima i kognitivni sadržaj. Na ovom mestu korisno je prisetiti se Galijeve teze da su znakovi uvek socijalni instrumenti koji se koriste radi razumevanja relacija na intersubjektivnom

¹⁶¹ Iste uslove naglašavaju Konoli, Mekintajer i Mejson (Newey 2001, 39), s tim što ću ja pokušati da pružim drugačiju interpretaciju za koju verujem da je održiva.

nivou (Gallie 1937/8). U slučaju pojmova u političkoj filozofiji, čini se da bi se stvari mogle postaviti na sledeći način. Slično Herovoj tezi o supervenijenciji, evaluativna dimenzija pojma (ocena ili pohvala) referira na neki javni deskriptivni sadržaj. Takav sadržaj konstituiše kognitivnu dimenziju pojma, što omogućuje racionalnu raspravu. Iako to neće dovesti do konkluzivne odluke ili opšteg konsenzusa, najmanje što se dobija uplivom kognicije u raspravu jeste da će biti *ograničena*. U raspravi o npr., slobodi medija, slučajno ili namerno započinjanje drugih tema, ma kako one bile važne, smatra se zamenom teze, a ponekad i opstrukcijom. S druge strane, čini se da je evaluativni potencijal pojma kriterijum na osnovu koga se bira koji deskriptivni sadržaj će se uzeti kao onaj koji će pojam činiti smislenim. Drugim rečima, radi se o tome kako će učesnik u raspravi upotrebiti neki pojam.

Kognitivni sadržaj, dakle, čini da pojam nije suštinski sporan. Svaki učesnik u raspravi *zna* da se raspravlja baš o tom pojmu, a ne o nekom drugom. Ukoliko se vratimo na primer iz Tolkinove knjige, shvatićemo da Bilbo Bagins ne bi mogao da zagovara svoju upotrebu pojma kuvanja dok se nije uključio u raspravu o kuvanju patuljaka. Prema Galiju, postoje dva načina na osnovu kojih učesnici znaju da se raspravljaju oko istog objekta. Prvi, i kako Gali kaže lakši način je pozivanjem na intuiciju, odnosno verovanje da je moja upotreba pojma najbolja (Gallie 1955/6 175). Slično Rolsovom stanovištu da moralne sudije intuitivno znaju o kojim se načelima vodi rasprava, i Galijevi učesnici u raspravi znaju oko čega se spore. Međutim, Rolsova i Herova procedura počivale su na dodatnom elementu, tj. na pozivanju na empirijske dokaze ili instancijacije imperativa, što su preuzeli iz induktivne logike. Gali ima drugačiji pristup.

U eseju objavljenom neposredno pre teksta o suštinski spornim pojmovima, Gali je kritikovao induktivni pristup u socijalnim naukama, posebno u onima koje uključuju u sebe istorijsku analizu (Gallie 1955). Rolsov i Herov proceduralni pristup zasniva se na utvrđivanju antecedensa čiji je konsekvens odluka o moralnom delanju. Iako u strukturi antecedensa postoje razlike između ovih autora, važno je primetiti da je antecedens u logičkom smislu konjunkcija male i velike premise (bilo da se radi o konjunkciji intuitivnih načela i moralne prakse (Rols) ili univerzalnih načela i imperativa (Her)). Kao takav, antecedens predstavlja osnov objašnjenja moralnog

ponašanja. Gali smatra da je takav induktivni pristup pogodan za prirodne nauke, ali ne i za istorijska objašnjenja (Gallie 1955, 160). Induktivni pristup u prirodnim naukama teži opštosti u svakom zamislivom kontekstu (npr. Njutnovi zakoni važe u svakoj fizičkoj sredini na Zemlji). U socijalnim i istorijskim objašnjenjima, opštost je moguće odrediti samo u konkretnim kontekstima koji su predmet analize (Ibid.).¹⁶² Pored toga, važi i primedba da konjunkcija univerzalne premise i empirijske ne objašnjava ništa, osim što potvrđuje/opovrgava važenje zakona – a to je trivijalno (Ibid., 168). Stoga, Gali predlaže da se umesto konjunkcije premisa pretpostavi njihova disjunkcija koja vodi do funkcionalnog objašnjenja (Ibid., 161).

Preciznije, objašnjenje kojem se teži u socijalnim i istorijskim naukama ne treba da ima kao ishod predviđanje, kao što je to slučaj u Herovoj proceduri i Poperovoj filozofiji nauke. Ukoliko pretpostavimo predviđanje kao cilj, istraživanje zapada u „generičku logičku grešku“, koja je posebno karakteristična za ekonomiju i sociologiju koje se zasnivaju na induktivnoj logici (Ibid., 170). Umesto toga, cilj socijalnih i istorijskih objašnjenja je razumevanje kontinuiteta ili diskontinuiteta *eksplanans-a* (Gallie 1955, 167), kao i njegovo zgušćivanje (Ibid., 171).¹⁶³ U tom smislu, Gali se vraća Milovoj tezi da su motivi i svrhe ono što konstituiše antecedens i uslovljava trajnosti ili slom nekog stanja stvari (Ibid., 172). Međutim, za razliku od Mila (Mill 2011, 891-2), koji je tvrdio da je domet društvenih nauka u predviđanju tendencija evolucije, Gali nije bio spreman, ni toliko, da ustupi tim disciplinama. Ono za šta nam motivi ili svrhe služe jeste da objasnimo zašto se sa određenom praksom nastavilo ili prekinulo. U tom smislu, iako je određeno ponašanje nužno vezano za neki motiv, to ne govori ništa o predvidljivosti nečijeg ponašanja u budućnosti (Gallie 1955, 176).

¹⁶² Opravdanost takve pozicije se može razumeti kroz davanje protivprimera poznatoj Veberovoj tezi o tome da protestantizam najviše odgovara kapitalizmu usled dispozicija pripadnika te konfesije ka štednji i skromnom životu. U romanu „Gospođica“ Ivo Andrić bavi se slučajem žene koja je razvila takve dispozicije do ekstrema. Tokom čitavog romana, koji prati njen život, gospođica Rajka razvija sve veću potrebu za štednjom i skromnošću, što je na kraju dovodi u paradoksalnu situaciju da umire u nehumanim uslovima, jer nije želela da ulaže u zdravlje i komfor svoga doma. Andrićeva priča je primer kako je zamislivo da se osnovne karakteristike kapitalizma, štednja i umerenost kao osnov uvećanja bogatstva pretvore u svoju suprotnost. Iako se u Rajkinom slučaju radi o logici ponašanja koja u sebi sadrži infinitivni regres (štednja na štednju), iz toga ne sledi ni potvrđivanje ni obaranje Veberove teze (posebno jer se radi o slučaju iz književnosti). Ono što se može izvesti jeste da socijalni i istorijski zakoni važe samo u konkretnim instancijacijama, a ne univerzalno kao što je to slučaj sa prirodnim zakonima. Verujem da je ovo poslednje u srži Galijeve teze.

¹⁶³ O „zgušćivanju“ pojma kao cilju objašnjenja u socijalnim naukama posebno je govorio Nojrat (Vranić 2013b).

Drugim rečima, iako se u nekom ponašanju može prepoznati određena logika, iz toga ne sledi da je to ponašanje univerzalno u onom stepenu u kojem su sama logička pravila, već pre da su elementi njegove strukture konzistentni s tim pravilima. Ali to nije isto što i reći da je moralno opravdano samo ono ponašanje koje je konzistentno, već da se može opravdati konzistencijom s logičkim pravilima. Posledica takve pozicije je da je svaki proceduralni pristup (posebno Herov) neodrživ, ako kao cilj ima univerzalnost. To me vraća na tezu o suštinskoj spornosti.

Iako, prethodno izlaganje može izgledati kao digresija, to nije slučaj. Smatram da je bilo potrebno prikazati širu sliku Galijevog pristupa kako bi se razumeo drugi način koji ovaj autor uvodi da bi opravdao stabilnost komunikacije i pored suštinske spornosti. Radi se o često kritikovanoj i odbacivanoj ideji o „prototipu.“ Sam „prototip“ treba shvatiti kao tehnički termin koji obuhvata neke obrasce ponašanja, bilo da su oni dobijeni podražavanjem ponašanja neke ličnosti, stečeni u socijalizaciji ili nasleđeni tradicijom (Gallie 1956, 176).¹⁶⁴ Kao takav, „prototip“ je takođe suštinski sporan pojam, koji se sastoji od istorijskog sećanja na to šta bi takav pojam trebalo da bude. (Ibid. 177). Razlika između „prototipa“ i pojma oko koga se vodi rasprava je u njihovoj punoći: dok prvi ima samo evaluativni sadržaj, drugi, pored toga, sadrži i kognitivne informacije. Naime, Galijeva ideja je da je motiv učešća u raspravi uvek vezan za pretpostavku da svaka učesnica smatra da je njena upotreba „prototipa“ najbolja (Gallie 1956, 176). Ne radi se o mehaničkom podražavanju, već je u pitanju normativno usavršavanje ideje „prototipa“ (Ibid., 178). Smatram da je Gali ovim manevrom učinio veliki iskorak u političkoj filozofiji: ne samo što je pokazao da se rasprava vodi oko normativne upotrebe pojma koji predstavlja „prototip“, već da sama mogućnost upotrebe čini pojam deskriptivno ispunjenim. Drugim rečima, pojmovi političke filozofije nisu prazni.

Intuicija i „prototip“ nas vode zaključku da nije suštinski sporno da se radi o tom i tom pojmu, već je suštinski sporno kako učesnici ocenjuju ili preporučuju upotrebu tog pojma:

¹⁶⁴ U tom smislu, moj primer zapovesti kao „očinske ljubavi“ može služiti kao „prototip“ kojem dete teži tokom celog života.

„Generalno, čini se da bi bilo sasvim nemoguće da se utvrdi *opšte načelo* na osnovu kojeg bi se odlučivalo koji je od dva učesnika 'najbolje postupio' – i to u onom smislu u kojem je na sebi svojstven način pokušao da unapredi ili obuzda karakteristike izvrsnosti koje je prepoznao u ponašanju prototipa“ (Ibid., 177).¹⁶⁵

Dakle, ako pratimo Galija, i tvrdimo da *x* stoji za pojam, onda samo *x* ne može biti sporno. Konačno, to važi za slobodu, moć, jednakost i druge pojmove političke filozofije: učesnici u raspravi o moći, slobodi itd. retko ili nikada ne spore da se radi o političkoj stvari, već je upotreba ono što je sporno. Ukoliko bi se, pak, desilo da neka od upotreba dovede do protivrečnih zaključaka po značenje ili funkciju pojma (tj. da predmet rasprave nije politika), onda sam pojam politike prestaje da bude suštinski sporan (Ibid., 179). Ukoliko je moja interpretacija Galijeve teze o suštinskoj spornosti valjana, tj. da pojam sam po sebi nije suštinski sporan *već njegovo ocenjivanje ili preporučivanje*, onda to značajno otklanja sumnje u to da je cela teza samopobijajuća.

Već sam rekao da Gali ne daje iscrpnu listu pojmova koji mogu biti suštinski sporni, ali daje iscrpnu listu kriterijuma na osnovu kojih možemo prepoznati, ali i testirati suštinsku spornost. Kao model testa, koristi primer takmičenja (Ibid., 170-1), koje podrazumeva učešće određenih timova od kojih svaki ima svoj stil igre kome se prisutna publika periodično priklanja. Igra traje neodređeno dugo, a nema arbitra koji bi presudio ko je šampion. Do te privremene titule se dolazi naklonošću publike – ko ima najviše pristalica, nosi znamenje „šampiona“. Oni koji ne podržavaju šampiona „nastavljaju da se trude da privuku druge na njihovu stranu, ne kroz neku prostu želju da budu većina, već zato što veruju da njihov tim *ima dobar stil igre*“ (Gallie 1956, 171).

Dakle, imamo nekoliko elemenata takmičenja: timove, stil igre, objekt takmičenja, publiku i samo takmičenje. Prevedeno na termine pojmovne mape političke filozofije, čini mi se da to izgleda ovako: timovi su politički filozofi, stil igre su argumenti, ono oko čega se takmiče su pojmovi poput pravde ili demokratije, publika su njihovi sledbenici. Ali šta je takmičenje? Čini mi se da je to politika. To me stavlja u čudnu poziciju, jer time kao da tvrdim da je ono oko čega se timovi takmiče sinonimno sa samim takmičenjem. Potrebno je, stoga, dodatno precizirati stvari kako bi se

¹⁶⁵ Ponašanje učesnika, kao „unapređivanje ili obuzdavanje“ prototipa govori o tome da se Gali čvrsto držao svoje teze o disjunktivnosti premisa pri davanju objašnjenja.

argument o pojmovima kao objektima političke filozofije učinio održivim. Pre svega, takmičenje nije ono oko čega se timovi takmiče, već ima šire značenje – ono obuhvata pravila, publiku, učesnike itd. Takmičenje je kontekst u kojem se vodi igra, što i sam Gali usputno navodi (Gallie 1956, 175). Teza se može ispitati primerom. Zamislimo debatu dva politička filozofa o demokratiji od kojih se jedan zalaže za veći stepen delibaracije u javnom prostoru, a drugi za jači nadzor nad takmičenjem elita. Mogli bismo reći „Aha, oni raspravljaju o politici!“ Verujem da ne bismo pogrešili, jer svođenjem rasprave pod neki iskaz kojim tvrdimo da je sve to politika, ništa nismo promenili na istinitosti ili lažnosti, ili bar opravdanosti zaključka do kojeg dolazimo. Čini se da termin „politika“ ima funkciju sličnu *notacijskom skraćivanju*. Takvu vrstu notacijskog skraćivanja, po kojoj je termin koji se koristi da zameni neki skup iskaza teorijski nevažan, tj. ne menja osnovno značenje iskaza, Kvajn naziva kontekstualnom definicijom (2007 [1935], 104). Notacijsko skraćivanje, budući da je vezano za logiku, obično ima formu beleženja u promenjivima (x,y,r), konstantama (A, B) itd. Daleko od toga da tvrdim da je politiku adekvatno zapisati bilo kao „p“ ili „P“. Ali mi se čini da jeste adekvatno naći morfološki ekvivalent notacijskom skraćivanju. U tom smislu, politiku možemo svrstati u opšte termine.

Zašto je bolje prihvatiti politiku kao opšti termin nego kao pojam? Pre svega, kada bi i dalje tvrdio da je politika pojam, došao bih u nezgodu situaciju za koju mi se čini da se može ovako predstaviti. Kao pojam, politika može biti ono oko čega se takmičimo. U svakodnevnom diskursu, verujem da ljudi politiku upravo tako posmatraju. U političkoj filozofiji, stvari nisu tako jednostavne, jer uzimamo politiku za kontekst onoga o čemu raspravljamo. Ali, ako je politika kontekst takmičenja, onda je moguće tvrditi nešto što bi glasilo: „Takmičenje je oko politike;“ ako zamenimo „Takmičenje“ terminom „Politika“ dobijamo trivijalnu tvrdnju: „Politika je oko politike“. Takav problem, kao što sam pokazao u prethodnom poglavlju, potiče iz Milove teorije imenovanja, prema kojoj imena ne moraju da konotiraju bilo šta da bi imala značenje. U Galijevoj interpretaciji, takav problem se otklanja s zahtevom da pojmovi političke filozofije ipak moraju biti kontekstualno politički, a što će reći da se o njima može debatovati. Stoga, da bismo izašli iz Milove slepe ulice, verujem da politiku treba izuzeti iz opsega onoga što može biti suštinski sporno. Time se politika ujedno izuzima iz onoga što može biti pojam, ali ujedno predstavlja i njegovu tvorbu

(morfologiju) na metanivou. Drugim rečima, do pojma se dolazi kada se opštem imenu (politika) pridoda instancirano semantičko značenje. Budući da je značenje reči ono što čini političke rasprave suštinski spornim, verujem da mogu da zaključim da je pojam objekt suđenja u političkoj filozofiji.

Tvrditi da je pojam objekt političkih sudova, nije isto što i reći da su njeni objekti smisleni. Na moju analizu bi se mogao primeniti Karnapov (1999) i Ejerov (Ayer 1936) prigovor, da su pojmovi koji se koriste za sudove u političkoj filozofiji prikriiveni emotivni sadržaji (pseudopojmovi) koji su, sami po sebi, besmisleni. Ukoliko bi se ova primedba pokazala osnovanom, Galijeva pretpostavka (Gallie 1956, 190) o ograničenoj racionalnoj komunikaciji kroz opravdano usavršavanje upotrebe pojma bi pala. Čini mi se da postoje osnove u Galijevom tekstu, ali i van njega, po kojima bi se ovakva primedba mogla odbaciti. Pre svega, ukoliko je suštinska spornost svest o tome da je moja upotreba pojma samo jedna od mnogih, onda je takva spoznaja istina drugog reda (Gallie 1955/6, 192). Ukoliko je svest o suštinskoj spornosti znanje *qua* epistemička kategorija, što povlači da se makar načelno može proveriti/opovrgnuti, šta čini pojam u političkoj filozofiji prikladnim za takvu vrstu suđenja? Odgovor na ovo pitanje, verujem, otkloniće sumnju u smislenost sudova političke filozofije.

Sam Gali ne daje odgovor na ovo pitanje. Jedino što se može naći u njegovim tekstovima jeste da pojmovi sadrže kognitivne sadržaje u formi verovanja da nešto jeste slučaj (Gallie 1937/8, 76; 1955, 172; 1956, 190). Detaljniji argument ponudio je Lojd (Lloyd 1957/8, 289) prema kome pojmovi u političkoj filozofiji ne samo što sadrže, već i impliciraju verovanja. Radi se o tome da korišćenje nekog pojma omogućava ono što se naziva „egzistencijalno uvođenje“ (Ibid., 290). To će reći da pojmovi nisu esencijalne kategorije koje pretpostavljaju deskriptivni sadržaj, već je to implicirano (Ibid., 295). Drugačije, smislenost pojma se procenjuje na osnovu zamislivosti egzistencijalnog uvođenja, a ne neposredne vezanosti za deskriptivni sadržaj. Rečeno manje apstraktno, pojam političke filozofije je smislen onda kada je zamislivo da se umesto njega koristi neka konkretna instancijacija, poput političke partije liberala ili sindikata prosvetnih radnika. U strukturi sudova, to bi se moglo predstaviti na sledeći način. Kada moralni sudija raspravlja o pojmu slobode, ona u svoju argumentaciju uvodi empirijske objekte (npr. birača ili vladara) ili stanja stvari (npr. odsustvo vezanosti lancima), što se

gramatički odražava kroz upotrebu predikata. U tom procesu, ujedno se uvodi i određeni višak značenja, koji Her prepoznaje kao evaluativni sadržaj (Hare 1991). Kao što sam već pokazao radi se Hartovoj tezi da takav evaluativni sadržaj značajno utiče na deskriptivni sadržaj koji je subjektu dostupan. Razlog za takvo stanje dao je Vajsman iznoseći tezu da svaki subjekt drugačije ocenjuje sadržaj deskripcije, što povlači nemogućnost konkluzivne provere empirijskog sadržaja. Rečeno Galijevom terminologijom, egzistencijalno uvođenje dovodi do suštinske spornosti pojmova političke filozofije. Konačno, metapozicija politike omogućuje semantičku osnovu pojmovima i to kognitivnu (verovanje kao znanje o suštinskoj spornosti) i evaluativnu (moralna pozicija u raspravi), dok „egzistencijalno uvođenje“ obezbeđuje da pojam nije deskriptivno prazan. Verujem da je ova analiza pokazuje da pojmovi političke filozofije nisu besmisleni, i to uz zadovoljavanje kriterijuma koje su u nasleđe ostavili logički pozitivisti.

Pojam je objekt političke filozofije i kao takav se sastoji od kognitivne i evaluativne dimenzije sa mogućnošću instancijacije na konkretne objekte ili stanja stvari. Primarna dimenzija je svakako evaluativna, i od ocena koje iznosimo umnogome zavisi upliv kognitivnih informacija u suđenje. Pored ovoga, moralna i politička filozofija su posebno osetljive na promene deskriptivnih sadržaja (Lloyd 1957/8). Zadržavanje na nekom stanju stvari koje više nije relevantno, je ono što Gali naziva lošim političkim konzervativizmom koji implicira predviđanje povratka na takvo stanje (Gallie 1955, 180). Ostaje još samo da utvrdim koja sintaksička forma je pogodna za pojam. Dosadašnja rasprava nametnula je dva kandidata za tu funkciju. To su iskaz i imperativ. Zahvaljujući Herovoj argumentacije da iskaz nije pogodan za izražavanje evaluativne funkcije, iskaz se može odmah odbaciti. Međutim, verujem da ni imperativ ne zadovoljava zahteve političke filozofije. Radi se o tome što imperativni način isključuje načelo zamislivosti ili barem u značajnoj meri ograničava egzistencijalno uvođenje. Kada kažemo „Učini x!“, bilo da to shvatimo kao savet, zapovest, ili bilo koji drugi način koji Her navodi, ništa od toga ne ostavlja utisak široke zamislivosti, osim izbora koji se svodi na „učiniću“ ili „neću učiniti.“¹⁶⁶ Naprotiv, politička filozofija

¹⁶⁶ Takođe, jezik političke filozofije bi bio previše izveštačen u imperativnom načinu. Npr. prostim zamenjivanjem „učini x“ sa „učini slobodu“ vidi se na šta ciljamo. Tehnički jezik ne bi trebalo da podrazumeva sintaksičku izveštačenost, već pripisivanje dodatnog značenja koje termini u običnom jeziku nemaju.

zahteva odsustvo onoga što Popper naziva „bedom imaginacije.“ Vežanost moralne i političke filozofije postavlja dodatno ograničenje, i to da se jezik političke filozofije ne udaljava previše od imperativnog načina. Rešenje je prvi ponudio Gali (Gallie 1937/8, 76), prema kome su *pitanja* oblik u kome je smisleno izražavati političke pojmove. Zaista se čini da pitanje ispunjava kako sintaksičku formu tako i potrebe semantike pojma. Prvo, pitanje je istog roda kao i zapovest: ono implicitno sadrži „zahtev“ da se na njega odgovori (Ibid; Frege 1995, 180). Pored ovoga, Gali navodi da pitanje sadrži i verovanje (kognitivnu dimenziju) da se na njega može odgovoriti (Gallie 1937/8, 76). Najmanje što se time zadovoljava jeste kriterijum zamislivosti. Konačno, smatram da zapitanost kao forma u kojoj se bavimo političkom filozofijom nije svodljiva na retoriku. Umesto „kafanske zapitanosti“ nad večnim pitanjima, u političkoj filozofiji pitanje kao forma se koristi u cilju jasnog određivanja problema.

LOGIČKI POZITIVIZAM I ANALITIČKI PRISTUP POLITIČKOJ FILOZOFIJI

Koliko god da je bilo važno za razvoj političke filozofije da odustane od ideje o socijalnoj filozofiji, ne može se izbeći utisak da je filozofija logičkog pozitivizma imala negativne efekte u takvom procesu. Čini se da je moja teza asimetrična u odnosu na objašnjenja od kojih sam pošao u uvodu: došao sam do istog rezultata, samo iz obrnutog pravca i sa drugačijim vrednovanjem. U ovom poglavlju želim da ispitam da li se može govoriti o značaju logičkog pozitivizma za razvoj političke filozofije, i u kom domenu. Već sam pokazao (u prethodnom poglavlju) kako je logički pozitivizam (Šlikov naturalizam i Karnapov imperativizam) uticao na razvoj etike tokom pedesetih godina 20. veka, posebno u proceduralnim pristupima. Budući da se politička filozofija obično smatrala granom moralne filozofije, pretpostavka je da određeni delovi filozofije logičkog pozitivizma koji su bili usvojeni u moralnim teorijama (logička/pojmovna analiza, logika ponašanja, evaluacija, proceduralni pristup itd.), takođe su našli svoje mesto i u političkoj filozofiji.

Ispitivanje za koje sam koristio Galijev argument o suštinski spornim pojmovima pokazalo je da je *pojam* objekt političke filozofije. Na prvi pogled, može se činiti kao da to udaljava političku filozofiju od etike. Moralni termini koje etika koristi (dobro, ispravno, pravedno itd.) nisu pojmovi, ili barem nisu pojmovi u onom smislu u kome su to „sloboda“, „jednakost“, „moć“, „nasilje“ i sl. Ipak, ako se uporedi logičko ponašanje moralnih termina i političkih pojmova, primetno je da se oni u svojoj upotrebi uvek javljaju kao *predikati*. Dakle, iako sadržaj moralnih termina i političkih pojmova nije isti, ipak dele zajednički smisao. Da bi se do toga došlo, odnosno da bi se prepoznala inherentna veza između morala i politike, može se, kao što je to bio slučaj kod Hera i Rolsa, koristiti logička (pojmovna) analiza.

Logički pozitivisti su na neki način, patentirali pojmovnu analizu. Nije na odmet da na ovom mestu podsetim do kojih sam rezultata došao pri skiciranju strukture objašnjenja u filozofiji logičkog pozitivizma u II poglavlju ove disertacije. Logička analiza ispituje smisao a, tamo gde je moguće, i značenje pojma. Za logičke pozitiviste,

pojam je skraćena za svojstvo (ili skup svojstava) koju subjekt pokušava da izrazi na intersubjektivnom (javno dostupnom) nivou. Značenje se određuje kroz činjenice ili stanja stvari na koje pojam referira. Budući da činjenice i stanja stvari nisu neposredno dati (oseti su ono što je subjektu neposredno dostupno), između pojma i činjenica posreduje definicija kao adekvatan opis iskustvene stvarnosti. Proces izgradnje pojma (*Aufbau*) je ono što sam nazvao *strukturuom objašnjenja* u filozofiji logičkog pozitivizma. Budući da postoje mnoge definicije za posebna iskustva o činjenicama i stanjima stvari (otvorena empirijska struktura), subjekt donosi *odluku* koju će od njih vezati za svojstvo (pojam). Kada se tako formirano svojstvo veže na neki *objekt* (koji referira na iskustvo koje naučnik želi da testira) formira se *iskaz* kao *hipoteza*. Proverom ili opovrgavanjem hipoteze, opravdava se *teorija* u kojoj ona važi kao *smisljena*. To će reći da u komunikaciji između više različitih subjekata, pored samog iskaza (hipoteze), ulogu ima i *opravdanje* zašto je svojstvo *x* vezano za definiciju *A*, a ne za definiciju *B*. Iako, niko od logičkih pozitivista to nije tvrdio, čini se da je takva odluka normative prirode. Uloga logičke analize je, dakle, dvostruka. Pored toga što pomaže subjektu da na koherentan i racionalan način saopšti (i proveri) iskaz do kojeg je došao, logička analiza mu pomaže i da taj iskaz opravda, u konkurenciji sa nekim drugim.

Do kraja poglavlja, pokazaću da se u najmanje jednoj verziji političke filozofije, naime analitičkoj političkoj filozofiji, primenjivala ovakva shema konstrukcije objašnjenja, uz promene koje su svojstvene i prirodnije tradiciji političke misli. Pod tim promenama pre svega mislim na smisao pojmova. U naučnim hipotezama, pojmovi dobijaju smisao ako mogu da se uklope u formu iskaza o iskustvu koje se želi testirati. Politički pojmovi dobijaju smisao ako se njima može postaviti *pitanje o političkim ciljevima ljudi*. Dalje, ispitaću vrstu činjenica na koje referiraju politički pojmovi, kao i vrstu opravdanja koje se smatra dovoljnim da bi se rasprava okarakterisala kao politička. Poglavlje će biti podeljeno na četiri dela. U prvom, baviću se počecima razvijanja analitičkog pristupa u političkoj filozofiji, koji prepoznajem u Fildovom tekstu „What is Political Theory?“ iz 1954. godine. Tekst je poslužio Fildu kao osnova za njegovo glavno delo *Political Theory* iz 1955. godine, gde je u „Predgovoru“ napisao da su njegove teze nastale na osnovu predavanja koje „je bilo opisano u jednom univerzitetskom silabusu kao 'Analitička politika'“ (Field 1965, vi). U drugom delu poglavlja, baviću se različitim recepcijama logičkog pozitivizma i njegovog upliva u

političku filozofiju. Treći i četvrti deo biće svojevrsna studija slučaja političke filozofije Isaije Berlina, nastale u periodu pedesetih godina 20. veka. Berlin je jedan od velikih političkih mislilaca prošlog veka, za koga tvrdim da je svoju filozofsku misao zasnovao jedinom delom na logičkom pozitivizmu. I pored skepticizma koji je vremenom razvio prema logičkom pozitivizmu, pokazaću da se struktura Berlinovih tekstova (pa i teorija tamo gde ih ima) umnogome zasniva na shemi iz prethodnog pasusa.

Značenje političkih pojmova

Među anglosaksonskim istoričarima ideja, često se smatra da su osnovni politički pojmovi poput „slobode“, „solidarnosti“, „države“ isl., prazni (besmisleni), jer nisu vlasitita imena (Plant 2002; Buckler 2005). Takvo viđenje je uglavnom nastalo pod uticajem rane Vitgenštajnovne filozofije. U četvrtom poglavlju sam pokazao da je takva kritika političke filozofije našla svoju metu u Veldonovom radu, koji je smatrao da u politici postoje objekti koji se mogu ponašati kao vlastita imena u gramatičkom smislu. Tako, umesto da se koristimo zbunjujućim pojmom „države“, treba da se pozivamo na neku konkretnu, empirijsku državu. U interpretaciji kakvu bi mogao da ponudi Veldon, rečenica „Rusija je dala politički azil Eduardu Snoudenu“ treba da ima istu upotrebnu vrednost kao i kad bi neko napisao „Bojan je dao politički azil Eduardu Snoudenu.“ Veldon bi rekao da imena poput „Rusija“ ne stoje za bilo šta ekstraempirijsko, odnosno za neku natprirodnu ličnost čiji motivi i svojstva prevazilaze ljudsku prirodu (Weldon 1953, 48). Obe rečenice su smislene prema empirijskom kriterijumu, budući da su proverljive (s razlikom da je prva istinita, a druga nije) i nema značajne filozofske razlike u njihovoj upotrebi (Ibid., 50). Takođe, i jednu i drugu rečenicu je moguće moralno oceniti dokle god je takva ocena čisto subjektivna.

Potreba za konkretnim izražavanjem i empirijskom strukturom teorije nije ono što čini Veldonovu teoriju problematičnom. Kao što sam pokazao, Veldon završava u sličnom problemu kao i Dž.S. Mil, vek pre njega. Ukratko, ukoliko Rusiju zamenimo sa sinonimom „Nekadašnja Rutenija“ dobićemo podjednako istinitu rečenicu „Nekadašnja Rutenija je dala politički azil Eduardu Snoudenu.“ Međutim, da li svi oni koji znaju za Rusiju znaju i da je Rutenija stari latinski naziv za geografsku celinu Rusije u

Evropskom delu? Neki da, neki ne. Za one koji ne znaju, druga rečenica bi se mogla ukazati kao lažna ili čak, besmislena. Dakle, iako su rečenice ekvivalentne, na jednoj strani bi stajala istinita vrednost a na drugoj lažna ili nikakva. To je problem koherentnosti teorije koji se generiše iz Milove teorije vlastitih imena, koja samo denotiraju, a ne i konotiraju. Drugim rečima, šta god da predstavlja osnovu rečenice političke filozofije, oko čega će se graditi koherentna teorija, mora sa sobom da nosi i neke informacije koje prevazilaze ono što denotira. Na osnovu vrlo slične kritike Veldona, G. C. Fild je došao na ideju da je političkoj teoriji, pored empirizma, potrebno i da se osloni na analitički pristup.

Fild prepoznaje Veldona, tj. njegovu knjigu, kao „pogled na filozofski metod, primenjen na politiku, koji izgleda da u sadašnjem vremenu, u svakom pogledu, dominira Oksfordom“ (Field 1953/4, 153). Fild ne odbacuje u potpunosti Veldonov pristup, posebno ističući njegov skepticizam prema običnom jeziku, ali i afirmaciju empirizma. Ono što se Fildu čini ispravnim u Veldonovoj analizi jeste da rečenice politike ipak moraju referirati na neke činjenice. Razlaz između ovih autora jeste kako u tome šta su činjenice u političkom istraživanju, kao i kako politički smisao menja značenje tih reči. Tako, u primeru koji sam dao na prethodnoj strani, moglo bi se primetiti da rečenica „Bojan je dao politički azil Eduardu Snoudenu“ ne samo što nije istinita, već je ona doslovno besmislena. Vlastito ime „Bojan“ ne može se vezati za predikat „je dao politički azil“, jer smisao tog vlastitog imena, osim u slučaju da se radi o svemogućem despotu, ne obuhvata u svom domenu takvu vrstu moći koje ima svojstvo da bilo kome da politički azil.¹⁶⁷ Drugim rečima, kada govorimo o politici, ne mislimo u singularnim terminima kao što su vlastita imena. Čak i da prevedem rečenicu u hipotetički oblik i napišem „Kad bi Bojan bio svemogući despot, dao bi Eduardu Snoudenu politički azil“, ne bih daleko stigao, jer princip proverljivosti funkcioniše samo na iskazima. S druge strane, rečenica o Rusiji, ne samo što je smisljena već je i istinita. Veldon bi to objasnio drugačijom logikom gramatike vlastitog imena Rusija, za šta Fild navodi da ne vidi kako nas to stavlja u bolju poziciju u odnosu na prethodnu situaciju (Field 1953/4, 153). Na osnovu Fildovog teksta, može se izvesti da to što bi

¹⁶⁷Ovo se može proveriti i na drugačiji način. Ako se pretpostavi kontrapozitiv rečenice („Petar nije dao politički azil Eduardu Snoudenu“, pod pretpostavkom da je Petar isto što i „nije Bojan“), on bi bio istinit. Budući da kontrapozitiv mora biti iste vrednosti kao i osnovni iskaz, što ovde nije slučaj, rečenica se pokazuje kao paradoksalna.

neko, sledeći Veldona, tvrdio da vlastita imena „Rusija“ i „Bojan“ imaju istu upotrebu, ali drugačiju logiku gramatike, ne koristi bilo čemu osim da ga navede da „prerano odbaci ono što mu se ne sviđa, tako što će pronalaziti neke greške koje bi se mogle javiti u načinu na koji se reči upotrebljavaju u sadašnjem govoru“ (Field 1953/4, 155).

Ne samo što reči nemaju istu logiku gramatike, već ni upotreba reči u političkom govoru nije ista kao u prirodnom govoru. Fild primećuje da se za vreme Drugog svetskog rata često govorilo o „stvarnim motivima“ Velike Britanije u svetskoj politici, podjednako kao što se kasnije govorilo o motivima „Maršalovog plana“ (Ibid., 152). Slično se sugerise i u Veldonovoj knjizi, kada se kaže da je upotreba političkih reči ista kao i upotreba običnih reči prirodnog jezika. Međutim, prema Fildu, takvo viđenje bi imalo nezgodne posledice u političkoj filozofiji. Ako se zaista može govoriti o „stvarnim motivima“ neke države, kao što se može govoriti o motivima pojedinca (ista upotreba vlastitih imena „Rusija“ i „Bojan“), onda „bi bilo teško shvatiti kako se može napraviti bilo kakav izbor, kada bismo mogli hteti ili preporučiti neki način govora umesto drugog“ (Ibid., 152). Drugačije, kada bi upotreba takvih termina, kao što je „stvarna motivacija“ bila ista kako za pojedince tako i za države (kao političke pojmove), onda bi uloga političke filozofije u najboljem slučaju bila kritička, *mada je verovatnije da bi bila čisto deskriptivna*. Politička filozofija ne bi mogla da ispuni svoju osnovnu funkciju, tj. da preporučí ovu politiku umesto one (Ibid). Da bi se to postiglo, Fild predlaže da se politička filozofija shvati kao ispitivanje značenja koje reči dobijaju kada se nađu u političkom kontekstu.

Fild ne kaže direktno šta je politička filozofija, ali verujem da se na osnovu njegovog teksta može rekonstruisati sledeće određenje: u pitanju je pokušaj da se dođe do obuhvatne, koherentne i opšte teze o objektima koje su predmet našeg govora kada su u političkom kontekstu (Ibid., 145-6). Čini se jasnim da je takvo shvatanje empirističko, budući da je politička filozofija o *objektima*, odnosno političkim činjenicama. Šta to predstavlja za Filda, ostaviću za nekoliko redova niže. Pre toga, važno je objasniti koje uslove mora da ispuni teza da bi prema ovom autoru bila *obuhvatna, koherentna i opšta*, posebno jer ovo može delovati kao pristup koji provokativno koketira sa socijalnom filozofijom. Međutim, radi se samo o Fildovom opredeljenju da koristi tradicionalne termine za ono što su logički pozitivisti koristili u

logičkoj analizi. Tako, pod zahtevom za obuhvatnošću se podrazumeva pedantnost ispitivanja kao poziva da se ne ispusti nešto važno pri postavljanju teze (Field 1953/4, 145). Politički filozof mora podjednako tretirati sve elemente istraživanja (činjenice, ideje, istoriju ideja, motive, razloge, itd.), ali i sagledati ih u širem kontekstu. Moglo bi se reći da je „obuhvatnost“ način ili preporuka da se politički filozof u istraživanju ne vodi parohijalnim interesima. Zahtev za koherentnošću sastoji se u uočavanju veza koje nastaju među objektima i pojmovima, kao i izbegavanje unutrašnje protivrečnosti (Ibid., 154). Konačno, opštost predstavlja uklapanje pojedinačnog u načelo (Ibid.), odnosno podvođenje onoga o čemu je teza pod javno priznate vrednosti. Pronalaženje opšteg u partikularnom nema kod Filda istu ulogu kao što je imalo kod Hegela i Mila. Naprotiv, radi se o starim nazivima za intenziju (opšte, tj. načelo) i ekstenziju (posebno): pojmovna analiza treba da učini naš govor o stvarima politički smislenim, a ne da pravi imaginativne teorije o političkom transcendiranju stvari. Prihvatanje pojmovne analize znači i odbacivanje Hegelovog dijalektičkog pristupa, sa kojim je Mil koketirao. Teza koju politički filozof iznese, mora biti politički relevantna tako što će se stavovi ljudi o političkim objektima ocenjivati na nivou načela:

„Pristup političkoj teoriji, ili bilo kom načinu mišljenja, koji bi se nazvao filozofskim, jeste pristup načinu na koji se ispituju opšte pretpostavke koje možemo da uočimo u različitim obrascima komunikacije, misli i ponašanja među ljudima u posebnim političkim situacijama“ (Ibid., 149).

Konačno, ovakav pristup političkoj filozofiji je empirijski i umereno nominalistički, sa težnjom da se (na nivou objašnjenja) „obrasci komunikacije, misli i ponašanja“ podignu na nivo načela, odakle je moguća dati opravdanje za baš takav obrazac umesto nekog drugog. Odnos pojedinačnog i opšteg ne rezultira bilo čim transcendentnim, već načela superveniraju nad pojedinačnim ponašanjem, pravdajući ili osporavajući ga.

Šta bi za Filda bili predmeti (ili objekti) o kojima politička teorija iznosi tezu, tj. povezuje ih sa načelima? To su svakako empirijski objekti, ali važniji je Fildov argument da u okviru političke filozofije među njima spadaju *političke ideje* (Ibid., 148-9). Preciznije, to su „oblici ljudskog ponašanja, stavova, navika i sl.“ u koje ulaze i političke ideje kao važna forma ponašanja, koje oblikuje stavove, pa one „*jesu* političke činjenice“ (Ibid., 157). Iz takvog argumenta ne sledi (nužno) da je politički filozof

istoričar ideja, već da može da koristi istoriju ideja kao bazu akumuliranih „oblika ljudskog ponašanja“ na isti način kao empirijske činjenice. Na ovom mestu bi se mogla uputiti sledeća primedba: kako ideja može biti činjenica? To bi značilo da referira na samu sebe. Nije li to cirkularno? Ili se radi o povratku na metafizičko? Ništa od ovoga ne ide Fildu na ruku. Međutim, postoji način kako se Fildov pristup može odbraniti, a da zadrži logičku koherentnost. Jedan od načina je i pozivanjem na Galijevu tezu o socijalnim instancijacijama znakova. Međutim, verujem da Fildova teza ima dublje korene u analitičkoj filozofiji. Rečenice koje sadrže pojmove (ideje) ne moraju da imaju značenje, ali mogu da imaju smisao. To je dobro poznato Fregeovo (1995) stanovište, izneto u tekstu „O smislu i značenju.“ Smatram da je vredno uporediti Fregeove teze sa Fildovim. Takva vrednost posebno dolazi do izražaja kada se uzme u obzir da su Fregeovi tekstovi „ponovo otkriveni“ i prevedeni na engleski jezik početkom pedesetih godina 20. veka (Geach 1955).¹⁶⁸ Konačno, Frege je bio Karnapov profesor logike i matematike na Univerzitetu u Jeni, pa se njegovo shvatanje pojmova može pokazati kao važna spona između analitičkog pristupa u političkoj filozofiji i logičkog pozitivizma.

Već u *Osnovama aritmetike*, Frege (1995, 80) je izneo kraće zapažanje da je značenje pojma sam *pojam kao opšti termin*. Time se pravi logička razlika između pojmova kao opštih termina i vlastitih imena kao singularnih termina. Samo ovi drugi mogu stajati za objekte, dok se opšti termini vezuju za pojmove. Fregeovo shvatanje vlastitih imena i njihovo razlikovanje od pojmova je radikalno drugačije od tadašnje dominantne teorije imenovanja koji je dao Dž.S. Mil. Budući da je takvo viđenje naišlo na kritike, Frege je posebno razvio viđenje o pojmovima u tekstu o „Smislu i značenju“ iz 1892. godine. Nije mi namera da analiziram ceo tekst, jer bi me to nepotrebno udaljilo od odbrane Fildove pozicije. Umesto toga, koncentrisaću se samo na deo Fregeovog teksta koji govori o „apstraktnim imenskim rečenicama.“

Kada Fild kaže da u političke činjenice spadaju ljudsko ponašanje, stavovi, navike, u logičkom smislu, on se obavezuje na upotrebu oblika koji Frege (1995, 178) naziva apstraktnim imenskim rečenicama. U takvim rečenicama između subjekta i predikata stoje propozicionalni stavovi poput „mislim da“, „smatram da“, „verujem da“ itd. Primer takve rečenice bi bio „Barak Obama veruje da je loš trenutak da se sastane sa

¹⁶⁸ Ne treba posebno isticati da se, u istoriji filozofije, Frege uz Rasela smatra začetnikom savremenog analitičkog pristupa.

Vladimirom Putinom.“ Prema Fregeu, *cela* rečenica ima smisao, a nije važno da li *zavisna* rečenica unutar nje (u koju se smešta činjenica) ima značenje (Ibid., 178). Dakle, da li postoji takva činjenica kao što je „loš trenutak“ (ili „dobar trenutak“) u ovom slučaju je irelevantno, jer smisao rečenice zavisi od toga da li Barak Obama tako veruje. Pozvaću se na primer koji koristi Frege:

„Kada se Wellington pri kraju bitke kod Waterloa veselio što su došli Prusi, razlog njegove radosti bila je uvjerenost. Da se prevario, ne bi se, za vrijeme trajanja njegove zablude, veselio ništa manje, a prije nego što je postao uvjeren da su Prusi došli nije se mogao tome veseliti, iako su oni zapravo već nadolazili“ (Ibid. 179).

Ukoliko se ovaj primer pročita pažljivije, vidi se da Frege traži *razlog* za sreću Vojvode Velingtona. To će reći da se smisao apstraktnih imenskih rečenica sastoji u mogućnosti njihovog (racionalnog) opravdanja. Dakle, smislene rečenice ne moraju biti samo one kojima se može pripisati istinita vrednost, već to mogu biti i one za koje postoje razlozi za njihovu upotrebu. Frege ne kaže eksplicitno šta su ti razlozi, a i njihovo postojanje je predmet dugotrajnog filozofskog spora kojim se ja ovde neću baviti. Za potrebe političke filozofije, smatram da je dovoljno ukazati da je Frege (1995, 169) smatrao da svako, ko poznaje jezik, *razume* smisao vlastitog imena. To će reći da svako ko zna jezik razume pod kojim uslovima se nešto u jeziku može koristiti (Ibid.). Na taj način, moguće je opravdati pojedine znakove, kao što je to slučaj s „lošim trenutkom“, i to u *kontekstu cele rečenice*. Za svakoga ko poznaje jezik, jasno mu je da rečenica kao celina opisuje političke odnose između SAD i Rusije i da se u njoj upotreba termina „loš trenutak“ pokazuje kao opravdana, jer ima politički smisao. Kao takav, smisao ne sledi iz subjektivne misli Baraka Obame, već zato što iza nje stoji relevantni opažaj (a to su dešavanja u Rusiji o davanju političkog azila Eduardu Snoudenu, bivšem saradniku CIA): „predodžba koju imamo posve je subjektivna, a između toga leži smisao, koji doduše nije više subjektivan kao predodžba, ali ipak nije ni sam predmet“ (Frege 1995, 171).

Da li iz toga sledi da rečenice u kojima se neki termin javlja kao politički smislen nikada nemaju značenje? U odnosu na pomenuti Fregeov tekst, to bi bio slučaj samo onda kada želimo da rečenici pripisemo istinitu vrednost, što bi bio cilj u kontekstu nauke (Ibid., 175). Ipak, od ovoga postoje odstupanja, za koje smatram da su

od izuzetne važnosti za status političke filozofije. Frege navodi da prirodni jezik sadrži takve vrste rečenica koje svoje značenje ne dobijaju pomoću referencije, već refleksivno. To su *imperativi i pitanja* (Frege 1995, 180), čije je značenje u njima samima. Kada neko kaže „Lupi bar jednom šakom o sto!“, svako ko zna jezik, razumeće kakva vrsta naređenja, odnosno saveta je izrečena. U prethodnom poglavlju pokazao sam značaj ovih vrsti rečenica za moralnu i političku filozofiju.

I dalje nisam odgovorio na pitanje o značenju termina u apstraktnim imenskim rečenicama, što je stožer odbrane Fildove pozicije. U kasnijem tekstu pod naslovom „O pojmu i predmetu“, Frege (1995, 196) dodatno tumači šta podrazumeva pod značenjem termina koji zauzimaju mesto predikata u gramatici. U takvim slučajevima, značenje se javlja kao *pojam*. Dakle, termin „(je) loš trenutak“, koji stoji u rečenici u funkciji predikata, ne samo što ima smisao u političkom kontekstu, već ima značenje koje se javlja kao pojam (u ovom slučaju, radilo bi se o pojmu koji izražava odnose između država, a možda čak i kao pojam moći). Samim tim, ne samo što rečenica „Barak Obama veruje da je loš trenutak da se sastane sa Vladimirom Putinom“ ima politički smisao (odnosno razumljiva je u političkom kontekstu), ona ima i značenje izraženo terminom „loš trenutak“ koji potpada pod pojam međudržavnih odnosa. Sam pojam nije ni istinit ni lažan, ali to za istraživanje političke filozofije nije primarni cilj, ako je cilj uopšte.

Verujem da sada postaje jasnije kako je moguće da političke ideje budu istovremeno i činjenice (značenje) i smisao rečenice. Fildova poenta je da rečenice sa političkim kontekstom, dobijaju smisao, jer predikati koji se u njima koriste, traže svoje značenje u političkim idejama, što nije ništa drugo nego tradicionalni naziv za političke pojmove. To će reći da rečenica „Rusija je dala politički azil Eduardu Snoudenu“ nije ništa više politički smisljena od toga da li će se upotrebiti termin „Rusija“ ili „Država.“ Razlog je što akcenat nije na denotaciji vlastitog imena, kao što je to slučaj u Milovoj i, kasnije, Veldonovoj teoriji, već na kontekstu cele rečenice. Ovde je paralela između analitičkog pristupa u političkoj filozofiji i logičkog pozitivizma najjasnija: *oba pravca uzimaju celu rečenicu kao jedinicu analize*, a ne vlastito ime. Denotacija najviše postiže na preciznosti pri deskripciji, jer termin „Rusija“ referira na geografsku celinu, zaokružen pravni sistem, kulturnu celinu itd., odnosno opisuje neku činjenicu ili stanje

stvari. Ništa od ovoga nije ono što politički filozof traži. Politički kontekst se prepoznaje i u predikatu „je dala politički azil“ čije značenje se traži u ideji, odnosno pojmu „slobode“ (iako, usled suštinske spornosti, sa strane SAD-a, to se može podvesti i pod pojam „interesa“). Prema Fildu, tek sa otkrivanjem političke ideje, moguće je ispuniti funkciju političke filozofije, odnosno pohvaliti ili opravdati neko ponašanje.

Kako treba da izgleda metod političke filozofije? Fild upozorava da je ispitivanje značenja i upotrebe reči u političkim raspravama samo metod, ali ne i predmet te discipline (Field 1953/4, 157). Ono čime se bavimo jesu političke ideje (pojmovi), dok politička filozofija pomaže da se one bolje razumeju, odnosno opravdaju.¹⁶⁹ Da bi se došlo do tog cilja, potrebno je izvršiti najmanje dva metodološka koraka i to dati *definiciju kao razjašnjenje* (Ibid., 157) i izneti *moralne pretpostavke* kao opravdanje (Ibid., 158). U samom tekstu se ne može naći šta tačno podrazumeva davanje definicije kao razjašnjenja objekta istraživanja, osim da taj zadatak često zahteva „ceo esej, ili čak knjigu, da bi se samo do toga stiglo“ (Ibid., 157). Ipak u tekstu iz 1931. godine, Fild je dao nešto šire određenje uloge definicije u vrsti istraživanja u koje spada i politička filozofija. O tome sam već pisao u III poglavlju. Na ovom mestu bih podsetio da definicija u političkoj (i moralnoj) filozofiji predstavlja jedno od mogućih određenja pojma, što Fild predstavlja kao suprotno Aristotelovoj teoriji da su pojmovi i definicije uvek ekvivalentni (Field 1931/2, 82). Definicije uvek treba posmatrati kao određenja koja su ograničena činjenicama, smislom i samim jezikom (Ibid., 83). Zato se do definicije dolazi, a nije stvar da se od nje polazi (kao što je slučaj sa aksiomima u geometriji), što povlači sa sobom da istraživanje u moralnoj i političkoj filozofiji nije deduktivno i ne može postići univerzalnost. Razlog je što definicija mora da odabere one činjenice koje su relevantne u političkom i moralnom kontekstu (Ibid., 86), što će reći da uvek postoji višak značenja na koje se naše istraživanje, ma koliko bilo obuhvatno i koherentno, ne odnosi. Na ovom mestu, Fild se ponovo preklapa sa Fregeom. Definicija, koja treba da obuhvati određene činjenice koje je smisljeno koristiti

¹⁶⁹Na ovom mestu, dolazi do važnog razlaza između Fregeove filozofije i Fildovog pristupa. Kod Fregea, razumevanje je već dato jezikom, a dodatno opravdanje se može steći kroz analizu sintakse. Takav pravac sledi i Karnap u „Filozofiji i logičkoj sintaksi“ (1999). Međutim, budući da Fild kritikuje filozofiju jezika koja ostavlja stvari takve kakve jesu, čini se da je u njegovom pristupu političkoj filozofiji važnija semantika pojmova od njihove sintakse. Drugim rečima, za političku filozofiju je važnije šta njeni konstitutivni pojmovi znače, nego pod kojim uslovima se javljaju u jeziku. U Fildovom tekstu se to može videti samo u naznakama (Field 1953/4, 151-2), dok će kod Isaije Berlina dobiti status jednog od najvažnijih ciljeva filozofije.

u moralno-političkim rečenicama, ne predstavlja odraz ili opis subjektivnih iskustava, već se vezuje za nešto što je objektivno. Za Fregea, to je pojam kao predikat, dok je prema Fildovom sudu to pojam koji se dobija iz proučavanja istorije ideja.¹⁷⁰ Upravo je iz tog razloga ponekad potrebno da se napiše čitava knjiga da bi se dala definicija koja ima funkciju razjašnjenja.

Samo razjašnjenje nije cilj, već je to argument pomoću kojeg se funkcija političke filozofije ispunjava. Funkcija je, dakle, u preporuci i opravdanju upotrebe određenog značenja reči u politici. Za Filda, dati preporuku znači normativno opravdati upotrebu nekog pojma (Field 1953/4, 158). Normativno opravdanje sastoji se iz dva uslova: mora biti verodostojno, i mora davati razloge za izbor (Ibid.). Pod verodostojnošću, Fild misli da normativno opravdanje mora biti „sud takve vrste koji... ako je uopšte istinit, mora biti validan i za druge ljude, a ne samo za nas“ (Ibid.). Kad ne bi bilo takve pretpostavke „zaista bi veliki deo političkih rasprava bio besmislen“ (Ibid.). Međutim, upravo je u tome problem: može li se politička diskusija okarakterisati kao smisljena? Na to pitanje, Fild ne daje jasan odgovor, osim što se čini da su sami moralni sudovi smisao političke rasprave: da preporučimo da li je ono za šta se zalažemo dobro ili loše (Ibid., 159). Ponovo jedini trag koji nam njegov tekst daje jeste da takvi sudovi, pored formalne valjanosti, moraju da budu koherentni, odnosno da osiguramo da razlozi koji stoje u maloj premisi ne budu protivrečni sa pojmovima koje koristimo u velikoj premisi (i do kojih smo došli preko definisanja). Iako je sam Fild (Field 1953/4, 161) skeptičan prema mogućnostima da proceduralni pristup (kakav srećemo kod Hera) može dati odgovor na pitanje šta raditi u politički konfliktnoj situaciji, ne mogu da pobežnem od utiska da se i njegov postupak svodi na formalno opravdanje.¹⁷¹

Takvo rešenje koje je na pola puta, ne bi trebalo da zadovolji političkog filozofa koji je optužen da je njegov predmet pred provalijom. Umesto toga, potrebno je dalje

¹⁷⁰ Razlika je, ipak, značajna. Dok je za Fregea definicija lišena svakog empirijskog sadržaja (1995, 29), kod Filda kao da to nije slučaj. To će reći da je za Filda, istorija ideja veliki izvor činjenica, tj. akumuliranog humanog iskustva.

¹⁷¹ U zaključnim razmatranjima knjige *Political Theory* (Field 1965, 273) Fild precizira da se moralno ponašanje zasniva na nekim opštim načelima (koji su po prirodi slični Herovim arhitektoničim načelima), ali da oni nisu osnova za dedukovanje moralnog ponašanja. U tom smislu, Fild je bliži Rolsovom induktivnoj poziciji. Za Filda, važno je shvatiti da moralna filozofija (i njena opšta načela) jesu osnov političke filozofije, ali da je političko delanje često amoralno i da „moralno i političko nisu identični“ (Ibid.)

istražiti kakva je priroda veze između pojmova ili ideja do kojih dolazimo i razloga koje imamo kada forsiramo neki specifični politički argument. Takođe, kao otvoreno pitanje ostaje i postupak dobijanja definicija kao razumevanja pojmova iz istorije ideja. I pored toga, Fildov tekst je uspostavio dobar pravac u kome disciplina treba da ide, kao i kakvu metodologiju politički filozof treba da koristi da bi dao verodostojne argumente kao preporuke za izbore. Drugu polovinu pedesetih godina obeležile su rasprave o tome kako dalje razviti disciplinu i izbeći njeno odumiranje.

Različite recepcije značaja logičkog pozitivizma za razvoj političke filozofije

Nisu svi akademski istraživači u Zapadnom svetu podjednako prihvatili upliv logičkog pozitivizma u političku filozofiju. U četvrtom poglavlju disertacije već je bilo nekih nagoveštaja u kom pravcu bi moglo da se razvije to neobično partnerstvo. Recepcije su bile različite, od odbacivanja, preko umerenog prihvatanja, do ignorisanja. Poslednje je došlo iz ugla političkih naučnika i to onih “preko bare.” Osvrćući se na više od pola veka postojanja Američkog udruženja za političke nauke (APSA), Gabriel Olmond (Almon 1966) izneo je viđenje da su politička teorija i politička nauka žive i cvetajuće discipline. Njegovi razlozi su mešavina intrigantnih argumenata kao i parohijalnog gledišta. Olmond potpuno ignoriše dešavanja tokom prethodnih pola veka na polju političke filozofije, i navodi da je rast interesovanja za pitanje politike zasluga američkih istraživača (Ibid., 869). Empirijsko istraživanje pokazuje da su „danas, devet od deset političkih naučnika Amerikanci“ i to poredi sa Velikom Britanijom u kojoj postoji jedva nekoliko stotina istraživača političkih procesa (Ibid.). Za Olmonda, politička nauka svoja istraživanja sprovodi na osnovu intelektualnog kapitala političke teorije (britanskog) konstitucionalizma i (američkog) federalizma 18. i 19. veka (Ibid., 870). Kao takva, politička teorija je bila i ostala normativna disciplina, koja tesno saraduje sa psihologijom i političkom sociologijom (Ibid.). Budući da je, prema Olmondu, današnja disciplina „prevashodno američka“, nije teško zaključiti da logički pozitivizam, ne samo što u nekim delovima Zapadnog sveta nije imao uticaja, već je verovatno važio za mistično učenje kontinentalnih Evropljana.

U drugim intelektualnim sredinama, logički pozitivizam bio je daleko značajniji, iako je često to dosezalo samo umereni stepen. U uvodu u oxfordski zbornik o političkoj filozofiji, Entoni Kvinton (Quinton 1967, 3) je priznao ograničenu ulogu logičkog pozitivizma na tu disciplinu, a najveći učinak meri se kroz uspeh u odvajanju deskriptivnog od evaluativnog, kao preduslova za racionalnu komunikaciju među diskutantima. Džordž Katlin (Catlin 1957), tokom inauguracionog predavanja na mesto profesora za političke nauke na MekGil Univerzitetu (Kanada), izneo je umeren stav o ulozi logičkog pozitivizma. Prema Katlinu, logički pozitivizam *qua* filozofija nauke, nije nešto što je previše korisno za političku filozofiju, posebno ako se primenjuje na metafizičke pojmove poput suvereniteta ili slobode (Ibid., 2). Takav stav je pre svega pragmatički, jer političkom filozofu nije u interesu da osnovni pojmovi kojima se koristi budu odbačeni kao besmisleni. Opet, logička analiza, kao patent logičkog pozitivizma, korisna je ukoliko se primenjuje na „objekte osetne iskustvenosti“ (Ibid.). Sličan stav se sreće i kod Grejvsa (Graves 1960, 6), koji u preglednom tekstu o stanju političke filozofije na kraju šeste decenije 20. veka ističe da nema „polemike sa razjašnjenjem reči i pojmova koji rezultiraju iz toga... To treba da vodi, i ima naznaka da je zaista tako, preciznijem korišćenju političke teorije i strožije metodologije.“ Konačno, Plamenac (Plamenatz 1967) je tvrdio da je analitički pristup u političkoj filozofiji koristan, posebno ako doprinese shvatanju da ova disciplina predstavlja drugačiju vrstu aktivnosti u odnosu na političku nauku.

Dakle, postojalo je shvatanje prema kojem je logička analiza korisna u empirijskom delu istraživanja, uz upozorenje da je normativni višak značenja neuhvatljiv analitičkom pedanterijom. Iako se navedeni autori zalažu da je političkoj filozofiji potreban originalan filozofski i etički okvir (Catlin 1957, 23; Graves 1960, 2), nema preciznog određenja šta se pod tim podrazumeva. Za Plamenca, takav okvir treba da bude u skladu sa praksom, odnosno politički filozofi ne treba u svojim istraživanjima da teže očuvanju istinitosti „naučnih činjenica“, već praktičkih „činjenica života“: „Oni su filozofi u krajnje drugačijem smislu: pokušavaju da načine koherentni sistem načela i da utvrde šta treba da se učini da bi se ljudima omogućilo da žive komforno sa njima“ (Plamenatz 1967, 28). Takvo normativno shvatanje političke filozofije, s očitim uvažavanjem značaja logičke analize (koherentnost načela), ostaje i samo normativno – preporuka, bez znanja kako. Grejvs daje nešto određenije shvatanje normativnog, i

navodi da filozofski okvir mora biti racionalan, u smislu da je njime moguće pravdati određene empirijske konstrukcije (Graves 1960, 1). Osim što takav postupak vrlo liči na Karnapov *Aufbau*, i dalje je nejasno kako politički filozof da postigne željeni stepen racionalnosti. Katlin je možda najjasniji u određenju filozofskog okvira. Prema njegovom sudu, u kontekstu pluralističkog društva (Catlin 1957, 4), politička filozofija bavi se vrednosnim suđenjem (Ibid., 23). Takva teza se u velikoj meri poklapa s mojom, tj. da se tokom pedesetih godina 20. veka, odbacuje koncept socijalne filozofije, kao one koja se bavi državom kao „statičnom, nepromenljivom i obožavajućem“ (Catlin 1957, 4).¹⁷² Umesto toga, Katlin sugerira da su ljudska bića neprebrojiva u smislu nemogućnosti sameravanja njihovih vrednosti, kao i da se perfekcionizam vrednosnog univerzalizama mora odbaciti kao nehuman. Umesto univerzalnih, postoje opšte vrednosti na koje se pojedinac u svom praktičkom (empirijskom delanju) poziva, čime se formira vrednosni sud o stvarnosti, kao što je to slučaj u etici i estetici (Catlin 1957, 24). Baveći se vrednosnim sudovima, politička filozofija traži ciljeve ljudskog ponašanja, a ne, kao politička nauka, sredstva za uvećanje moći.

Čini se da su za Katlina, opšte vrednosti svodljive na prirodna prava (Ibid., 23). I pored naizgled nesporne dominacije vrednosnog relativizma i neutralnosti, takvo viđenje nije previše neobično za pedesete godine 20. veka. Proceduralna uloga prirodnih prava naročito je obuhvaćena Hartovom (Hart) koncepcijom. U tekstu iz 1955. godine, Hart navodi da je potrebno da se opšta načela shvate kao (makar jedno) prirodno pravo, jer to čini ljude humanim, a samu humanost nekontigentnom, odnosno ponašanjem koja nije proizvod volje (Hart 1967, 53-4). Takav proceduralni pristup humanosti je u potpunosti formalan jer, kako ističe Hart, zadatak sudova koji počivaju na prirodnom pravu jeste da postigne jednakost među onima na koje se odnosi, dok su ostale vrednosti kao sadržaj manje važni (Ibid., 54). Smatram da takvo viđenje kombinuje pojmovnu analizu logičkih pozitivista sa tradicijom političke, etičke i pravne misli.

¹⁷² Katlinovo shvatanje države je slično Veldonovom. Država se shvata kao i bilo koja druga organizacija, s većim stepenom složenosti. Takvo viđenje je problematično usled nesvodljivosti države kao organizacije na entitete za koje mogu stajati vlastita imena, kao što je pokazao Fild. Stoga, Katlin ne shvata pluralizam na vrednosni način (kao nešto što bi bilo interesantno političkom filozofu), već na institucionalni (kao nešto što je interesantno za političkog naučnika). Ipak, smatram da je pomeranje ka pluralizmu i humanizmu veliki pomak u odnosu na socijalnu filozofiju 19. veka.

Katlinov pristup je proceduralni, i umnogome se svodi na Herov, Rolsov, a donekle i Hartov postupak. Razlika je što se ovaj kanadski profesor poziva na Vitgenštajna, što će reći da je cilj njegovog koncepta vrednosnog suđenja u tumačenju formi ponašanja (ili „jezičkih igri“), što nije slučaj u pristupima ovih drugih autora. Najveća razlika je u definisanju cilja političke filozofije – za Katlina, cilj leži u praksi i njenom opravdanju. Uticaj Vitgenštajna na teoretičare tokom pedesetih godina, uglavnom se svodio na umanjivanje doprinosa logičkog pozitivizma filozofiji uopšte, i veličanje interpretacije političkih činova. Takvo stanovište se najeksplicitnije nalazi u poznatoj knjizi Pitera Vinča (Winch) *The Idea of Social Science* iz 1958. godine (Vincent 2004, 96).

Vinčovo odbacivanje logičkog pozitivizma kao neprijatelja društvene nauke uopšte počiva na njegovom uverenju da je taj pravac pogrešno povezo filozofiju sa empirijskim istraživanjima društva. Preciznije, logički pozitivizam (ali i pozitivizam uopšte) doveo je do toga da filozofija ima „predradničku funkciju“ čišćenja terena za pravo istraživanje (Winch 2008, 4). Cela Vinčova knjiga je pokušaj da se dokaže da je pravi posao empirijskih istraživanja zavisao od filozofije, tj. od epistemologije kao znanja o pojmovima i pojmovnim sistemima. I to *samo* od epistemologije – pitanja poput onih koje postavlja politička filozofija, periferna su za filozofsko istraživanje (Ibid., 6). Smatram da je Vinčova pozicija neodrživa, jer se zasniva na implicitnoj pretpostavci da je logički pozitivizam loše tretirao ulogu filozofije. Moja disertacija je do sada trebalo da pokaže upravo suprotno.

Iako odbacuje logički pozitivizam, Vinč oberučke prihvata pojmovnu analizu. Za ovog britanskog filozofa nauke, takva analiza je apriorna, sa ciljem da otkrije epistemičke pretpostavke subjektivog razumevanja objekata, svojstava i uzroka (Ibid., 16). Takva vrsta razumevanja moguća je samo filozofski kontekstualno, tj. u različitim jezičkim igrama koje tvore različite filozofije: religije, istorije, politike (Ibid., 19). Cilj istraživanja je razjašnjavanje forme života kao takve (Ibid., 39), odnosno normativnog okvira koji ograničava i usmerava ljudsko ponašanje. Konačno, forme života su ono što se prikazuje u različitim socijalnim institucijama, na osnovu čega Vinč povezuje kasnog Vitgenštajna i Veberov metod *Verstehen* (Ibid., 47). Stoga, zadatak logičke analize je da objasni kako se stvara pojmovna veza između motiva subjekta za delanje i socijalne

institucije kao takve: „Društveno djelovanje, dakle, može postati shvatljivo tako da istražimo pojmovne strukture koje su uklopljene u kulturne i institucionalne okvire koji... ljudima daju razloge za djelovanje“ (Buckler 2005, 172). Društvene institucije i epistemološki pojmovi i sistemi su sinonimi (Winch 2008, 113).

Verujem da je Vinčovo stanovište pre svega siromašno u normativnom domenu. Ono i dalje ne daje odgovor na važno pitanje tradicionalne etike i političke filozofije, „Kako treba da se ponašam?“ Vinčova ideja socijalne nauke deluje kao da se njen domet završava u vrsti objašnjenja koje srećemo u krimi serijama. Takvo istraživanje bi izgledalo kao razgovor između glavnog inspektora (subjekt sa motivacijom) i forenzičara (koji se posmatra nehumano, kao funkcija). Inspektor postavlja pitanje u kom pravcu treba da istražuje kada je u pitanju počinjeni zločin, na šta mu forenzičar odgovara tehničkim nazivom metode i opisom njene funkcije u rešavanju zločina. Zatim inspektor, u Vinčovom filozofskom maniru, taj metod prevodi rečenicom prirodnog jezika u obliku „To će reći da to-i-to“, na šta forenzičar, kao empirijski naučnik, potvrđuje (ili opovrgava) njegovo razjašnjenje. Na kraju, detektiv postupi onako kako je inicijalno i smatrao da treba da uradi, dok se promućurnom gledaocu TV serije čitav razgovor čini pomalo suvislim. Razlog tome je što je ceo postupak cirkularan, kao što je i Vinčovo shvatanje uloge pojmovne analize. Ukoliko je pojmovna analiza samo prevođenje društvenih odnosa na pojmovni nivo (i obrnuto), bez uočavanja kako se njihova upotreba menja kada se dovedu u zajednički odnos, onda se radi o pokušaju prevodivosti od koje su i sami logički pozitivisti odustali. Takva analiza ne preporučuje (ili barem, ne doprinosi preporuci), već opisuje, predviđa, prevodi. Kako je Grejvs primetio, to nije filozofija, već domen nauke (Graves 1960).

Pored toga, sinonimnost pojmovnog i društvenog obrasca je prilično problematičan. Uzeću sledeći primer: moj odnos sa majkom je deo ideje o roditeljstvu. Prema Vinčovom pristupu, usled sinonimnosti ideja i pojmova, sledi da svaki put kada se sretnem sa ženskom osobom koja je i majka, treba da joj kažem „Ti si moja majka.“ Takav iskaz u načelu mora biti istinit, što svakako nije slučaj. Sinonimnost se mora odbaciti, jer su odnosi između pojmova i društvenih odnosa (i institucija) neprozirni. To će reći da bi ponašanje iz primera bilo razumljivo samo ako bi se umesto indikativnog stavila apstraktno-imenička rečenica: „Verujem da si ti moja majka.“ Takva tvrdnja je

ujedno i evaluativna, sa snagom da menja stvarnost iako nije ni istinita ni lažna.¹⁷³ Možda moji argumenti nisu dovoljno uverljivi da bi neko odbacio Vinčovo shvatanje uloge logičke analize u empirijskom i filozofskom istraživanju, ali verujem da najmanje što sam pokazao je da istraživač neće iz nje izaći mudriji nego što je bio pre ulaska. U sledećem delu prikazaću umnogome prihvatljiviju ulogu logičke analize u političkoj filozofiji, kao i kako ona može da doprinese objašnjenju političkih pojmova kao osnovu za njihovu (normativnu) preporuku.

Berlinov signal: prevazilaženje besmislenosti političke filozofije

U nedavno objavljenoj studiji o prirodi političke filozofije, Endru Vinsent konstatovao je da se normativno suđenje vratilo u disciplinu, nakon što je Isaija Berlin signalizirao mlađoj generaciji istraživača da su se za to ponovo stekli uslovi (Vincent 2004, 96). Kao takav, Berlin je najznačajniji predstavnik analitičkog pravca u političkoj filozofiji tokom pedesetih godina 20. veka, iako mnogi među tim mlađim naraštajem političkih filozofa nikad nisu do kraja prihvatili tu etiketu. Čak je i sam Berlin predmet sporenja, posebno što njegov stil pisanja i neobično dugo i digresivno izlaganje, kao i odsustvo upotrebe tehničkog jezika, nisu karakteristike analitičkog pristupa.¹⁷⁴ Smatram da to nipošto ne bio smeo da bude odlučujući argument. Kako ću pokazati, na Berlinovo formiranje kao mislioca umnogome je uticao logički pozitivizam, s kojim je delio empiricistički pristup u istraživanju, odbojnost prema metafizici i reziduama teoloških političkih doktrina. U tekstovima tog oksfordskog đaka moguće je izdvojiti vrlo precizno korišćenje tehničkih izraza koji se sreću u filozofiji logičkog pozitivizma, ali bez suvišnog naglašavanja njihove upotrebe. Za Berlina korišćenje tehničkog jezika treba da bude minimalno – to je ipak sredstvo kojim se bolje razume ono što je cilj istraživanja. Tamo gde takav jezik ne vrši funkciju boljeg razumevanja treba ga, prema Berlinu, napustiti u korist jasnog i jednostavnog izražavanja kroz primere (Ignatieff 1998, 85).

¹⁷³ Kada se rečenice ovog tipa stave u politički kontekst, dolazi se do zatvorenosti njihovog značenja, kao što je to pokazao Gelner, o čemu sam pisao u prethodnom poglavlju.

¹⁷⁴ U tekstu "Utilitarianism and Beyond: contemporary analytical political theory" (u zborniku: *The Cambridge History of XX century Political Thought*) Dejvid Miler i Ričard Deger pozivaju se na Berlinove tekstove nastale tokom pedesetih godina 20. veka, kao reprezentativni primer analitičke političke filozofije (Miller&Dagger 2008, 447; 448).

U tekstovima koje je objavio tokom pedesetih godina 20. veka, mogu se naći opisi pozitivizma kao „poluzaboravljene olupine“ (Berlin 1992, 278), ali i tvrdnje da je pozitivizam jedan od prvih pravaca u kome se raspoznaje „suštinski predmet svake filozofije – razlikovanje između reči (ili misli) o rečima, i reči (ili misli) o stvarima“ i da je „doprineo postavljanju temelja za sve ono najbolje i najprosvetljenije u modernom empirizmu“ (Ibid., 118). Zašto je Berlin imao ambivalentan odnos prema logičkom pozitivizmu i preciznosti kojoj je taj pravac težio? Još za vreme osnovnih studija na Oksfordu, Berlin je prihvatio empirizam kao filozofsku osnovu svog rada, što je zadržao do kraja svog radnog veka (Ignatieff 1998, 50; Hanley 2004, 330). Čini se da ga je empirizmu najviše privukla jednostavnost ontoloških sadržaja (Ignatieff 1998, 56), tj. otklon od transcendentnih nejasnoća u koje je vodio tadašnji Bredlijev idealizam kao dominantni pravac među oksfordskim filozofima. Vreme u kome je Berlin formirao svoju intelektualnu misao, što prema njegovom ličnom biografu obuhvata period između 1933. i 1939. godine. (Ibid, 71), jeste vreme kada je avangardna intelektualna elita odbacila tradiciju viktorijanske čestitosti. Umesto toga, intelektualni život se preselio iz salonskih čajanki u boemsku četvrt, uz čitanje dekadentne poezije, eksperimentisanje sa seksualnom orijentacijom, interesovanje za politička pitanja i simpatijama prema komunizmu, što je Isaiju vrlo privlačilo (Ignatieff 1998, 52). Iako nije podržavao otvorenost takvog života kao njegov životni prijatelj i intelektualni protivnik Fredi (Alfred) Ejer, Berlin je oduvek gajio simpatije prema subkulturama, kao mogućim socijalnim svetovima. U takvom viđenju *novus ordo seularum* Velike Britanije, logički pozitivizam je našao plodno tlo da pusti filozofske korene.

U jednom tekstu iz 1937. godine. Berlin je napisao da je logički pozitivizam „jedna od najvažnijih intelektualnih pojava našeg vremena“ (Berlin u: Ibid., 83). To je verovatno jedan od razloga zašto je više od decenije svoje karijere posvetio problemima logičkog pozitivizma (Aarasbergen-Ligtvoet 2006, 107). Iako je objavio nekoliko tekstova sa temama koje su spadale u krug interesovanja logičkih pozitivista, pravi (kritički) angažman počinje nakon objavljivanja Ejerovog *Language, Truth and Logic*. Još od korespondencije koju je vodio sa Ejerom tokom njegovog boravka u Beču 1933/4.godine, Berlin je gajio simpatije prema antimetafizičkoj i antiklerikalnoj dimenziji filozofije logičkog pozitivizama, iako nije mogao da prihvati to što Bečlije nisu odlučnije nastupile u političkoj odbrani promena koje je njihova filozofija donosila.

Berlin je rano u svojoj karijeri odbacio ideju da filozofija, posebno ona koja se tiče društvenih odnosa, može ostati vrednosno neutralna (Ignatieff 1998, 58). Prema njegovom sudu, logički pozitivizam je vodio u svojevrstni ćorsokak (Ibid., 87). Formativni period njegove misli o logičkom pozitivizmu doživeo je svoj vrhunac između 1937. i 1939. godine, kada je Berlin organizovao privatni filozofski krug na *All Souls* koledžu (Oksford) u koji su, između ostalih, ušli i Alfred Ejer, Stjuart Hempšajer, Dž. L. Ostin (Ignatieff 1998, 87). Berlinova pozicija je uvek bila negde između Ejerove zagriženosti za fenomenalizam i Ostinovog skepticizma prema saznanju uopšte. To će reći da je Berlin cenio mogućnosti nauke (i fenomenalizma) da istraži iskustvo o svetu (Hanley 2004). I pored toga, Berlin nije mogao da prihvati da je uloga naučnika svodljiva na posmatranje. U jednom tekstu iz 1954. godine Berlin piše:

„Izostavljanje pitanja o karakteru, ciljevima i pobudama pojedinca iz opisa ljudskog ponašanja, uvek je delovalo izveštačeno i preterano strogo. A kada tim pitanjima posvetimo pažnju, automatski procenjujemo ne samo stepen i prirodu uticaja nekog motiva ili karaktera na ono što se događa, već i njihovu moralnu ili političku kakvoću koju svesno ili polusvesno prihvatamo u svom mišljenju ili delanju“ (1992, 120).

Centralna ideja Berlinove filozofije je da posmatrač uvek uspostavlja neku vrstu intimne veze sa onim što posmatra, što se odražava na njegovo razumevanje predmeta; u takvoj konstelaciji istraživanja, filozofija ne može imati sporednu ulogu, već je njen zadatak da uoči kako se razumevanje predmeta prenosi tokom vremena među različitim posmatračima (Ignatieff 1998, 88). „Reči 'objektivno', 'istinito', 'pravedno'... poseduju značenje koje, doduše, može biti promenljivo, ali se i pored toga zadržava... i upućuje na opšteprihvaćene standarde u odgovarajućem području; i to ne samo u jednom naraštaju ili društvu, već i u širokom vremenskom i prostornom rasponu“, zaključio je Berlin (1992, 180) u tekstu „Istorijska neminovnost“.

Berlinovi tekstovi o logičkom pozitivizmu su sa izraženim kritičkim tonom. Tri su imala najviše uticaja: već 1939. godine objavljuje tekst „Verification“, a zatim još dva početkom pedesetih godina, i to „Empirical Propositions and Hypothetical Statements“ (1950) i „Logical Translation“ (1952). Na ovom mestu neću zalaziti u detalje Berlinove kritike svakog teksta ponaosob. Važno je ipak istaći da Berlin ne

odbacuje logički pozitivizam, niti osporava napore onih koji se zalažu za takav program, već u svakom tekstu pokazuje da je program takve filozofije nauke preambiciozan. Smatram da se osnova Berlinovog skepticizma prema logičkom pozitivizmu može naći u sledećoj tezi (Berlin 1968 [1938/9], 29): iako načelo proverljivosti zahteva razumnost, ne važi obrnuto. To će reći da iako nauka može odgovoriti na sva njoj smisljena pitanja, nisu sva smisljena pitanja naučna.¹⁷⁵ Tvrđiti suprotno, znači ne praviti bitniju razliku između proverljivosti i metafizike (Berlin 1968, 15). Sva tri teksta usmerena su protiv Ejerovog fenomenalizma, a ne logičkog pozitivizma uopšte.

Slično Fildu, Berlin je bio uveren da je u domenu socijalnih istraživanja, posebno u političkoj filozofiji, istorija izvor neposredno dostupnih činjenica. Ponovo se radi o tome da istorija predstavlja kolektivnu memoriju društva iz koje je moguće izvući političke ideje.¹⁷⁶ Takođe, kao što se može pročitati iz citata sa prethodne strane, istoriju ne treba shvatiti kao objektivni proces već kao metod za praćenje promena značenja pojmova (Berlin 1992, 180). Takvo viđenje istorije podudara se sa Galijevom tezom o istraživanju koje treba da utvrdi kontinuitet/diskontinuitet nekog procesa. Berlin, pak, ide korak dalje od Filda i Galija, postavljajući pitanje o kvalitetu istorijskog istraživanja na koje politički filozof treba da se osloni. Na ovom mestu treba istaći da je, pored filozofije logičkog pozitivizma, na Berlinovu misao presudno uticala i marksistička filozofija istorije (tj. njeno odbacivanje). U periodu kada je sticao svoj „intelektualni kapital,“ Berlin se bavio i shvatanjem istorije u Marksovim delima (Ignatieff 1998, 71). Kada je knjiga *Karl Marx: His Life and Environment* izašla 1939. godine, Berlin u njoj

¹⁷⁵ U skladu sa tim, Berlin pokazuje šta su nedostaci principa proverljivosti (1939), koje su posledice tvrdnje, da su samo iskazi smisleni način naučnog diskursa (1950), kao i zašto je nemoguće prevesti osnovne rečenice u logičku konstrukciju tehničkog jezika bez gubitka značenja (1952). Kasnije, takav stav će prihvatiti i logički pozitivisti, posebno Vajsman u tekstu iz 1956. godine: „Jedan filozofski argument nije *aproksimacija* logičkog argumenta, niti je ovaj drugi ideal kojem filozof teži. Takav stav bi potpuno pogrešno opisivao ono što se stvarno dešava. Filozofija nije vežba iz formalne logike, filozofski argumenti nisu nizovi logičkih izvođenja... niti bilo kakav napor može da ih stavi u deduktivne kalupe. Ovde je pobrkani cilj naučnika da nađe nove istine i cilj filozofa da dospe do pronicanja u stvari. Pošto su ove dve stvari potpuno nesamerljive, nije čudo što filozof ne može da se kreće u oklopu logičara“ (1980, 128). Vajsmanovo određivanje filozofije možda je najbolje razjašnjenje Šlikove formulacije šta znači da filozofija nije nauka, ali jeste kraljica nauke. Takođe, kako tekst bude tekao, biće jasnije da se Vajsmanovo i Berlinovo shvatanje uloge filozofije skoro potpuno preklapa.

¹⁷⁶ Istraživanje Koni Arasbergen-Livgolet pokazuje da se Berlin oslanjao u istorijskim istraživanjima na metode francuskog istoričara Tena (Taine) iz 19. veka (Aarasbergen-Ligtvoet 2006). Prema toj koncepciji istorijskog istraživanja, zadatak istoričara je da hermeneutički razume „mrežu događaja“, tako što će razmatrati odnos delova (čvorova kao događaja) i celine (mreže) (Ibid., 126). Moje shvatanje Berlina će ići u nešto drugačijem pravcu, pa ću pokazati da je Berlin težio racionalnom razumevanju ponašanja u funkciji njegovog opravdanja, a ne hermeneutičkom tumačenju iskustva subjekta.

započinje liniju argumentacije koje će se držati sve do kraja svoje akademske karijere: radi se o predanoj borbi protiv determinističkog shvatanja istorije, tog „lanca okićenog cvećem“ koje „predstavlja svet kao zatvor“ (Berlin 1992, 187). Pobijanje determinizma, za Berlina, je put ka slobodi političkog delanja pojedinca.

Berlin je prvo celovito viđenje istorije izneo u tekstu „Istorijska neizbežnost“ iz 1954. godine. Tekst je važan, jer se iz njega vidi šta u političkom smislu Berlin nije mogao da prihvati kod pozitivizma, starog i novog. Determinizam u istoriji jeste posledica realističkog pogleda na stvarnost, kao pokušaju da se određenim kolektivnim entitetima, poput nacije, države, duha naroda i sl. pripisuju svojstva (Berlin 1992, 124). Najčešće, to znači pokušaj da se utvrdi njihovo (transcendentno) postojanje, koje prevazilazi individualnu egzistenciju. Takvo viđenje nije karakteristično samo za metafizičke teorije, već i za empirizam 19. veka, posebno kod Dž. S. Mila (Berlin 1992, 278; uporediti u: Mill 2011, 845; 890).¹⁷⁷ Drugačije, oba filozofska pristupa su u svojoj osnovi deterministička:

„Sve te – metafizičke i naučne – koncepcije imaju nešto zajedničko (uprkos razlikama koje su veće od sličnosti): shvatanje da objasniti znači podvesti pod opšte formule, prikazati bezbrojne pojedinačne slučajeve kao primere zakona koji važe za sve njih; ... jer, ako su zakonitosti tačno utvrđene, opisati neku pojavu znači, u stvari, potvrditi da ona ne može biti drugačija nego što jeste“ (Ibid.).

Postoje najmanje dva razloga zbog kojih treba odbaciti determinističko shvatanje istorije. Prvi je semantički, jer sputava mogućnosti našeg jezika da sadrži klasu rečenica koje zahtevaju slobodu izbora (Ibid., 147).¹⁷⁸ Dakle ne radi se o subjektivnim očekivanjima onoga koji tu rečenicu izgovara, već o smislu tj. uslovima njene upotrebe. To dovodi Berlina do dalekosežnije posledice determinizma, koja je

¹⁷⁷ Jasno je da je Berlin delio istu poziciju sa logičkim pozitivistima kada je u pitanju kritika realističkog pogleda na stvarnost (npr. u Shlick 1959 [1931]; Karnap 1935). Berlin nije bio zadovoljan samo opisom problema, već je insistirao na ispitivanju normativnih posledica, što će reći, oceni kao preporuci ili osudi determinističkog stanovišta. Da bi do toga došao, Berlin se okreće istoriji ideja u kojoj nalazi da klasični pozitivizam i idealizam imaju zajedničko poreklo u prosvetiteljskom programu 19. veka, koji je bio kauzalistički i deterministički (Berlin 1992, 135).

¹⁷⁸ Berlina ne bi trebalo tumačiti kao nekoga ko naginje filozofiji običnog jezika. S druge strane, iako priznaje da su pojmovi koje upotrebljavamo u svakodnevnoj komunikaciji često nejasni, zbog toga ne treba odbaciti kao besmislene. Uloga filozofije, prema Berlinu, umereno je terapijska (Hanley 2004, 331): u nekim slučajevima, zaista je potrebno da korigujemo upotrebu reči i izraza, ali ne do te mere da one postanu neprepoznatljive i neupotrebljive za ono za šta važe njihovi uslovi datosti.

važna za političku filozofiju. Radi se o tome da determinizam sprečava *slobodu izbora* (Ibid., 136). Filozofska posledica determinističkog shvatanja je da svi oni socio-korektivni pojmovi poput pravde ili solidarnosti gube na značenju, tj. postaju prazni (Berlin 1992, 136). U političkom smislu, to znači da determinizam vodi u totalitarizam (Hanley 2004, 329). U moralnom smislu, determinizam ukida ličnu odgovornost u istoriji:

„Time istoriju svodimo na neku vrstu fizike. Osuđivati Džingis Kana ili Hitlera podjednako je besmisleno kao i osuđivati galaksiju ili gama-zrake. Ispostavlja se da je, prema izvanredno dobro nađenim rečima profesora Ejera (izrečenim u drugom kontekstu), tvrđenje da 'sve znati znači sve oprostiti' samo jedna dramatisovana tautologija“ (Berlin 1992, 160).

Berlinova ironija prema Ejerovoj vezi između epistemologije i morala dobar je uvod u pitanje zašto je ovaj oxfordski politički filozof smatrao da logički pozitivizam vodi u ćorsokak. Etika logičkih pozitivista je kompatibilistička, što znači da teži usklađivanju slobode volje (izbora) sa determinizmom prirodnih zakona (Sesardić 1984). Iako takav stav umnogome koriguje obrazac klasičnog pozitivizma, Berlin navodi da se i dalje uskraćuje važna funkcija jezika, odnosno sposobnost da se nešto pohvali ili osudi (Berlin 1992, 142-3 ft. 9). Za Berlina, kompatibilizam je i dalje na nivou opisa nečijeg ponašanja, bez objašnjenja njegove motivacije ili razloga za baš takvo, a ne neko drugačije ponašanje. U političkoj i moralnoj filozofiji, pa i istoriji, objasniti nešto znači opravdati takvo ponašanje (Ibid., 187), što kompatibilizam ne postiže. Pokušaću to da približim primerom. Kompatibilista (u koje Berlin ubraja klasične empiriste, Rasela, Šlika, Ejera i dr.) bi mogao da odgovori na Berlinove primedbe da je zamislivo da se osudi to što je Staljin upotrebljavao radnike za nehumani rad u Sibiru zarad modernizacije SSSR-a, ali da treba biti obazriv šta se time osuđuje. Takva osuda bi se mogla odnositi na nepoštovanje (društvenog) ugovora koji je radnik sklopio sa vlašću (npr. da je prinudni rad kao savremena forma ropstva zabranjen). Međutim, odrednica „nehumano“ bi bila besmislena, jer u prirodi (uslovi rada u Sibiru) nema ničega za šta bi bilo smisljeno vezati svojstvo humanosti. Posledica toga je da osuda nema „moralni karakter,“ već u najboljem slučaju, društveni, pravni ili politički. Čak i preinačavanje ugovora o radu (iz dobrovoljnog u prinudni) ne zahteva neku posebnu moralnu osudu, već pravnu sankciju protiv poslodavca. Za kompatibiliste, sve

to sledi iz stava da se iz prirodnih činjenica (uslovi rada u Sibiru) ne može izvesti moralni zaključak. Berlin ne poriče da je takva teza kompatibilista logički korektna, čak smatra da je doprinos te teze što je utvrdila u kojim područjima slobodni izbori ne važe (Berlin 1992, 152).

Ukoliko bismo se zadržali samo na ovom negativnom stanovištu, a pozitivno sveli na načelo zamislivosti, to bi promašilo stvarnu motivaciju ljudi za moralno ponašanje (Ibid., 149). Čini se da kompatibilisti mešaju koje su činjenice relevantne za moral. Prirodne činjenice, kao što je klima u Sibiru, svakako nisu. Ali unižavanje čoveka kroz prinudni rad, jeste nehumano shvatanje ljudske prirode, koja je sama po sebi činjenica. Kao primer kako je ljudska priroda činjenica u moralnom rasuđivanju, Berlin navodi slučaj kleptomana. Ako neko krađe zato što je kleptoman, tj. ako su njegovi postupci determinisani njegovim psihičkim stanjem, da li je moralna osuda svodljiva na sankciju zbog počinjenih krađa? Berlinov odgovor je negativan: iako je možda ponašanje te osobe determinisano njenom bolešću, pa ona nema osećaj za svetost svojine, to ne znači da mi nemamo odgovornost da pomognemo drugom čoveku da se izleči od takvog stanja (Ibid., 152). Konačno, za Berlina, determinizam i kompatibilizam „ne treba da zbunjuje one koji se bave empirijskim stvarima – realnim životima ljudskih bića... Za istoričare od struke determinizam nije, i ne treba da bude, ozbiljan problem“ (1992, 151).

Verujem da je ovo bio dobar put ka tome da se prikaže šta je u osnovi svakog istorijskog istraživanja i svake moralne i političke filozofije, koja iz te discipline crpi objekte istraživanja. Radi se o stvarnim ljudskim životima, njihovim motivima, potrebama i idejama koji čine njihovo ponašanje smislenim. Time ujedno stižem i do centralne teze za koju verujem da se može naći u većini Berlinovih tekstova, a to je da *humanistička orijentacija čini rečenice političke filozofije smislenim*. Svaka rečenica o politici koja svoje značenje dobija u humanom tumačenju ljudske prirode ima svoj smisao, jer su njeni uslovi upotrebe dati u samoj toj prirodi. Rečenice političke filozofije moraju imati svoju osnovu u slobodnom izboru jer čovek po prirodi teži da bude slobodan. Najbolji prikaz ovog shvatanja može se naći u Berlinovom slavnom eseju „Dva shvatanja slobode“ iz 1957. godine, ali i ostalim tekstovima koji su nastali neposredno pre i posle tog predavanja.

Da li je humanizam smisao političke filozofije?

Kada se uzme u obzir obim teksta, „Dva shvatanja slobode“ predstavlja najcitiraniji esej u 20. veku (Miller 1989). Upravo iz tog razloga neću se baviti Berlinovim određenjem slobode (osim u primerima), već ću se držati toga da odredim kako treba da izgleda struktura objašnjenja u političkoj filozofiji. Esej nastaje iz predavanja koje je Berlin održao pri preuzimanju katedre za Socijalnu i političku teoriju 1957. godine. Nakon toga, politička filozofija doživela je svoju renesansu na Oksfodu budući da su predavanja koje je Isaija držao uvek bila „dubke puna“ (Ignatieff 1998, 225). Poređenja radi, stanje u na toj katedri je bilo takvo da kada se Berlin odlučio 1932. godine. da izabere modul „Filozofija, politika, ekonomija“, rečeno mu je da ako ga zanima da sazna nešto vezano za politiku, neka čita *The Times* (Ibid., 58). Budući da je se njegov izbor poklapa sa obnovom interesovanja za političku filozofiju u Velikoj Britaniji, verujem da se može tvrditi da je Berlin pionir nove političke filozofije, koja traži put između normativizma i empirizma.

„Dva shvatanja slobode“ nisu važan esej samo zbog poznatog razlikovanja negativne i pozitivne slobode i njihovih političkih posledica, već i zbog toga što se Berlin prebacuje sa objašnjenja strukture istorijskog istraživanja na objašnjenje strukture istraživanja u političkoj filozofiji. Berlin ipak ostaje dosledan i nastavlja borbu sa determinizmom, koji u političkoj filozofiji prepoznaje u *monizmu*. Teoretičari koji tragaju za jednim modelom ne uzimaju ozbiljno različitost ljudske prirode koja se izražava u motivima i razlozima za ponašanje u političkom kontekstu, što rezultira u „sukobu i tragediji“ (Berlin 1992, 256). Ukalupljenje motivacije i razloga u jedan model, Berlin poistovećuje sa metafizičkim nasiljem nad zdravom logikom (Ibid., 255). Berlin se zalaže za *pluralizam*, odnosno vrednosni pluralizam koji polazi od osnovne činjenice da se ljudi ne slažu o ciljevima (Berlin 1992, 200; 256; 258).¹⁷⁹ Pluralizam je pozicija koja obavezuje autora da ne teži perfekcionizmu (Ibid., 254), da prizna da nisu sve vrednosti u harmoničnim odnosima, i da je često potrebno praviti teške izbore (Aarasbergen-Ligtvoet 2006, 12).¹⁸⁰ Otuda potiče intimna veza između slobode izbora i

¹⁷⁹U tekstu „Džon Stujart Mil i ciljevi života“ Berlin još eksplicitnije iznosi ovu činjenicu života: konflikt i neslaganje su „opšti obrazac ljudskog iskustva“ (1992, 260).

¹⁸⁰Osnovno obeležje Berlinove filozofije je načelo pogrešivosti ljudskih postupaka. U jednom od privih predavanja koje je održao („Error“), Berlin polazi od pretpostavke da ljudska sklonost ka činjenju grešaka je jednako smislena, kao i u pravilnom postupanju. Greška, kao i njena suprotnost, uvek je *o nečemu*,

ljudske prirode, koju monizam skoro nasilno guši. Iz činjenice vrednosnog pluralizma sledi osnovno pitanje ljudskog shvatanja politike, koje Berlin prikazuje kao negativno svojstvo odustajanja od svojih ciljeva zarad postizanja kompromisa sa svojim sunarodnicima – to je pitanje: „Zašto bih ja (ili ma ko drugi) slušao nekog drugog?“ (Berlin 1992, 203).¹⁸¹ Pitanje generiše tenziju ne samo u okviru polarizovanih sukoba dobra i zla, već i dilemu u okvirima samog dobra (Aarasbergen-Ligtvoet 2006, 16). Zato umesto jedinstvenog određenja slobode, Berlin predlaže dva, negativno i pozitivno, iako priznaje da ih ima mnogo više.

Odnos između različitih ljudskih ciljeva, pa i između spornih značenja pojma, je deo poznate Berlinove teze o nesamerljivosti i nesvodljivosti. Prvi termin, Berlin upotrebljava u slabijem smislu (Aarasbergen-Ligtvoet 2006, 13), čime se zalaže da su sve vrednosti jednake po statusu, i da nema „više vrednosti“ koja bi presudila u sporu. Samerljivost je, prema etimologiji reči, mogućnost da se nešto izmeri pomoću objektivnih kriterijuma. U političkoj filozofiji, ideja o samerljivosti je svoj vrhunac doživela u utilitarizmu (Berlin 1992, 213 ft. 10). Taj intelektualni pravac, čak i u Milovoj korigovanoj verziji, vrši nasilje nad vrednostima koje su važne za čoveka, u korist uvećanja one vrednosti za koji tvorcima politike kažu da donosi najviše sreće. Za Berlina, takva doktrina je „logički besmislena“, jer ne dozvoljava vrednovanje alternativa¹⁸² (Ibid.), a što rezultira u moralnoj manjkavosti i konačno, u političkom despotizmu. Iako nema objektivnih *qua* merljivih kriterijuma, ne znači da se jedna vrednost ne može staviti ispred ostalih, ukoliko je to uslov koji nameće politički ili socijalni kontekst. Ali u takvim slučajevima¹⁸³, vrednosti se ne smeju shvatati

odnosno o nekom objektu i svojstvima koja mu pripadaju (Berlin, <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/error.pdf>). Razlika između pravilnosti i greške leži u njihovoj vrednosti (istina/laž), a ne u semantici.

¹⁸¹Koni Aarasbergen-Ligtvoet smatra da je Berlinovo shvatanje ljudske prirode mračno, pesimistično i inherentno konfliktu usled težnje ka idealima, ali je istovremeno ispravljivo, jer je kroz slobodu izbora u nju učitana mogućnost rešavanja spornih situacija (Aarasbergen-Ligtvoet 2006, 22).

¹⁸²Ako je sloboda apsolutna vrednost, a opet se tvrdi da je zarad najveće prosečne sreće potrebno nekome umanjiti slobodu da bi se svima izjednačila sreća, onda takva teorija ima problem sa logičkom konzistentnošću. Sloboda se, u nekom trenutku, pokazuje kao apsolutna vrednost, a u sledećem kao relativna u odnosu na načelo sreće.

¹⁸³Videnje je slabije jer ono dozvoljava komunikaciju između dve suprotstavljene vrednosti: Da se ljudi ne spore o istim predmetima ili vrednostima, komunikacija bi bila nemoguća u startu. Nesamerljivost vrednosti i ciljeva je nužno korigovati žrtvovanjem (Aarasbergen-Ligtvoet 2006, 15). U skladu s tim, prema sudu Aarasbergen-Ligtvoet, Berlinovo rešenje konfliktnih situacija i nesamerljivosti vrednosti je moguće pomoću meta principa negativnog utilitarizma: „izbor onoga što najmanje unesrećuje najveći broj ljudi“ (Ibid., 30).

instrumentalno, već kao ono što se mora žrtvovati zarad neke više svrhe ili istorijskog uzroka:

„Svaka stvar je ono što jeste: sloboda je sloboda, a ne jednakost ili poštenje, pravednost ili kultura, ljudska sreća ili mirna savest [...] Istina je, ipak, da sloboda jednih mora biti okrnjena da bi se obezbedila sloboda za druge. Koje načelo stoji iza toga? Ako je sloboda sveta, neprikosnoveni vrednost, takvo načelo jednostavno ne može postojati. Jedno od tih suprotstavljenih pravila ili načela mora se, barem u praksi, napustiti: nije uvek moguće navesti jasne razloge za to, a pogotovo nije moguće uopštiti ih u pravila ili univerzalne maksime. Mora se, međutim, naći neki praktični kompromis“ (Berlin 1992, 208-9).

Nesvodljivost vrednosti je Berlinov pokušaj da pruži kontraargument socijalnim naučnicima (sociolozima, psiholozima, ali i logičkim pozitivistima) da je društveni i politički moral moguće svesti na iskustvo. Ponovo, Berlin ne spori da je empirizam osnov političke filozofije, ali se protivi da nauka ima monopol na iskustvo, i da se iskustvo ne može moralno ocenjivati (Hanley 2004, 330). U tekstu „Logical translation“ iz 1952. godine, Berlin je svodljivost poistovetio sa logičkom greškom koju je nazvao *Greškom Jonjanina (Ionian Fallacy)* (Berlin 1979, 76). Radi se grešci koja je posebno karakteristična za prosvetiteljsku misao: da je u svakom kontekstu legitimna zapitanost od čega je nešto napravljeno.¹⁸⁴ U moralnoj filozofiji, takva pozicija rezultira u kompatibilizmu. To je bio slučaj sa Šlikovom moralnom teorijom koja je, i pored uvažavanja nesamerljivosti, zadržala deterministički odnos između slobode volje i fizičkih potreba čovekovog organizma (preciznije: potrebe za otklanjanjem napetosti u mišićima). U političkom kontekstu, *greška Jonjanina* se manifestuje dvostruko: i kao tendencija ka materijalizmu u politici, ali i kao uverenost da svaka politička odluka mora biti izvedena iz nekog načela ili pravila. Za Berlina, potraga za onim nečim od čega je sve napravljeno je doslovno besmislen poduhvat, jer isključuje veliku klasu objekata ili stanja stvari koji nisu načinjeni od te stvari (Ibid.). Prva žrtva takve logičke greške je načelo zamislivosti: ako imamo iskaz „Ova mačka je siva“ kako objasniti mogućnost upotrebe iskaza „Ova mačka nije siva“? ili „Ako je ova mačka siva, onda nije žuta“? Za Berlina, takvo stanovište nedovoljno uzima u obzir očite razlike koje postoje među ljudima, pa se svodljivost pokazuje kao antihumanističko načelo. Iako,

¹⁸⁴*Grešku Jonjanina* Berlin posebno ističe u analizi mogućnosti političke nauke i monističke političke filozofije, u tekstu „Does Political Theory Still Exist?“ (1979, 159).

nesamerljivost i nesvodljivost onemogućavaju konkluzivnost, odnosno metodološki perfekcionizam, to ne znači da je iskustvo neuhvatljivo i da se sporenja ne mogu korigovati. Verujem da sledeći citat iz teksta „Logical Translation“ predstavlja osnovni *credo* Berlinovog pristupa u političkim i socijalnim istraživanjima:

„Samo zato što nema jedinstvenog kriterijuma značenja i jedinstvenog metoda ili skupa pravila za njegovo testiranje, ne sledi da u načelu nema nikakvih kriterijuma, metoda ili pravila koje se mogu primeniti u različitim tipovima konteksta i situacija. [...] Da se prevede, svede, smanji, je filozofski pohvalno samo ako se time zaista dobija na jasnosti, jednostavnosti i uništavanju mitova. Ali tamo gde je očigledno da se vrste stavova ili rečenica ne mogu 'svesti' ili 'prevesti' jedna na drugu bez mučenja jezika ... takvi pokušaji trebali bi biti označeni kao oni koji proizilaze iz lažne teorije značenja, koje prati njihov podjednako lažan metafizički odraz – pogled na univerzum kao onaj koji poseduje 'konačnu strukturu', kao da je sastavljen od ove ili one kolekcije ili kombinacije delova i komada 'konačne stvari' za šta je 'jezik' osmišljen da podražava“ (Berlin 1979, 80).

Po cenu digresije, primetiću da se iz ovog citata može videti Berlinov odnos prema logičkom pozitivizmu. Čini se jasnim da Berlin u potpunosti odbacuje fenomenalistički pristup (Ejer), kao onaj prema kome „izrazi koji govore o materijalnim stvarima predstavljaju *logičke konstrukcije* iz osjetilnih sadržaja“ (Berčić 2002, 296). Ono što Berlin kritikuje nije metodološki karakter takve pozicije (logička konstrukcija), već fenomenalističku aroganciju koju podstiče tvrdnja da je sve naše saznanje o svetu „napravljeno“ iz osetnih sadržaja, i da je takva struktura konačna. Čini se da je takav pristup za Berlina sličan metafizičkom slepilu koje nema osećaj za realnost predmeta. Konačno, iz dela citata da je pohvalno „da se prevede, svede, smanji“ vidi se da Berlinova kritika nije uperena ka sintaksi logičkih pozitivista koja se manifestuje kroz pojmovnu analizu. Naprotiv, oštrica kritike pada na „lažnu teoriju značenja,“ odnosno previše rigidnu i isključivu semantiku.

Međutim, takav pristup u logičkom pozitivizmu (i teoriji saznanja) kritikovali su i sami logički pozitivisti, posebno Rajhenbah i Vajsman (Berčić 2002).¹⁸⁵ O

¹⁸⁵ Karnapov i Nojratov fizikalistički pristup, prema kome su, u krajnjoj liniji, smislene samo one logičke konstrukcije koje se izvode iz pojmova čiji su domeni zasićeni empirijskim objektima, takođe ne podrazumeva svodljivost na iskustvo u fenomenalističkoj koncepciji.

Vajsmanovoj ideji o „otvorenoj strukturi empirijskih pojmova“ – iako iskustvo svedoči da *p* i dalje je moguće *ne-p* (Ibid., 298) – pisao sam na više mesta u disertaciji. Rajhenbahova kritika je nešto drugačija (i nastala je pre Vajsmanove, tačnije u knjizi iz 1938. godine). Za ovog istaknutog pripadnika *Berlinskog kruga* logičkih pozitivista, do spoznaje se ne dolazi neposredno osetom, već donošenjem odluke o tome šta je stvarno slučaj (Ibid., 302). To će reći da svaki spoznajuci subjekt ima različita epistemička verovanja o tome šta je jeste slučaj (i šta bi trebalo da bude uslov da ne bude slučaj), pa tek onda, kroz svojevrsnu formu zaključivanja, kada uzme u obzir oseete, odlučuje o stvarnosti (Ibid., 304).¹⁸⁶ Iako se određene sličnosti već mnogu naslutiti, one će posebno doći do izražaja kada budem govorio o Berlinovoj ulozi kategorijalnog aparata u političkom razumevanju.

Konačno, kako se, prema Berlinu, gradi semantika političke filozofije? Kao disciplina koja treba da oceni, preporuči i osudi neke postupke u skladu sa ljudskom prirodom, politička filozofija ima metode koje preuzima iz empirističke filozofije. Usled prirode svog predmeta, ali i stvarnosti i iskustva, metodi discipline ne daju konačne odgovore. U tekstu „Does Political Theory Still Exist?“ Berlin tvrdi da je u nauci i formalnim disciplinama to manje izraženo, usled primenjivosti egzaktnih metoda na njihov predmet istraživanja (Berlin 1979, 144). U filozofiji, i njoj srodnim disciplinama poput etike i politike, metodi često nisu od pomoći u traženju odgovora, a često i samo iskustvo ne dozvoljava da se na problem odgovori konkluzivno (Ibid., 146). Stoga, zadatak političkog filozofa treba da bude razjašnjenje, a ne rešavanje sporova (Aarasbergen-Ligtvoet 2006, 35). Politički filozof treba da teži tome da sud koji pruži o sporu, kao i sudovi onih koji su uključeni u spor, budu racionalni. Arasbergen-Ligvolet dalje navodi da racionalnost za Berlina znači dovođenje subjektivnih stavova u koherentan odnos sa nekim objektivno prihvaćenim moralno-političkim načelima. Takvo određenje je previše usklađeno sa onim što je cilj autorke, a to je da pokaže kako je Berlinovo shvatanje nekonzistentno, budući da subjektivizam vodi u relativizam, a

¹⁸⁶ Nije sasvim sigurno koliko su ova dva autora uticala na Berlinovu filozofsku misao, ali takva mogućnost nije isključena, posebno kada se uzme u obzir njegovo akademsko interesovanje za program logičkih pozitivista. Pored toga, Vajsman je nakon Anšlusa došao u Veliku Britaniju gde je aktivno nastavio da se bavi pitanjima koja su okupirala *Bečki krug*, dok je Rajhenbahovo shvatanje iskustva izloženo u knjizi koja je pisana i objavljena na Engleskom jeziku („Experience and Prediction“).

konherentizam u holizam (Ibid. 36).¹⁸⁷ Problem je u tome što je njeno shvatanje uloge racionalnosti u Berlinovoj filozofiji preširoko. Objašnjenje te kritike dobar je uvod u strukturu objašnjenja koju treba da ponudi politički filozof.

Nekoliko stvari je dostupno iz dosadašnjeg izlaganja. Čini se da svako istraživanje političke filozofije počinje od ljudskog iskustva, bilo da je ono dostupno ili zamislivo. U tom pogledu, Berlin se zaista oslanja na argument fizikalizma o empirijskoj ispunjenosti domena pojmova koji se istražuju. Berlinova dilema je da li isti objekti zasićuju istraživanje iz političke filozofije? Slično Fildovoj kritici Veldonovog empirizma, i Berlin tvrdi da se politička filozofija poziva na drugačiju vrstu iskustva. To se vidi iz njegovog stava da istraživanje ne treba da počne ni od naučnih hipoteza ni od filozofske analize već od svakodnevnog iskustva na kome počiva ideja o praktičkoj filozofiji (Hanley 2006, 330). Svakodnevno iskustvo neposredno svedoči o pluralizmu ljudskih ciljeva. Objekti koji su pogodni za ciljeve, mogu biti podjednako ideje kao i predmeti, dokle god su intrinzično vredni (Aarasbergen-Ligtvoet 2006, 61). Intrinzična vrednost je ono što ljude navodi da takve činjenice posmatraju kao ciljeve, i to ciljeve koji „po sebi.“

Berlin, dakle, odbacuje instrumentalno¹⁸⁸ značenje ciljeva, kao nečega što je samo deo niza koraka (formalnih ili praktičnih) u postizanju više svrhe, modela stvarnosti, ili istorijske neminovnosti. Za Berlina, čovek ne mora biti delatni subjekt da bi bio čovek, ali mora da može da bira o svom životu: npr. ako je politička apstinencija slobodan izbor, ne može se reći da je apstinent rob neznanja i neshvatanja svoje prirode, kao *idiot*. Takva sloboda od determinizma (i monizma) nosi mogućnost da se ljudska priroda tumači kao ono što zahteva da se, među mnogim ciljevima, slobodno bira kako će se razumeti vrednost nečega u određenom kontekstu. Tu se dolazi do druge dimenzije, a to je da se ciljevi posmatraju na „filozofski način“: svaki čovek ima određeni model ili paradigmu pomoću kojih bira zašto je cilj vredan za njega, a takvih modela mnogo (Berlin 1979, 154). Sličnost sa Rajhenbahovim konceptom verovanja u

¹⁸⁷Preciznije, cilj joj je da pokaže kako je Berlinova teorija subjektivistička i relativistička na subjektivnom nivou, ali da se takvo obeležje gubi kada se stvari i odnosi posmatraju iz ugla kultura kao društvenih celina.

¹⁸⁸Instrumentalno tumačenje ciljeva usvaja Her, tvrdeći da je tu poziciju nasledio iz Aristotelove ideje o praktičkoj filozofiji u kojoj se vrednost postiže delanjem (Hare 1992, 99). Berlinovo tumačenje praktičke filozofije radikalno je različito od Herove, što se vidi u tekstu „Equality“, gde je odbacio proceduralni pristup kao prazan, ali i apsurdan (Berlin 1955, 303).

iskustvo na ovom mestu je najveća. Ali postoji i važna razlika – za Berlina, modeli ili paradigme nisu epistemičke kategorije, bar ne u naučnom smislu (kojem teži Rajhenbah). Iz toga što se ciljevi posmatraju na „filozofski način“ ne sledi da u njihovoj osnovi leži neka filozofska ili naučna teorija. Naprotiv, model je vezan za svakodnevno iskustvo, pa verujem da se može reći da spada u domen *popularne* ili *folk politikologije*. Za političku filozofiju nije važno da li su rečenice nakon „obrade“ cilja istinite, lažne ili verovatne, već je ključno pitanje da li *menjaju stvarnost*. Pod „menjanjem stvarnosti“ podrazumeva se promena ljudske prirode, odnosno onoga što je specifično za čoveka (Berlin 1979, 157). Stoga, ključno pitanje za političku filozofiju vezano je za tumačenje čovekovog razumevanja stvarnosti i njegove prirode.

Razumevanje, odnosno obradu stvarnosti, Berlin naziva tradicionalnim terminom *kategorije*. Berlin nije ostavio sistematično određenje termina kategorija, iako postoji iscrpna lista šta one nisu. Pre svega, kategorije nisu naučne hipoteze, budući da im je funkcija drugačija (Berlin 1979, 162). Ne mogu se konačno odrediti, iako ih je moguće objasniti primerima i pomoću pravljenja konceptualnih sistema, uz ogradu da se ne radi o odnosu ekvivalencije (Ibid. 164). U tom smislu, najviše što možemo reći o kategorijama je uvek u terminima komunikabilnog iskustva, u čemu subjekt uvek mora pretpostaviti da je nešto pogrešno razumeo. Takva pozicija bi se doslovno mogla opravdati Vajsmannovom idejom o „otvorenoj strukturi empirijskih pojmova“, ali i Rajhenbahovim „kontekstom opravdanja.“

Kategorije nisu, nasuprot Kantovim, date *a priori* (Ibid., 165). Iako priznaje da su apriorne kategorije poput prostora i vremena vrlo čvrste, i da je često ludost zamišljati da stvari mogu stajati drugačije, zamislivost da je nešto ipak moglo biti drugačije je mnogo važnija u političkoj filozofiji (Ibid., 166).¹⁸⁹ To sledi iz Berlinove

¹⁸⁹Da je tvrdio suprotno, Berlinova teza bi bila nekonzistentna sa tezom da kategorije (pa i iskustvo) nisu prevodive. Radi se o tome da bi apriornost kategorija stavila Berlina u poziciju da tvrdi njihovu nužnost, što bi pobilo vrednosni pluralizam. Kako je moguće da postoje nužne vrednosti koje su međusobno protivrečne? Jedan od odgovora je da je (na akademskom nivou) moguće učiniti vrednosni sistem koherentnim, čime bi se nužnost zamenila kontingencijom. Ali, to bi ga dovelo u poziciju da koherentnost pravda nekim drugim kriterijumom, poput sreće. U tekstu o Dž.S. Milu, Berlin odbacuje takvu utilitarističku poziciju, posebno Milov stav da ako nam je do nečega stalo, ne možemo voleti suprotstavljene stavove drugih ljudi, i da je sukob permanentna kategorija (Berlin 1992, 272). Za Berlina, iako su Milovi stavovi izvedeni iz empirijskih i kontingentnih istina, i dalje imaju metafizičku dimenziju koja vrši nasilje nad ljudskom prirodom (Ibid., 279). Bez obzira na sukob, čoveku je uvek dostupan izbor da načini konsenzus. Stoga, Berlin odbacuje apriornost kategorija, tako što u „Dva shvatanja slobode“ tvrdi da su one uvek samo odraz trenutne konstelacije vrednosti u društvu, kao što je *sloboda* dominantna

skrivena kritika Kanta: „ako postavimo kantijansko pitanje 'U kakvom svetu je politička filozofija --- načelno moguća?' odgovor mora biti ' Samo u svetu u kome se ciljevi sukobljavaju'“ (Berlin 1979, 149). Politička filozofija, da bi bila moguća, mora da odustane od apriornosti kategorija i da obradu iskustva vrši pomoću manje rigidnog aparata. To će reći da se analiza kategorija mora pozivati na iskustvo, i da je njen domet *verodostojnost*, a ne istinitost.¹⁹⁰ U jednom tekstu iz 1962. godine, Berlin je napisao da je upravo postojanje različitosti u politici i moralu, ono što osporava uniformnost kategorijalnog aparata za kojeg se zalagao Kant, jer je se tek u primeni kategorija može videti koliko su ljudi duboko podeljeni u razumevanju stvarnosti (Berlin 1979, 9). Konačno, politički i socijalni domen poznaje posebnu vrstu polukategorija, koju Berlin naziva *pojmovima* i za koje smatra da generišu sukobljenost ciljeva u razumevanju sveta kao empirijske stvarnosti (Aarasbergen-Ligtvoet 2006, 112). Neki od tih pojmova su „društvo, sloboda, osećaj za vreme i promenu, patnja, sreća, produktivnost, dobro i zlo, ispravno i pogrešno, izbor, trud, iluzija“ (Berlin 1979, 166). Za političku filozofiju, polukategorije su važnije, dok su ove prve deo interesovanja filozofa.

Politička filozofija tumači kako čovek razume svakodnevno iskustvo, odnosno kako prepoznaje objekte u ciljeve po sebi. Kao takve, činjenice nisu naučne, niti su iste trajnosti i materijalnosti, ali takođe nisu ni puka iluzija koja čini istraživanje besmislenim. Do takvih činjenica se ne dolazi, kao u naučnom kontekstu, već su one neposredno date. Samim tim, iako su osnova, činjenice nisu predmet istraživanja, već je to *pojam* kao *način* razumevanja njihovog smisla. Time sam identifikovao prvi korak u Berlinovoj strukturi objašnjenja: radi se o prepoznavanju pojma pomoću koga se razume političko iskustvo (Berlin 1979, 159). Berlinovo shvatanje u prvom koraku dosta podseća na Fildovu ideju o definiciji kao razjašnjenju. Ipak, postoji važna razlika između dvojice autora. Za razliku od Filda koji definicijom tek dolazi do pojma koji treba da služi kao opšte načelo u zaključivanju, Berlin pretpostavlja da su takvi pojmovi inherentni ljudskoj prirodi. Verujem da je sada jasnije zašto se Berlin zalaže za nesamerljivost ciljeva – promena vrednosti cilja, ili drugačija pojmovna obrada, ne znači samo drugačije razumevanje stvarnosti, već i neku vrstu nasilja nad prirodom pojedinca. Pitanje vrednosti ili pojma kao polukategorije je uvek pitanje nečije ličnosti,

vrednost na Zapadu, a ne univerzalna. Posledica toga je da i pojmovna analiza ne može biti apriorna (suprotno onome što je tvrdio Vinč).

¹⁹⁰ Primer takvog argumenta dao sam u IV poglavlju, pri analizu Penokovog koncepta verodostojnosti.

pa se odustajanje od određenih svojstava koje nas čine čovekom uvek izjednačava sa prinudom kao socijalnom tvorevinom (Berlin 1992, 217). Upravo zato što prinuda može biti (zlo)upotrebljena kao despotizam, što je za Berlina najopasnije pervertirano društveno stanje, svaka prinuda mora imati svoje normativno opravdanje.

Drugi korak u strukturi objašnjenja koju Isaija Berlin koristi jeste primena analize kroz kritičko preispitivanje pojma (Ibid., 159). Već sam napomenuo da za Berlina normativno opravdanje znači objašnjenje načina na koji čovek razume objekte kao ciljeve. Kao što je Arasbergen-Livgolet primetila, objašnjenje mora biti racionalno. Iako se slažem da je to jedan od ciljeva Berlinove analize, ne mogu da se složim da se radi o subjektivnim stavovima koji se usklađuju sa opštim načelima, jer bi se time normativno opravdanje svelo na prvi korak istraživanja. Kada bi to bio slučaj, Berlinovo objašnjenje bi bilo cirkularno. Stoga, verujem da se racionalno u Berlinovom objašnjenju mora shvatiti kao *objektivno*.

Koncepcija racionalnosti kao objektivnosti može se pronaći u Berlinovoj polemici sa Ričardom Volheimom (Wollheim), koja se nalazi u zajedničkom tekstu „Equality“ iz 1955. godine. Berlin kritikuje koncepciju racionalnosti do koje se dolazi proceduralnim putem, tvrdeći da je takav pristup trivijalan (Berlin&Wollheim 1955, 304). Radi se o tome da ukoliko načela ili pravila na koja se pozivamo u velikoj premisi univerzalna *qua* nužna, onda se procedura svodi na analitičko opravdanje tih principa, a ne na odgovor na pitanje „Šta treba da činim?“¹⁹¹ U tekstu „Does Political Theory Still Exists?“, Berlinov argument deluje još ubedljivije, jer se njime tvrdi da se normativno pitanje mora postaviti na svim nivoima analize, od empirijskih elemenata do opštih načela (Berlin 1979, 151). Takva analiza postaje kritička. Čak i pojmovi koji predstavljaju univerzalne vrednosti moraju biti podvrgnuti stalnom preispitivanju, posebno, jer je njihova moć da menjaju stvarnost najveća (Berlin 1979, 160).

Neposredan empirijski test promene stvarnosti je provera koliko vrednost sprečava patnju ljudi. Ukoliko neko tvrdi da ono što je potrebno siromašnima je više slobode kao vrednosti, jer je to cilj za koji je vredno žrtvovati njihovu osnovnu potrebu za hranom i odećom, Berlin bi takav pristup osudio kao onaj koji zloupotrebljava

¹⁹¹ Takvu vrstu kritike već je izneo Rols (Rawls 1951), uz daleko manju dozu skepticizma prema proceduralnom pristupu.

značenje pojma slobode (1992, 207). S druge strane, kritička dimenzija pojmovne analize ne mora da se zasniva na dostupnom iskustvu, već su u igri zamislive alternative. Primer je Berlinovo odbacivanje Milove koncepcije (negativne) slobode kao one koja dozvoljava da se zarad ovog ideala uspostavi despotska vladavina, u kojoj bi „liberalni despot“ terao svoje podanike da budu maksimalno slobodni (Ibid., 213). Kritička dimenzija analize pokazuje kako svaki monistički pristup, pa u krajnjoj liniji i proceduralni, dovodi do apsurdna – umesto da sloboda počiva na slobodi izbora, ona postaje prinudna sloboda.¹⁹²

Pojmovi kao vrednosti mogu se, dakle, isključiti kao ono što garantuje racionalnost. Umesto toga, racionalnost mora da se traži u razumevanju ljudskih ciljeva, kao onih koji su vredni po sebi. Empirijska priroda ciljeva obavezuje da se racionalnost ispituje kroz analizu i kritiku *motiva* pojedinca za njegovo ponašanje, kao i *razloga* na osnovu kojih prihvata određene objekte kao ciljeve. U tekstu „Does Political Theory Still Exist?“, Berlin shvata motive kao neku vrstu empirijskog pandana kategorijama (Berlin 1979, 164), dok je za razloge u tekstu „Equality“ navedeno da predstavljaju deo moralne osetljivosti (*moral sensitivness*), onda kada je potrebno da naša motivacija odstupa od uobičajenog (Berlin 1955, 319).¹⁹³ Za Berlina, sposobnost da pravi izuzetke je mnogo veća odlika ljudskosti nego da se čovek ponaša konzistentno u svakoj situaciji, što predstavlja deo njegovog skepticizma prema proceduralnom pristupu. Motivi i razlozi nisu sami po sebi objektivni (naprotiv, za Berlina to su subjektivni elementi objašnjenja), već ih takvim čini pojmovna analiza. Čovek često ne promišlja svoje motive i razloge za postupke, što rezultira odsustvom koherentnosti između modela i ponašanja. Politički filozof treba da pomogne čoveku da razume zašto njegovo ponašanje menja stvarnost, odnosno da mu ukaže uslove pod kojim bi postigao koherentnost u smislu celovitosti. Konačan izbor je, ipak, na subjektu, i nije privilegija političkog filozofa.

Kategorijalni i pojmovni aparat, koji je objekt analize političke filozofije je, u krajnjoj instanci, empirijski. Da li to znači da se rečenice pojedinaca ili njihovo

¹⁹²U prethodnom poglavlju sam ponudio argument kako Herova procedura može služiti da podrži paternalističke režime („očinska ljubav“), kao i kako je to u sprezi sa Milovom političkom filozofijom. Berlin takođe nudi ubedljive argumente zašto je Milova teorija paternalistička (1992, 268).

¹⁹³Verujem da se radi o istoj ideji o moralnoj savesti koju zastupa Rajl (Ryle 1940) i na osnovu koje sam odbacio emotivistički pristup na kraju III poglavlja.

ponašanje ipak mogu proveriti prema kriterijumu logičkih pozitivista? Ono što nam Berlin nagoveštava je da se ne mogu proveriti konkluzivno, inače više neće biti filozofska pitanja o objektima kao ciljevima po sebi (Berlin 1979, 146). Drugim rečima, provera kao metoda je dozvoljena u određenim delovima analize, ali se ne može izjednačiti sa smislonošću, kako su to činili logički pozitivisti. Verujem da važi i obrnuto, odnosno da to što su pitanja koja se tiču političke filozofije po sebi filozofska, ne mogu se izjednačiti sa spekulativnošću metafizike. Naprotiv, za postojanje takvog aparata kakav je kategorijalni i pojmovni, postoje empirijski proverljivi pandan u čovekovom organizmu. Uzmimo rečenicu „Ova ruža je crvena.“ Kako znamo da je ruža zaista crvena? Na osnovu informacija koje dobijamo spolja, takav zaključak ne sledi. Optika nam govori o tome da fotoni kao nosioci „informacija“ o svetlosti ne sadrže nikakvu bolju. Informacija koju dobijamo prevodiva je u frekvenciju koju organ (oko) „čita“ u nervnom sistemu kao određenu boju. Kada foton ima frekvenciju približno 625 – 740 nm, objekt na kome se svetlost prelomila, za posmatrača, „ima“ crvenu boju. Takvo objašnjenje crvenosti ruže je u krajnjoj instanci trivijalno. Objašnjenje kao razumevanje je moguće dobiti samo kada se frekvencija izrazi kroz predikat, koji u logičkom smislu ima status *pojma* („___ je crveno“) koji nosi funkciju Fregeovih uslova datosti. Pojam, da bi bio smislen, mora da ima empirijsku osnovu („Apsolut je crven“ je i dalje besmislena rečenica) i mora biti javno dostupan (i drugim ljudima mora biti jasno da je ruža crvena).

Ipak, postoji važna razlika između empirijskog i političkog nivoa, i to što je na ovom drugom veći potencijal za generisanje neslaganja. U političkom kontekstu, javno dostupni nivo je nivo sukoba među učesnicima, ali i mogućnosti za kompromis, za šta se koristi pojmovna analiza. Za pozitiviste, posebno kompatibiliste, potreba za političkom filozofijom se iscrpljuje upravo zato što se na takve sukobe ne može racionalno odgovoriti. Berlin tvrdi suprotno, a u narednim pasusima ću pokazati i na čemu zasniva kontraargument. Konačno, pojmovna analiza koju Berlin predlaže, razlikuje se od logičkopozitivističke po tome što u političkom kontekstu, koherentizam sam po sebi ne čini smisao, iako mu analiza teži. Umesto toga, smisao se mora tražiti značenju koje čovek daje objektima nakon kategorijalne i pojmovne obrade, što se približava radikalno-empirističkom pristupu.

Pre nego što zaključim pitanje smislenosti političke filozofije, potrebno je da pokažem kako se Berlinov pristup u moralnom smislu razlikuje od pristupa koje sam prikazivao tokom disertacije. Razlozi i motivi kao subjektivne kategorije, kada se prevedu u javno dostupne rečenice, zaista mogu izgledati kao emotivističke ubeđivačke definicije. Verujem da otuda potiče Štrausova sumnja (Strauss 1961, 16) u Berlinov vrednosni pluralizam kao pozicije koja se ne razlikuje bitnije od vrednosnog relativizma. Štrausov napad na Berlina usledio je kao reakcija na tekst „Dva shvatanja slobode“, za koji je smatrao da je dobar u funkciji liberalnog pamfleta protiv komunizma, ali da je moralno manjkav, jer klizi u relativizam. Štraus zamera Berlinu dve stvari. Zabavnija, ali manje važna primedba je da se čini da bi za Berlina „svaki odlučni liberalni probisvet ili pljačkaš bio civilizovan čovek, dok bi Platon i Kant bili varvari“ (Ibid., 17). Takva pozicija je odraz opšte krize liberalizma nakon napuštanja apsolutne osnove i prelaska na relativistički empirizam (Ibid.). Drugo, Berlinov pluralizam se čini nerazlučivim od relativizma. Zaista, pitanje da li postoji razlika između više različitih shvatanja i različitosti shvatanja je skoro pa neprimetna, možda čak i deo sholastičke pedanterije.

Henli primećuje da Berlin nikada nije odgovorio direktno na Štrausovu primedbu, ali da ju je anticipirao u svojim tekstovima (Hanley 2004, 336). Zaista, u pomenutom Berlinovom eseju, ukoliko se pažljivo čita kritika pojma slobode Dž. S. Mila i onih socijalnih liberala koji su iz te osnove izveli pojam pozitivne slobode, stiče se utisak sličan Štrausovom. Za Mila, moralno usavršavanje počinje iz *želje* (kao subjektivne i empiriske osnove) (Mill 2011, 820). Berlin ovo tumači kao želju za samoupravom, odnosno potrebom da „čovek bude svoj gospodar“ (Berlin 1992, 215). Greška koju Mil i drugi liberali 19. veka čine jeste u tvrdnji da se ta potreba javlja kao apsolutna i neophodna za analizu, i da se ona uvek prepoznaje kao nešto što je usmereno ka spolja, npr. ka sticanju nekih svojstava koje još uvek nemamo (kroz obrazovanje) ili prisvajanju nekih objekata, koje bi uvećale naše zadovoljstvo. Takvo tumačenje je progrešno, jer čovek tek treba da razume šta je njegova priroda, a ne da je poistovećuje sa „transcendentnim načelima“ (Berlin 1992, 217). Onaj ko shvata da svaki čovek teži da otkrije svoju prirodu, može zloupotrebiti takvu težnju i poistovetiti je sa sticanjem, što u političkom kontekstu dobija značenje prinude, osvajanja, često i ratova (Ibid., 218). Berlin primećuje da se takva vrsta kolektivne neuroze upravo i dogodila u 19.

veku kroz proces kolonizacije kao lečenja od političke i nacionalne klaustrofobije (Ibid., 288). Konačno, prema Berlinu, relativizam se čini kao nemoguća misija, jer se pre ili kasnije izvrće u svoju suprotnost, tj. apsolutizam: „Pluralizam je humaniji zato što, za razliku od sistema, ne lišava čoveka – u ime udaljenog ili nesuvislog ideala – velikog dela onoga što mu je neophodno da bi živio kao ljudsko biće, kadro da se menja na nepredvidljiv način“ (Berlin 1992, 259).¹⁹⁴

Iz Berlinovog odbacivanja vrednosnog relativizma, postaje jasno da politička filozofija traži svoj smisao u humanosti. Radi se o tome da politička filozofija traži normativna opravdanja za određena pojmovna shvatanja stvarnosti, koje čine čoveka ljudskim bićem (Berlin 1979, 148). Za razliku od tradicionalnih teorija koje takvu vrstu opravdanja traže u univerzalnim načelima, bilo da ih poistovećuju sa aksiomima i dedukcijom, ili smatraju da slede iz određenih činjenica ljudske prirode, Berlin postavlja normativno na semantičke osnove. Podvlačim da politička filozofija nije svodljiva na semantiku, već verujem da se Berlin zalagao da politički filozofi treba da tragaju za opravdanjem kao humanim značenjem političkih pojmova. Takva vrsta opravdanja ne teži da izjednači vrlinu sa znanjem (Aarasbergen-Ligtvoet 2006, 161), odnosno da posmatra vrlinu kao izvodljivu iz činjenica. Verujem da Berlin ide i dalje od toga, pa iz njegovog shvatanja pojmova i kategorija kao onog preko čega se vrlina pripisuje objektima, sledi da bi bilo besmisleno postaviti pitanje *znanja* o vrlini. Kategorije i pojmove možemo *razumeti*, što je posao koji obavlja filozofska semantika: politički pojmovi i kategorije, kao i rečenice koje pojedinci koriste da bi svoj politički model učinili javno dostupnim, imaju smisla samo ako je njihovo značenje shvaćeno na humani način. Berlin ne određuje šta je tačno humanistički pristup, jer to ostaje na samom pojedincu da razume, ali iz načela „negativnog utilitarizma“ (Aarasbergen-Ligtvoet 2006, 30) moglo bi se izvesti da bi bio human svaki politički čin koji smanjuje patnju drugih ljudi. Načelo negativnog utilitarizma je i konačni raskid sa Milovom tradicijom političke filozofije i društvenih istraživanja, koja počivaju na teoremi (Mill

¹⁹⁴Suprotno Henliju, smatram da je Berlin ipak odgovorio na Štrausovu kritiku, i to u tekstovima „Does Political Theory Still Exist?“ i „The Purpose of Philosophy“. Oba teksta nastaju nedugo nakon Štrausove kritike (prvi 1961. godine, a drugi 1962. godine). U prvom od ova dva, Berlin priznaje da se vrednosni pluralizam graniči sa relativizmom, skepticizmom, subjektivizmom, iracionalizmom itd. (1979, 153). Da bi ih razgraničio, Berlin brani stanovište da postoje osobine koje čoveka čine „normalnim ljudskim bićem.“ Taj pojam je izveden iz sklopa osnovnih ideja o čoveku i političkih kategorija (Aarasbergen-Ligtvoet 2006, 148). Uz pomoć kriterijuma „normalnosti,“ Berlin tvrdi da je lud onaj čovek koji ne može da razlikuje ubistvo od šutiranja kamenčića (Ibid.).

2011, 891) da je bolje i srećno društvo cilj progresa. Naprotiv, cilj treba da bude humano društvo koje smanjuje patnju čoveka i tragediju društva.

Normativno opravdanje koje politička filozofija može da ponudi sastoji se u tome da ukaže čoveku kako bi njegovo posebno shvatanje ljudske prirode, odnosno kategorijalnog i pojmovnog aparata, bilo koherentno sa onim postupcima koji bi *značili* smanjenje patnje. Takvo ponašanje bi bilo racionalno, jer je *objektivno* budući da se tiče drugih ljudi: „Racionalnost počiva na verovanju da čovek može da misli i dela na osnovu razloga koje drugi čovek može da razume, a ne da ih zasniva na okultnim uzročnim činocima koji ispunjavaju 'ideologije' i koje, u svakom smislu, njene žrtve ne mogu da promene“ (Berlin 1979, 172). Racionalnost kao deo objašnjenja političke stvarnosti je normativni element kojim Berlin prevazilazi vrednosni relativizam i usmerava pluralizam ka postizanju kompromisa: iako postoje mnoge vrednosti, racionalnost kao objektivni princip ograničava da se pluralizam izvrne u anarhiju. Umesto toga, racionalno ograničenje mnogih vrednosti dovodi do kompromisa. Društvo koje teži kompromisu, Berlin naziva humanim (*decent society*). Kao takvo, ono nije ideološko, a što će reći da nije ni monističko ni relativističko, pa prihvata kritički pristup u političkoj filozofiji i teži poštovanju posebnosti svake osobe i smanjenju patnje (Aarasbergen-Ligtvoet 2006, 175). Konačno, onaj ko se bavi politikom, ne treba da govori ljudima šta treba da rade, niti da ih kao liberalni despot prepusti samim sebi, već da prepozna šta su ljudske potrebe (Hanley 2004, 333). Izbor za delanje mora uvek ostati slobodan, jer se tako može očuvati zdrav osećaj za stvarnost i vrednost.

Pokušaću u nekoliko rečenica da sumiram kako, prema Berlinu, treba da izgleda istraživanje iz političke filozofije. Svako istraživanje se oslanja na iskustvo, i to ne na iskustvene osete kao u fenomenalizmu, već na osećaj za stvarnost. U tom smislu, Berlin se približava Aristotelovom pojmu *phronesis* (Aarasbergen-Ligtvoet 2006, 175), i udaljava se od koncepcije instrumentalne upotrebe razboritosti. Osnovna činjenica života, koju politički filozof mora da uzme u obzir, je da se svaki čovek vodi određenom idejom ili modelom stvarnosti. Kao takav, model nije teorija u filozofskom ili naučnom smislu, već u *praktičkom* ili *popularnom* (*qua* folk politikologija). Posledica toga je vrednosni pluralizam. Stoga, prvi zadatak političkog filozofa je da razume kategorijalni i pojmovni model kojim se pojedinac u svom političkom delanju vodi:

„Ako ispitamo modele, paradigme, pojmovne strukture koje rukovode brojnim ponašanjima, bili toga svesni ili ne, te ih uporedimo sa različitim pojmovima i kategorijama koje su svaka za sebe upotrebljene... onda ono u šta smo se upustili nije psihologija, sociologija, logika ili epistemologija već ... politička teorija ...u kojoj tražimo ... posebne vrste ljudskih poredaka koji su klasifikovani kao politički“ (Berlin 1979, 167).

Iako je univerzalno da svaki pojedinac ima takav aparat, to ne determiniše ponašanje na način da se ne može moralno pohvaliti ili osuditi. Univerzalno samo oblikuje (Aarasbergen-Ligtvoet 2006, 184), a promene i kompromisi su ono što utiče na izbor, kada se sledi neka politika. Razumevanje konceptualnog aparata je empirijski posao, jer se tiče motiva i razloga koje pojedinac ima za takvo delanje. Drugi korak se sastoji o objašnjenju, a to će reći opravdanju ili osudi nekog ponašanja. Politički filozof se koristi semantičkom analizom, odnosno ispitivanjem značenja koje motivi i razlozi daju ponašanju. Pri tome se ocenjuje koliko kategorijalni i pojmovni aparat menjaju stvarnost, odnosno doprinose ili zakidaju ono što čini čoveka ljudskim bićem. Ponašanje koje unižava ljudskost i pojedinac, koji ne pravi razliku između šutiranja kamena i ubistva, predstavlja besmislen, čak ludački cilj (Berlin 1979, 166). Opravdano je samo ono političko ponašanje koje doprinosi smanjenju patnje čoveka, što je cilj po sebi i ne mora se pravdati nekom „višom vrednošću“, „nužnim istorijskim procesima“ ili „najboljim modelom društva.“ Najveća potreba za političkom filozofijom leži u pokazivanju pojedincima kada je njihovo ponašanje smisljeno, odnosno kada je opravdano reći da je političko delanje humano:

„Dokle god postoji racionalna radoznalost – potreba za opravdanjem i objašnjenjem u okvirima motiva i razloga, a ne samo u uzrocima i funkcionalnim korelacijama ili statističkim verovatnoćama – politička teorija neće potpuno nestati sa planete, koliko god da se njeni rivali kao što su sociologija, filozofska analiza, socijalna psihologija, politička nauka... tvrdili da su poništili njeno zamišljeno carstvo“ (Ibid., 172).

Analiza Fildovog teksta i Berlinovih eseja nastalih tokom pedesetih godina 20. veka pokazala je da je logički pozitivizam značajan za ponovni uspon političke filozofije. Takav značaj ogleda se pre svega u metodološkom doprinosu, ali i načinima

za izgradnju pojmova i pojmovnog aparata. Berlinova kritika logičkog pozitivizma pokazala je da je takav doprinos ograničen na samog sebe. To će reći da dokle god politički filozof primenjuje metode i tehnike logičkog pozitivizma u formalnom, ali ne i u predmetnom smislu, može očekivati plodove svog rada. To su prepoznali i drugi autori koji su pisali tokom pedesetih godina 20. veka. Kako su upozorili Fild i Katlin, a elaborirao Berlin, logički pozitivizam je predmetno „neprevodljiv“ na teren političke filozofije, jer se radi o sasvim različitim istraživanjima. Politička filozofija je grana moralne filozofije. Ona nije nauka, bilo u strožem smislu (fizika), ili u nešto slabijem (psihologija, sociologija). Iako analitički pristup u političkoj filozofiji prihvata da se svako adekvatno objašnjenje mora zasnivati na činjenicama i teoriji u kojoj one dobijaju svoj smisao i značenje, odbačena je ideja da se radi o istoj vrsti činjenica i teorija kao u naučnim istraživanjima.

Sa razumevanjem da politička filozofija posmatra i objašnjava drugačiju vrstu činjenica, istraživači su osetili čvrsto tlo pod nogama odakle su mogli da tvrde da je moguće dati koherentno objašnjenje koje je ujedno i opravdanje značenja neke političke činjenice. U tom smislu, analitički pristup u političkoj filozofiji je onaj koji se koristi i logičkom analizom da bi postigao koherentno i razumljivo objašnjenje o činjenicama političkog delanja. Koherentnost se postiže među mnogim ciljevima kojima se pojedinci rukovode u političkom delanju. Stoga, vrednosni pluralizam postaje osnovni okvir u kome političke činjenice imaju značenje. Drugi kriterijum, smislenost, ispunjava se kroz humanost političkih tvrdnji. Konačno, objašnjenje predstavlja preporuku za ograničenje pluralizma na razumnu meru, tj. na onu tačku u kojoj je moguć kompromis među sukobljenim vrednostima kao ciljevima. Ukoliko vrednosni pluralizam ne bi bio ograničen, za društvo se ne bi moglo tvrditi da je humano, usled sukoba ciljeva pojedinaca koji bi ugrožavali jedni druge. Takvo objašnjenje nije ni metafizičko ni proceduralno. Nije metafizičko, jer teži da usaglasi stvarne ljudske vrednosti, a ne da sameri sa nekom višom vrednošću. Nije proceduralno, jer nema univerzalne vrednosti iz koje je moguće izvesti „pravu odluku“ koja bi presudila među sukobljenim ciljevima, a još manje je politički filozof taj koji ima moć da kroji sudbinu ljudi na takav način. Objašnjenje je normativno: ono je preporuka u kom pravcu treba rešiti sukob ciljeva, uz shvatanje da bi sve moglo biti drugačije, budući da je izbor ponašanja pojedinca kao čoveka nužno slobodan.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Logički pozitivizam je više doprineo razvoju društvenih istraživanja, nego pola veka debate koja se vodila pre prvih sastanaka *Kruga*. Kriza u koju je zapao klasični pozitivizam i unutrašnja protivrečnost socijalne filozofije, onemogućili su dalji rast znanja o društvu, koji bi pratio eksponencijalni razvoj prirodnih nauka na prelazu iz 19. u 20. vek. Ipak, ideja logičkih pozitivista da je pravo znanje naučno, i da sva smislena istraživanja treba dovesti u naučnu ravan kroz projekat jedinstvene nauke, pokazala se kao preambiciozna. Ne radi se o činjenici da projekat nije dovršen usled raspada najvažnijih krugova logičkih pozitivista, nego je reč o dubljem razlogu koji zadire u epistemološku ravan. Proverljivost, kao sredstvo pomoću kojeg su se odvajala naučna istraživanja od metafizičkih spekulacija, pokazalo se neuspešnim: „Na nesreću, princip se uskoro pokazao nedorastao tom zadatku. Zapravo nije bio uspješan jer je bio prejak... on je lišio značenja mnoge neophodne stavove nauke i zdravog razuma“ (Sesardić 1977, 50). Nakon kraha proverljivosti, logički pozitivisti su pokušali da formulišu druga sredstva, sa manje ambicije, ali sa istim ciljem. Rajhenbah i Karnap su svodili proverljivost na verovatnoću, Vajsman je objašnjavao da proverljivost nikada ne može biti konkluzivna, a Fajgl je problem pokušao da reši na semantičkom nivou. Uspešnost novih rešenja je od manjeg značaja. Važno je da su logički pozitivisti pokazali u kom pravcu treba istraživati: „Čak i da ne znamo odgovor, znamo kakve metode treba koristiti da bismo odgovorili na postavljeno pitanje“ (Berlin 1979, 144).

Budući da proverljivost lišava smisla čak i prirodne zakone, ne treba da čudi što se i politička filozofija našla u košu onih disciplina o kojima se ne može ništa reći. Iako, su i sami logički pozitivisti odustali od proverljivosti, ono je nastavilo kao utvara da progoni sve one discipline koje nisu bile čisto empirijske. Bez obzira na to, pozitivna strana rasprave o smislenosti jeste da su logički pozitivisti jasno ukazali šta je problem svih društvenih istraživanja koja, makar u načelu, nisu proverljiva. To važi i za klasični pozitivizam kojim se izražavalo naivno verovanje da je moguće objekte istraživati neposredno, umesto da se empirizam postavi na zasluženno mesto u strukturi objašnjenja. Naivni realizam klasičnog pozitivizma, za logičke pozitiviste, nije se bitnije razlikovao

od metafizike (Shlick 1959 [1931/2]), u to vreme shvaćene kao socijalne filozofije. Postojala je važna razlika između metafizičke pozicije socijalne filozofije i pozitivizma. Dok se ovaj drugi pravac makar bavio stvarnošću, socijalna filozofija je ostala slepa za stvarnost usled potrage za apsolutnim istinama. Kada je u pitanju politička filozofija, manjak empirizma, možda, ne dovodi do toga da je ona besmislena, ali pokazuje koliko takvo istraživanje ne uzima stvarnost ozbiljno. Iz takve vrste istraživačkog eksperimentisanja može se izvesti opšti zaključak da politička filozofija, u bilo kom vremenu i kontekstu, koja se u objašnjenjima i opravdanjima ne poziva na empirijsku osnovu, je *prazna*. Kako su istakli Poper, Veldon, Fild, Katlin, Berlin i drugi koji su na ovaj ili onaj način ozbiljno i kritički pristupili logičkom pozitivizmu, empirizam u političkoj filozofiji nije stvar merljivosti, preciznosti ili sholastičke pedanterije, već zdravog osećaja za stvarnost i ljudske potrebe. Socijalna filozofija koja je odbacivala empirijsku osnovu, usled potrebe da transcendirira stvarnost, amputirana je tokom pedesetih godina 20. veka od ostatka onog korpusa istraživanja koje se se tradicionalno naziva političkom filozofijom. Taj neprijatni posao nisu učinili logički pozitivisti, već sami politički filozofi.

Da je političkoj filozofiji neophodno da njeni objekti, tj. pojmovi, dobijaju svoje značenje u stvarnosti je ideja koju su nakon opsežnog rada na statusu discipline tokom pedesetih godina 20. veka prihvatili i ljuti protivnici pozitivizma, starog i novog. Tako je Šeldon Volin, u knjizi *Politika i vizija* iz 1960. godine, koja je decenijama služila kao udžbenik za generacije studenata, prihvatio da empirizam mora imati svoje mesto u strukturi objašnjenja. Pozicija jednog od najpoznatijih Štrausovog učenika, umnogome ublažuje mentorovu poziciju da je politička filozofija znanje o najvišem dobru. Za Volina, politički pojmovi „nisu realne 'stvari' iako se njihov cilj stastoji u ukazivanju na neke značajne aspekte političkih entiteta“ (2007, 29). Pritom, politička filozofija ne istražuje praksu kroz adekvatnu deskripciju, već je interesuje „njeno značenje“ (Volin 2007, 29). Cilj takve vrste istraživanja, Volin sumira u sledećih par rečenica:

„Na taj način, pojmovi i kategorije koji sačinjavaju naše političko razumevanje pomažu nam da uspostavimo veze između političkih pojava; oni unose red u ono što inače ostavlja utisak jednog beznadežnog haosa raznih delatnosti; oni posreduju između nas i političkog sveta, koji hoćemo da objasnimo; oni stvaraju oblast jasne svesti i na taj način nam

pomažu da relevantne pojave odvojimo od irelevantnih“
(Ibid.)

Pojmovna analiza postala je opšti trend nakon pedesetih godina 20. veka (Vincent 2004, 104). Nažalost, kako ističe Endru Vinsent, takav pristup je često uziman zdravo za gotovo, bez kritičkog pristupa, uz „zbunjujuće mešanje“ načela logičkog pozitivizma i filozofije običnog jezika, koji su se međusobno isključivale (Ibid., 105). Jedan od primera je da se pojmovna analiza često sastojala iz pokušaja da se društvene norme (moralne i pravne) učine proverljivim pomoću procedure, najčešće deduktivnim putem. Brajan Beri, npr. prepoznaje takav pristup u poznatom udžbeniku Stenlija Bena (Benn) i R. S. Pitersa (Peters), *Social Principles and Democratic State*, iz 1959. godine. Beri primećuje da, ukoliko Ben i Piters smatraju da mogu pronaći proceduru kojom će moći da opravdaju moralna pravila, takva procedura bi nužno isključila skup pravila koja, iako nisu prihvaćena od većine, opet dalje predstavljaju okosnicu socijalnog života neke manjinske grupe (Barry 1967, 189). Važnije od toga je činjenica da samo oko manjeg broja moralnih pravila postoji konsenzus da su „dobra“, dok oko ostalih vlada sukob. Čini se da politička filozofija, prema Beriju, pre treba da ukaže na rešavanje sporova, a ne da pravda ono oko čega već postoji konsenzus. Ukoliko bi se pojmovna analiza svela na postupak koji bi mogao da pravda samo određenu vrstu argumenata, takav učinak bi bio uspešan „po cenu kako pogrešnog shvatanja većine argumenata, tako i da sama shema bude prazna“ (Ibid., 190). Kao što je Fild (Field 1953/54) upozoravao, politički filozof mora pri analizi uzeti u obzir sve relevantne činioce, a ne samo one koji idu u prilog njegovoj teoriji ili objašnjenju.

Primena pojmovne analize u društvenim i političkim istraživanjima svakako da je patila od „dečijih bolesti.“ Važnije od toga je da se u političkoj filozofiji s kraja pedesetih godina 20. veka i kasnije, moglo naći nešto od dobrog nasleđa logičkog pozitivizma. Ako se deo Volinovog teksta koji sam citirao na prethodnoj strani pažljivije pročita, može se uočiti da je nasleđe logičkog pozitivizma postalo do te mere prisutno, da više nije postojala potreba da se ono pravda. Kada Volin tvrdi da pojmovi i kategorije „sačinjavaju naše političko razumevanje“ i da nam pomažu „da uspostavimo veze između političkih pojava“, valjanost te tvrdnje počiva na ideji o *logičkoj konstrukciji sveta*. Radi se o *credo*-u logičkih pozitivista da se struktura racionalnog shvatanja sveta sastoji od logičke izgradnje (*Aufbau*), pomoću klasa i relacija pojmova,

a na osnovu empirijski dostupnog sadržaja. Posledica logičke konstrukcije je metodološki solipsizam. To će reći da politički filozof ne može menjati stvarnost, ali može učiniti iskustva različitih ljudi javno dostupnim. Slično tvrdi i Volin kada kaže da pojmovi i kategorije „posreduju između nas i političkog sveta, koji hoćemo da objasnimo.“ Konačno, prema Volinu, pojmovi i kategorije „stvaraju oblast jasne svesti“, što nije ništa drugo do Karnapov poziv da ono što je „duhovno“ može biti takvo samo ako je i drugim ljudima javno dostupno na ispitivanje i kritikovanje.

Značaj koji je logički pozitivizam imao za razvoj političke filozofije vezan je za *strukturu objašnjenja*. Logički pozitivisti „pokazali“ su političkim filozofima, ali i drugim istraživačima, kako treba da izgleda objašnjenje onoga što istražuju, a da pritom bude razumljivo i za druge ljude. Razumljivost nije ništa drugo nego *smislenost*, odnosno shvatanje *uslova* pod kojima i sam mogu da koristim termine neke hipoteze kada je objašnjavam trećem licu. To ne znači da su politički filozofi mehanički preuzeli matricu od logičkih pozitivista. Verujem da su postojala najmanje tri slučaja kako se nasleđe logičkih pozitivista podelilo u političkoj filozofiji. *Prvo*, u političkoj filozofiji Poperove tradicije prepoznaje se potreba da se struktura objašnjenja značajno promeni u odnosu na izvornu ideju logičkih pozitivista. Drastičan primer takve promene vidi se u Poperovom konceptu kritičkog racionalizma, koji isključuje potrebu za opravdanjem (Miller 2007). Taj deo objašnjenja pokazuje se kao suvišan, jer ako smo pre toga dobro obavili posao čišćenja smislenih od besmislenih iskaza, onda se opravdanje javlja, u najboljem slučaju, kao tautologija.

Drugi pristupi su oni koji su mešali logički pozitivizam sa filozofijom običnog jezika. Najpoznatiji predstavnik takve doktrine je svakako T.H. Veldon, koji je smatrao da je *opravdanje svodljivo na pravila ponašanja*. Otuda, ako i postoji takav deo analize koji se može nazvati opravdanje, to nije više od deskripcije uz emotivno isticanje (gradacije) nekog od pravila. Konačno, *treći* pristup logičkom pozitivizmu je onaj koji se sreće u radovima Isaije Berlina. Kao što sam pokazao, Berlinov odnos prema logičkom pozitivizmu je uvek sa dozom skepse izraženom u stavu da je *smislenost šira od onoga što su mogućnosti principa proverljivosti*. To će reći da je, u metodološkom delu, logički pozitivizam koristan političkom filozofu, ali da to ne treba meštati sa onim što je objekt istraživanja u politici. Opravdanje, međutim, zahteva da se ponekad

iskorači iz kalupa koji nudi logički pozitivizam. To nije nedostatak same strukture objašnjenja, već stvar specifičnosti i sofisticiranosti političkih pitanja, koja se često rešavaju činjenjem izuzetaka, umesto pozivanjem na pravila. Da bi se pravili opravdani izuzeci, u strukturu objašnjenja mora se uključiti *kritički pristup stvarnosti i vrednostima*.

Primena nekih od načela logičkog pozitivizma u političkoj filozofiji je od velikog značaja za istoriju ideja. Mnogi autori koji su pisali o statusu discipline sredinom 20. veka, poput Popera (1993a; 1993b), Brehta (Brecht 1947), Istona (Easton 1951), Birda (Beard 1948), Risa (Rhees 1947), Perija (Perry 1950), Filda (Field 1953/4), Katlina (Catlin, 1957), Berlina (1979) i drugih, pored manjih ili većih razlika u pristupima, slagali su se oko toga da je politička filozofija posebna sfera istraživanja, za koju važe posebne činjenice, objekti, i saznanji ciljevi, koji su retko epistemičke prirode. Međutim, ne i metode. Struktura objašnjenja, koja je zastupljena u filozofiji logičkog pozitivizma, primenljiva je na probleme politike dokle god se shvata kao ono što treba da bude: okvir ili mogući model istraživanja. Cilj logičkih pozitivista nije bio drugačiji od toga. Iza vizije ujedinjene nauke leži ideja o jedinstvenom i javno dostupnom obrascu za istraživanje.¹⁹⁵ Sva objašnjenja moraju deliti istu empirijsku osnovu, jer ne žive hemičari na Marsu, istoričari na Veneri, a moralni i politički filozofi na Suncu. Politički filozofi su pokazali da je *empirizam osnova*, ali da posebne oblasti ljudskih interesovanja zahtevaju da se *opravdanje određenog shvatanja stvarnosti prilagodi* prirodi takvih interesa. Budući da postoji mnogo interesa u političkoj filozofiji i da su često vanakadenskog porekla, kao i da se vodi „borba za naučno i javno priznanje značenja određenih termina“ (Kecmanović 2010, 18), naučno zasnovana struktura objašnjenja potrebna je radi ograničavanja upliva metafizičkih, religijskih i ideoloških sadržaja. Takvi sadržaji se nikada ne mogu u potpunosti eliminisati. Logički pozitivizam uveo je filozofska, moralna i politička istraživanja u akademski svet; filozofija, etika i politička filozofija pokazale su šta su dometi filozofije logičkog pozitivizma.

Pored strukture objašnjenja, filozofija logičkog pozitivizma je značajna za političku filozofiju, jer je stvorena *svest o značaju javne rasprave* o važnim problemima

¹⁹⁵ Izuzetak od ove tvrdnje je Nojratov radikalni pogled na nejedinstvo metoda u ujedinjenoj nauci (Cartwright&Cat 1996a).

discipline. Logički pozitivisti su verovali u viziju naučne zajednice u kojoj vlada slobodno i nepristrasno testiranje postojećih teorija, sve sa ciljem rasta znanja. Takva zajednica ne zahteva obrazovanje za renesansnog polihistoru, koji je u isto vreme arhitekta, lekar, pesnik itd. ali ni romantičarskog genija samotnjaka, koji se svojim sposobnostima izdiže iznad proseka svakodnevice. Naprotiv, vizija ujedinjene nauke je vizija o saradnji specijalista i slobodi mišljenja od kojih se svaki usavršava za jedan aspekt istog problema. Takav projekat se vremenom pokazao preambicioznim, čak utopijskim. Ali pokušaji takve organizacije kroz *Encyclopedia of Unified Science*, ukazali su na plodotvornost razmene ideja i kritike.

Verujem da se takva svest posebno rodila u političkoj filozofiji i političkoj nauci, gde je postojala višemilenijumska tradicija mislilaca koji su sferu politike tretirali kao feudalni posed kojim gospodare pomoću filozofskog sistema koji su sami kreirali. Politički naučnici su prvi uvideli šta su mane takvog pristupa (jedno ili nekoliko velikih dela na svaka dva-tri veka), pa već početkom 20. veka počinju da se izdaju prvi specijalizovani akademski časopisi za političke teme, posebno u Sjedinjenim Državama (Almond 1966). U političkoj filozofiji, prve naznake da se stvari odvijaju u pravcu stvaranja akademske zajednice mogu se naći tokom pedesetih godina 20. veka. U prvo vreme, takav poligon su činili zbornici poput Lasletove serije *Philosophy, Politics and Society*. Već početkom šezdesetih godina, izdavačka kuća Macmillan je počela da izdaje zbornike radova političkih filozofa, mahom analitičke provenijencije (Vincent 2004, 105). Konačno, sa postepenom profesionalizacijom političke filozofije kao akademske discipline tokom šezdesetih godina 20. veka, počinju da se izdaju i prvi specijalizovani časopisi.

Najvažniji doprinos logičkog pozitivizma političkoj filozofiji je, ipak, u posredovanju pri konačnom raskidu sa idealizmom i metafizikom 19. veka. Nakon istraživanja koje sam sproveo, verujem da imam osnova da zaključim da se *takav značaj sastoji u raspršivanju iluzije da je političke entitete moguće pravdati u okvirima jednog, vrhovnog načela*. Za logičke pozitiviste, monizam načela je prvi greh metafizike i opasna rezidua teologije. U filozofskim istraživanjima, dve su posledice monizma načela. U okvirima spekulativne filozofije, monizam dovodi do previše inkluzivne ontologije kojom se postulira postojanje entiteta koji su iskustveno

neproverljivi. U filozofiji klasičnog pozitivizma, monizam koji počiva na samerljivosti i hijerarhizaciji načela, zapada u infinitivni regres koji traži da se niža norma pravda višom i tako u nedogled. Logički pozitivizam prekida takvu tradiciju koja se vezuje za rano prosvetiteljstvo: *ne može se sve objasniti na isti način kao što to čine prirodne nauke*. Naprotiv, besmisleno je doslovno primenjivati neke od metoda prirodnih nauka na filozofska istraživanja. Umesto toga, filozofija i nauka treba da sarađuju i da se međusobno dopunjuju. Da bi to bilo moguće, obe vrste istraživanja moraju polaziti iz iste, empirijske osnove. Ne i da u njoj završavaju, već da poštuju specifičnost objekta koji istraživanje treba da *opravda*. U prirodnim naukama, objekti su prirodne pojave i procesi. U političkoj filozofiji, mesto objekta za koji se vezuju politički pojmovi zauzimaju *ciljevi ljudi*. Zato su pitanja političkih filozofa uvek pitanja o vrednosnom pluralizmu i, kao takva, svoj smisao nalaze u *humanizmu*.

Zašto je logički pozitivizam važan za razvoj političke filozofije? Prvo, politička filozofija se u prvoj polovini 20. veka suočila sa sopstvenim metafizičkim i teološkim reziduama, kao što su „božanski legitimitet“, „duh naroda“, „stvarnost etičke volje“ isl. Problem takvih termina je prevazilazio socioakademsko stanje tog vremena, u kome je na većini Univerziteta u Evropi dominirao pristup metafizičkog idealizma. Problem je bio *političke prirode*. Opravdati monizam načela i hijerarhizaciju vrednosti značilo je *opravdati poredak u kome je moguće žrtvovati svaku vrednost* zarad ispunjenja „višeg cilja“ ili slepog praćenja slova zakona. Takva opravdanja su antihumanistička, i pre ili kasnije počinju da rade u korist nedemokratskih režima. Ova ocena ne ide svaki put na istu adresu: to što su se totalitarni sistemi, poput nacizma i staljinizma, uspostavili u društvima bez demokratske tradicije je empirijska činjenica. Ne znači da nije zamislivo, kao što pokazuje Berlin (1992, 213), da se despotički režim uspostavi u liberalnom društvu, čiji tiranin naređuje građanima da budu slobodni koliko god žele. Problem opravdanja tiranija i totalitarnih sistema nije u tome što ona nisu moguća: Nemci su možda za vreme Trećeg rajha bili vrlo srećan narod, jer su znali kom cilju teže, i to je, s pozicije utilitarizma opravdanje za takav poredak. Politički filozof koji pristupa ozbiljno pluralizmu i koji shvata pojmovnu analizu kao kritičko oruđe, odbaciće takvu vrstu opravdanja, ne zato što ono nije formalno valjano, *nego što su vrednosti i ciljevi za koje se zalažu monistički sistemi pogrešni sa pozicije humanističkog viđenja stvarnosti*.

Logički pozitivisti pokazali su kako se, u okvirima pluralističkih okolnosti, može voditi racionalno ograničeno istraživanje. Za političku filozofiju to je omogućilo *opravdanje* političkih poredaka koji uvažavaju humanizam, kao različitost ljudskih potreba, visok stepen moralne osetljivosti za drugog, kao i uvažavanje svake vrednosti kao cilja po sebi. Politička filozofija u drugoj polovini 20. veka postala je uticajna disciplina zahvaljujući svesti o potrebi za uplivom empirijskih sadržaja u istraživanje. Za političkog filozofa, priznavanje uloge empirizma kao i mogućnost da uz racionalnu kritiku opravda ono za šta veruje da je odgovor na pitanje „Šta treba da činim?“, znači povratak zdravog osećaja za stvarne potrebe čoveka.

LITERATURA

1. Aarasbergen-Ligvoet, Connie. 2006. *Isaiah Berlin: A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and Meaning of Life*. Amsterdam – New York: Rodopi.
2. Acton, H. B. 1936. The Expletive Theory of Morals. *Analysis* Vol. 4, No. 2/3: 42 – 45
3. Acton, H. B. 1939. Moral Knowledge. *Analysis* Vol. 7, No. 1: 25 – 29
4. Almond, Gabriel A. 1966. Political Theory and Political Science. *The American Political Science Review* Vol. 60, No. 4: 869 – 879.
5. Aristotle. 2002. *Categories and De Interpretatione*. Oxford: Oxford University Press.
6. Aristotel. 1980. *Nikomahova etika*. Beograd: Bigz.
7. Ayer, A. J. 1936. *Language, Truth and Logic*. London: Victor Gollancz Ltd.
8. Ayer, A. J. 1959. Editor's Introduction. U: *Logical Positivism*. Ayer, A. J. (Ur.), 2 – 28. Toronto: Collier-Macmillan.
9. Ayer, A. J. 1990. *Filozofija u dvadesetom vijeku*. Svetlost: Sarajevo.
10. Barry, Brian. 1991. The Strange Death of Political Philosophy. U: *Democracy and Power: Essays in Political Theory*, Vol. 1. Oxford: Calderon Press.
11. Barry, Brian. 1967. Justice and the Common Good. U: *Political Philosophy*, Quinton, Anthony (Ur.), 189 -193. New York: Oxford University Press.
12. Beard, Charles A. 1948. Neglected Aspects of Political Science. *The American Political Science Review* Vol. 42, No. 2: 211 – 222.
13. Berlin, Isaija. 1992. *Četiri ogleđa o slobodi*. Beograd: Filip Višnjić.
14. Berlin, Isaiah, Wollheim Richard. 1955/56. Equality. *Proceedings of Aristotelian Society* Vol 56: 281 – 326.
15. Berlin, Isaiah. 1959. *Karl Marx*. New York: Oxford University Press.
16. Berlin, Isaiah. 1980. *Against the Current*. New York: The Viking Press.
17. Berlin, Isaiah. 1979. *Concepts and Categories*. New Jersey: Princeton University Press.
18. Berlin, Isaiah. 1968. Verification. U *The Theory of Meaning*, Ur: Parkinson, G. H. R., 15 – 34. New York: Oxford University Press.

19. Berčić, Boran. 2002. *Filozofija Bečkog kruga*. Zagreb: Kruzak.
20. Beyme, Klaus von. 1996. Political Theory: Empirical Political Theory. U: *A New Handbook of Political Science*, Ur: Goodin, Robert E., Klingeman, Hans-Dieter, 519 – 530. Oxford: Oxford University Press.
21. Beyme, Klaus von. 1974. *Suvremene političke teorije*. Zagreb: Stvarnost.
22. Blumberg, Albert E., Feigl Herbert. 1931. Logical Positivism. *The Journal of Philosophy* Vol. 28, No. 11: 281 – 296.
23. Bosanquet, Bernard. 2001. *The Philosophical Theory of State*. Kitchener: Batoche Books.
24. Boucher, David, Vincent, Andrew. 2000. *British Idealism and Political Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
25. Bradley, Francis H. 1989. O istini i koherenciji. *Theoria* br. 2: 83 – 91.
26. Brdar, Milan. 2008. *Pouke skromnosti*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
27. Brecht, Arnold. 1947. Political Theory: Beyond Relativism in Political Theory. *The American Political Science Review* Vol. 41, No. 3: 470 – 488.
28. Brecht, Arnold. 1971. Teorija znanstvenog vrijednosnog relativizma. *Politička znanost*. Bibič, Adolf, Novosel, Pavle (Ur.), 493 - 513. Zagreb: Naprijed.
29. Buckler, Steve. 2005. Normativna teorija. U: *Teorije i metode političke znanosti*. Marsh, David, Stoker, Garry (Ur.), 166 – 188. Zagreb: Fakultet političkih znanosti.
30. Carnap, Rudolf. 1959a. Psychology in Physical Language. U: *Logical Positivism*. Ayer, A. J. (Ur.), 165 – 197. Toronto: Collier-Macmillan.
31. Carnap, Rudolf. 1959b. The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language. U: *Logical Positivism*. Ayer, A. J. (Ur.), 60 – 81. Toronto: Collier-Macmillan.
32. Carnap, Rudolf. 2005. *The Logical Structure of the World*. Chichago: Open Court.
33. Cartwright, Nancy, Cat, Jordy. 1996a. Neurath against Method. U: *Origins of Logical Empiricism*, Richardson, Alan W, Giere, Ronald N. (Urs.), 80 – 90. Minneapolis: University of Minnesota Press.

34. Cartwright, Nancy, Cat, Jordy, Fleck, Lola, Uebel, Tomas E. 1996b. *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
35. Catlin, George. 1957. Political Theory: What Is It? *Political Science Quarterly* Vol 72, No 1: 1 -29.
36. Cerroni, Umberto. 1983. *Uvod u društvenu znanost*. Zagreb: Školska knjiga.
37. Cobban, Alfred. 1953. The Decline of Political Theory. *Political Science Quarterly* Vol 68, No 3: 321 – 337.
38. Čavoški, Kosta. 1975. *Filozofija otvorenog društva*. Beograd: Filozofsko društvo Srbije.
39. Daniels, Norman. 2001. John Rawls. U: *A Companion to Analytic Philosophy*, Martinich, A. P., Sosa, David (Urs.), 361 – 370. Oxford: Blackwell.
40. Deininger, Whitaker T. 1960. T. H. Weldon on Politics and Philosophy. *The Western Political Quarterly* Vol. 13. No. 1: 19 – 30.
41. Deretić, Irina. 2009. *Logos, Platon, Aristotel*. Beograd: Plato.
42. Durkheim, Emile. 2009. *Sociology and Philosophy*. Taylor & Francis e-Library.
43. Duhem, P. 1985. Fizikalna teorija i eksperiment. U: *Filozofija nauke*, Sesardić, Neven (Ur.), 61 – 100. Beograd: Nolit.
44. Đurić, Mihailo. 2010. *Istorija političke filozofije*. Beograd: Albatros Plus.
45. Đurić, Mihailo. 1997. *Sociologija Maksa Vebera*. Beograd: Službeni list SRJ.
46. Đurković, Miša. 2006. *Politička misao Džona Stjuarta Mila*. Beograd: Službeni glasnik.
47. Easton, David. 1951. The Decline of Modern Political Theory. *The Journal of Politics*, Vol. 13. No. 1: 36-58.
48. Eckstein, Harry. 1956. Political Theory and the Study of Politics: A Report of a Conference. *The American Political Science Review* Vol. 50, No. 2: 475 – 487.
49. Edel, Abraham. 1939. Functional Variability of Ethical Rules. *Analysis*, Vol. 6, No. 3: 45 – 48.
50. Evans, J. L. 1953/4. Knowledge and Behavior. *Proceedings of Aristotelian Society* Vol 54: 27 – 48.
51. Field, G. C. 1931/2. The Place of Definition in Ethics. *Proceedings of Aristotelian Society* Vol 32: 79 – 94.

52. Field, G. C. 1953/4. What Is Political Theory? *Proceedings of Aristotelian Society* Vol 54: 145 – 166.
53. Foot, Philippa. 1958. Moral Arguments. *Mind* Vol 67, No 268: 502 – 513.
54. Foot, Philippa. 1958/9. Moral Beliefs. *Proceedings of Aristotelian Society* Vol 59: 83 – 104.
55. Frege, Gottlob. 1995. *Osnovi aritmetike i drugi spisi*. Beograd: Kruzak.
56. Friedman, Michael. 1996. Overcoming Metaphysics: Carnap and Heidegger. U: *Origins of Logical Empiricism*, Richardson, Alan W, Giere, Ronald N. (Urs.), 45 – 80. Minneapolis: University of Minnesota Press.
57. Galison, Peter. 1996. Constructing Modernism: The cultural Location of *Aufbau*. U: *Origins of Logical Empiricism*, Richardson, Alan W, Giere, Ronald N. (Urs.), 17 – 44. Minneapolis: University of Minnesota Press.
58. Gallie, W. B. 1955/6. Essentially Contested Concepts. *Proceedings of Aristotelian Society* Vol 56: 167 – 198.
59. Gallie, W. B. 1955. Explanations in History and the Genetic Sciences. *Mind* Vol 64, No. 254: 160 – 180.
60. Gallie, W. B. 1937/8. Solipsistic and Social Theories of Meaning. *Proceedings of Aristotelian Society* Vol. 38: 61 – 84.
61. Geach, Peter. 1955. Class and Concept. *The Philosophical Review* Vol. 64, No. 4: 561 – 570.
62. Gellner, Ernest. 1954/55. Ethics and Logic. *Proceedings of Aristotelian Society* Vol 55: 157 – 178.
63. Gorton, William A. 2006. *Karl Popper and the Social Sciences*. Albany: State University of New York Press.
64. Gray, John. 1977. On the Contestability of Social and Political Concepts. *Political Theory* Vol. 5, No. 3: 331 – 348.
65. Green, Thomas H. 1999. *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Kitchener: Batoche Books.
66. Greaves, H. R. G. 1960. Political Theory Today. *Political Science Quarterly* Vol. 75, No. 1: 1 – 16.
67. Hajzenberg, Verner. 2009. *Fizika i metafizika*. Čačak: Gradac.

68. Hanley, Ryan Patrick. 2004. Political Science and Political Understanding: Isaiah Berlin on the Nature of the Political Inquiry. *The American Political Science Review* Vol. 98, No. 2: 327 – 339.
69. Hare, R. M. 1991. *The Language of Morals*. Oxford: Calderon Press.
70. Harsanyi, John C. 1958. Ethics in Terms of Hypothetical Imperatives. *Mind* Vol 67, No 267: 305 – 316.
71. Hart, H. L. A. 1967. Are there any Natural Rights? U: *Political Philosophy*, Quinton, Anthony (Ur.), 53 – 66. New York: Oxford University Press.
72. Hay, W. H. 1947. C. L. Stevenson and Ethical Analysis. *The Philosophical Review* Vol 56, No 4: 422 – 430.
73. Hayek, F. A. 2010. *Studies on the Abuse and Decline of Reason*. Chicago: University of Chichago Press.
74. Hejvud, Endru. 2005. *Političke ideologije*. Beograd: Zavod za udžbenike.
75. Hempel. Carl G. 1959. The Empiricist Criterion of Meaning. In: *Logical Positivism*. Ayer, A. J. (Ur.), 108 – 132. Toronto: Collier-Macmillan.
76. Her, R. M. 2004. Univerzalni preskriptivizam. U: *Uvod u etiku*, Singer, Piter, 641 – 658. Sremci Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
77. Hjum, Dejvid. 1983. *Rasprava o ljudskoj prirodi*. Sarajevo: Veselin Masleša.
78. Hobz, Tomas. 1991. *Levijatan*. Niš: Gradina.
79. Hylton, Peter. 1990. *Russell, Idealism, and Emergence of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
80. Ignaiteff, Michael. 1998. *Isaiah Berlin A Life*. New York: Henry Holt and Company.
81. Karnap, Rudolf. 1999. *Filosofija i logička sintaksa*. Nikšić: Jasen.
82. Kelsen, Hans. 1948. Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics. *The American Political Science Review* Vol. 42, No. 5: 906 – 914.
83. Kelsen, Hans. 1951. Science and Politics. *The American Political Science Review* Vol. 45, No. 3: 641 – 661.
84. Kecmanović, Nenad. 2010. *Politika, država i moć*. Beograd: Čigoja štampa.
85. Kolakovski, Lešek. 1972. *Filozofija pozitivizma*. Beograd: Prosveta.
86. Kont, Ogist. 1962. *Dva uvodna predavanja*. Beograd: Kultura.

87. Kvajn, Vilard Orman van. 2007. *Ontološka relativnost*. Sremci Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
88. Lane, Melissa. Positivism: reactions and developments. *The Cambridge History of XX century Political Thought*, Ur: Ball, Terrance et all, 321 – 342. Cambridge: Cambridge University Press.
89. Laslett, Peter (ur.) 1956. *Philosophy, Politics and Society*, 1st Series. Oxford: Basil Blackwell.
90. Lloyd, A. C. 1957/8. How Concepts Contain Beliefs. *Proceedings of Aristotelian Society* Vol 58: 289 – 304.
91. Lok, Džon. 1962. *Ogled o ljudskom razumu I*. Beograd: Kultura.
92. Maridos, Anthony M. 1948. Can We Plan for Social Progress? *Mind* Vol. 57, No. 227: 341 – 349.
93. MacIntyre, A. C. 1959. Hume on “Is” and “Ought”. *The Philosophical Review* Vol. 68, No. 4: 451 – 468.
94. Mach, E. 1985. Ekonomična priroda fizikalnog istraživanja. U: Sesardić, Neven (Ur.), 29 – 43. Beograd: Nolit.
95. Mill, John Stuart. 2011. *A System of Logic*. E-Books@Adelaide: The University of Adelaide.
96. Miller, David. 1990. The Resurgence of Political Theory. *Political Studies* Vol. XXXVII: 421 – 437.
97. Miller, David. 2007. Overcoming the Justification Addiction. [www2.warwick.ac.uk/fac/soc/philosophy/people/associates/miller/wruclaw2a.pdf]
98. Miller, David; Dagger, Richard. 2008. Utilitarianism and Beyond: contemporary analytical theory. U: *The Cambridge History of XX century Political Thought*, Ur: Ball, Terrance et all, 446-472. Cambridge: Cambridge University Press.
99. Millet, John D. 1956. Testament of Politics: An Exhortation to Political Scientists. *Political Science Quarterly* Vol. 71, No. 4: 524 – 538.
100. Mićunović, Dragoljub. 1971. *Logika i sociologija*. Beograd: Filozofsko društvo Srbije.

101. Morgentau, Hans. 2009. Da li je politika nauka? U: *Koncepti i problem političke teorije*, Kecmanović, Nenad, Vranić, Bojan (Ur.), 25 – 28. Beograd: Čigoja štampa.
102. Newey, Glen. 2001. *After Politics*. New York (NY): Palgrave.
103. Neurath, Otto. 1959a. Protocol Sentences. U: *Logical Positivism*. Ayer, A. J. (Ur.), 199 – 208. Toronto: Collier-Macmillan.
104. Neurath, Otto. 1959b. Sociology and Physicalism. U: *Logical Positivism*. Ayer, A. J. (Ur.), 282 – 320. Toronto: Collier-Macmillan.
105. Novaković, Staniša. 2002. *Odnos nauke i metafizike u savremenoj analitičkoj filozofiji*. Beograd: Institut za filozofiju.
106. Oppenheim, Felix E. 1955. In Defence of Relativism. *The Western Political Quarterly* Vol. 8, No. 3: 411 – 417.
107. Pavićević, Đorđe. 2011. *Pravda i politika*. Beograd: Fabrika knjiga.
108. Pavićević, Vuko. 1958. *Odnos vrijednosti i stvarnosti*. Beograd: Kultura.
109. Parekh, Bhikhu. 1996. Political Theory: Traditions in Political Philosophy. U: *A New Handbook of Political Science*, Ur: Goodin, Robert E., Klingeman, Hans-Dieter, 503 – 518. Oxford: Oxford University Press.
110. Perry, Charner. 1950. The Semantics of Political Science. *The American Political Science Review* Vol. 44, No. 2: 394 – 406.
111. Petrović, Gajo. 1964. *Od Lockeja do Ayera*. Beograd: Kultura.
112. Petit, Filip. 2004. Knosekvencijalizam. U: *Uvod u etiku*, Singer, Piter, 333 – 348. Sremci Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
113. Pidžen, Čarls. 2004. Naturalizam. U: *Uvod u etiku*, Singer, Piter, 600 – 615. Sremci Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
114. Plamenatz, John. 1967. The Use of Political Theory. U: *Political Philosophy*, Quinton, Anthony (Ur.), 19 – 31. New York: Oxford University Press.
115. Plant, Rejmond. 2002. *Suvremena politička misao*. Zagreb: Naklada Jesenseki i Turk.
116. Platon. 1983. *Država*. Beograd: BIGZ.

117. Poincare, H. 1985. Je li znanost umjetna? U: *Filozofija nauke*, Sesardić, Neven (Ur.), 44 – 60. Beograd: Nolit.
118. Poper, Karl. 2009. *Beda istoricizma*. Beograd: Dereta.
119. Poper, Karl. 1993a. *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji I*. Beograd: Bigz.
120. Poper, Karl. 1993b. *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji II*. Beograd: Bigz.
121. Poper, Karl. 1991. *Traganje bez kraja*. Beograd: Nolit.
122. Popper, Carl R. 2005. *The Logic of Scientific Discovery*. Taylor and Francis e-Library.
123. Priest, Steven. 2007. *The British Empiricist*. Taylor and Francis e-Library.
124. Quinton, Anthony. 1967. Introduction. U: *Political Philosophy*, Quinton, Anthony (Ur.), 11 – 18. New York: Oxford University Press.
125. Rajhenbah, Hans. 1964. *Radanje naučne filozofije*. Beograd: Nolit.
126. Rasl, Bertrand. 1980. *Problemi filozofije*. Beograd: Nolit.
127. Rawls, John. 1951. Outline of a Decision Procedure for Ethics. *The Philosophical Review* Vol. 60, No. 2: 177 – 197.
128. Rees, W. J. 1953. Moral Rules and the Analysis of “Ought.” *The Philosophical Review* Vol. 62, No. 1: 23 – 40.
129. Rhees, R. „Social Engineering.“ *Mind* Vol. 56, No. 224: 317 – 331.
130. Reichenbach, Hans. 1961. *Experience and Prediction*. Chicago: Chicago University Press.
131. Reichenbach, Hans. 1953. The Philosophical Significance of the Theory of Relativity. U: *The Philosophy of Science*. Brodbeck, May, Feigl, Herbert (Ur), 195 – 211.
132. Rejčel, Džejms. 2004. Subjektivizam. U: *Uvod u etiku*, Singer, Piter, 619 – 628. Sremci Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
133. Ricci, David M. 1984. *The Tragedy of Political Science*. New Haven and London: Yale University Press.

134. Richardson, Alan W. 1996. Introduction: Origins of Logical Empiricism. U: *Origins of Logical Empiricism*, Richardson, Alan W, Giere, Ronald N. (Urs.), 1 – 16. Minneapolis: University of Minnesota Press.
135. Richter, Melvin. 1964. Durkheim's Politics and Political Theory. U: *Essays on Sociology and Philosophy*. Wolff, Kurt H. (Ur.), 170 – 210. New York: Harper & Row.
136. Russell, Bertrand. 1937/8. On Verification. *Proceedings of Aristotelian Society* Vol 38: 1 – 20.
137. Russell, Bertrand. 1975. *Power*. London: Unwin Books.
138. Russell, Bertrand. 1935/6. The Limits of Empiricism. *Proceedings of Aristotelian Society* Vol. 36: 131 – 150.
139. Ryle, Gilbert. 1940. Conscience and Moral Convictions. *Analysis* Vol. 7, No. 2: 31 – 39.
140. Ryle, Gilbert. 1931/2. Systematically Misleading Expressions. *Proceedings of Aristotelian Society* Vol 32: 139 – 170.
141. Ryle, Gilbert. 2009a. *Collected Essays 1929-1968*. Abingdon: Routledge.
142. Ryle, Gilbert. 2009b. *The Concept of Mind*. Abingdon: Routledge.
143. Sabine, George H. 1948. Beyond Ideology. *The Philosophical Review* Vol. 57, No. 1: 1 – 26.
144. Swanton, Christine. 1985. On the 'Essential Contestedness' of Political Concepts. *Ethics* Vol. 95, No. 4: 811 – 827.
145. Searle, John. 2011. *Making the social world*. Oxford: Oxford University Press.
146. Serl, Džon. 1990. *Svest, mozak i nauka*. Beograd: Filozofsko društvo Srbije.
147. Sesardić, Neven. 1977. Naslijeđe Bečkog kruga. *Theoria* god. XX, бр. 3/4: 47 – 51.
148. Sesardić, Neven. 1984. *Fizikalizam*. Beograd: Nolit.
149. Simendić, Marko. 2010. *(Anti)paternalizam u političkoj filozofiji Džona Stjuarta Mila*. Master teza: Fakultet političkih nauka – UB.
150. Stadler, Friedrich. 2007. The Vienna Circle: Context, Profile, and Development. U: *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*.

- Richardson, Alan, Uebel, Thomas (Urs.), 13 – 40. Cambridge: Cambridge University Press.
151. Stojanović, Svetozar. 1991. *Savremena meta-etika*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
152. Strauss, Leo. 1971. Epilog o znanstvenom proučavanju politike. *Politička znanost*. Bibič, Adolf, Novosel, Pavle (Ur.), 514 - 538. Zagreb: Naprijed.
153. Strauss, Leo 1961. „Realtivism“, In: *Relativism and the Study of Man*, Helmut Schoeck and J.W. Wiggins (Urs.), 13 – 26. Princeton: Van Nostrand.
154. Strauss, Leo. 1959. *What is Political Philosophy?* Chicago & London: Chicago University Press.
155. Stanovčić, Vojislav. 2008. *Politička teorija I*. Beograd: Službeni glasnik.
156. Stevenson, Charles L. 1963. *Facts and Values*. New Haven and London: Yale University Press.
157. Supek, Ivan. 1946. *Od antičke filozofije do moderne nauke o atomima*. Zagreb: Nakladni zavod Hrvatske.
158. Schlick, Moritz. 1936. Meaning and Verification. *The Philosophical Review* Vol. 45, No. 4: 339 – 369.
159. Schlick, Moritz. 1959. Positivism and Realism. U: *Logical Positivism*. Ayer, A. J. (Ur.), 82 – 109. Toronto: Collier-Macmillan.
160. Schlick, Moritz. 1939. *Problems of Ethics*. New York: Prentice-Hall.
161. Schlick, Moritz. 1959. The Turning Point in Philosophy. U: *Logical Positivism*. Ayer, A. J. (Ur.), 53 – 59. Toronto: Collier-Macmillan.
162. Štegmiler, Wolfgang. 1962. *Glavne struje savremene filozofije*. Beograd: Nolit.
163. Štraus, Leo. 1997. *Prirodno pravo i istorija*. Beograd: Plato.
164. Tadić, Ljubomir. 1971. O odnosu političke filozofije i političke nauke. U: *Politička znanost*. Bibič, Adolf, Novosel, Pavle (Ur.), 183 - 194. Zagreb: Naprijed.
165. Uebel, Thomas E. 1996. The Enlightenment Ambition of Epistemic Utopianism: Otto Neurath's Theory of Science in Historical Perspective. U:

- Origins of Logical Empiricism*, Richardson, Alan W, Giere, Ronald N. (Urs.), 91 – 114. Minneapolis: University of Minnesota Press.
166. Vajsman, Fridrih. 1980. Kako shvatam filozofiju? U: *Svest i saznanje*. Pavković, Aleksandar (Ur.), 85 – 136. Beograd: Nolit.
167. Valentini, Frančesko. 1982. *Moderna politička misao*. Zagreb: Školska knjiga.
168. Vindelbland, Vilhlem. 2002. *Šta je filozofija i drugi spisi*. Beograd: Plato.
169. Vincent, Andrew. 2004. *The Nature of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
170. Voegelin, Eric. 1952. *The New Science of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press.
171. Volin, Šeldon S. 2007. *Politika i vizija*. Beograd: Službeni glasnik – Filip Višnjić.
172. Vranić Bojan. 2010. *Status suštinski spornih pojmova u političkoj teoriji*. Master teza, Fakultet političkih nauka – UB.
173. Vranić, Bojan. 2011. Suštinska spornost i politički pojmovi. *Fodišnjak FPN* br. 5: 245 – 264.
174. Vranić, Bojan. 2013a. Praktička filozofija kao odgovor na krizu političke filozofije: doprinos Ljubomira Tadića. U: *Politika: nauka i profesija*, Podunavac, Milan (Ur.), 137 – 151. Beograd: Fakultet političkih nauka.
175. Vranić, Bojan. 2013b. Između levice i „Carinskog rata“: kakva bi bila politička filozofija logičkih pozitivista? *Godišnjak FPN* br. 10: 49 – 68.
176. Vujačić, Ilija. 2002. *Politička teorija*. Beograd: FPN – Čigoja štampa.
177. Vujačić, Ilija. 2007. Liberalni revizionizam Džona Stjuarta Mila. *Godišnjak FPN* br 1: 9 – 28.
178. Vujačić, Ilija. 2012. Rehabilitacija praktičke filozofije u delu akademika Ljubomira Tadića. *Godišnjak FPN* br 6: 43 – 50.
179. Waismann, Friedrich. 1968. Verifiability. U *The Theory of Meaning*, Ur: Parkinson, G. H. R., 35 – 60. New York: Oxford University Press.
180. Weber, Max. 1986. *Metodologija društvenih nauka*. Zagreb: Globus.
181. Weldon, T. H. 1953. *The Vocabulary of Politics*. London: Penguin.

182. White, Leonard D. 1950. Political Science: Mid-Century. *The Journal of Politics*, Vol 12, No 1: 13 – 19.
183. Winch, Peter. 2008. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Rutledge.

BIOGRAFIJA DOKTORANDA

Bojan Vranić rođen je 5. 4. 1986. godine u Beogradu, gde i danas živi i radi. Završio je VIII Beogradsku gimnaziju. Osnovne studije politikologije na Fakultetu političkih nauka (UB) upisao je 2005. godine, da bi ih završio nakon tri godine s prosečnom ocenom 9,29. Po završetku studija, počinje da radi kao saradnik u nastavi na Fakultetu političkih nauka. Izabran je za asistenta 5. avgusta 2010. godine na užoj naučnoj oblasti „Politička teorija, politička istorija i metodologija političkih nauka,“ a pod mentorstvom prof. dr Nenada Kecmanovića. Master studije „Politička analitika i menadžment“ na Fakultetu političkih nauka (UB) upisuje 2008. godine. Master tezu *Status suštinski spornih pojmova u političkoj teoriji*, odbranio je 8. marta 2010. godine sa najvišom ocenom. Doktorand je na Studijama politikologije na Fakultetu političkih nauka, sa prosečnom ocenom 9,86. Počev od 2009. godine, Bojan Vranić je objavio više naučnih radova iz oblasti političke teorije i političke kulture i istraživač je na dva projekta Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Боран Вранић
број уписа 416

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

ЗНАЧАЈ ЛОГИКОГ ПОЗИТИВИЗМА ЗА РАЗВОЈ
ПОЛИТИЧКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 19.5.2014.



Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Босан Вељкић
Број уписа 946
Студијски програм Докторске студије политикологије
Наслов рада Значај политичког позитивизма за развој политичке филозофије
Ментор проф. др Мирослав Вељкић
Потписани Босан Вељкић

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 19.5.2014.



Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

ЗНАЧАЈ ЛАГИМКОГ ПОЗИТИВИЗМА ЗА РАЗВОЈ
ПОЛИТИЧКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 19.5.2014.

