

**Sveučilište u Zagrebu
Centar za Hrvatske studije – Odjel za filozofiju**

OSNOVNI PROBLEMI FILOZOFIJE

Odabrani tekstovi

Pripremili

**Dušan Dožudić
Tomislav Bracanović**

Zagreb 2008.

Sadržaj

BOG

- 4 *Toma Akvinski*, Pet putova kojima se može dokazati da Bog postoji
- 6 *William Paley*, Dizajn ne može postojati bez dizajnera
- 7 *David Hume*, Kritika argumenta iz dizajna

ISPRAVNO I POGREŠNO

- 11 *Neil Levy*, Moralni relativizam
- 13 *Immanuel Kant*, Kategorični imperativ
- 15 *John Stuart Mill*, Načelo korisnosti i podjela na više i niže ugone
- 18 *Bernard Williams*, Dva primjera protiv utilitarizma

POLITIKA

- 21 *Thomas Hobbes*, O prirodnom stanju ljudi
- 24 *Karl Marx*, Od svakoga prema mogućnostima, svakome prema potrebama
- 26 *Thomas Hobbes*, O prednostima monarhije
- 28 *John Stuart Mill*, O slobodi
- 30 *Isaiah Berlin*, Pojam pozitivne slobode
- 33 *Nicolò Machiavelli*, O vrlinama vladara

VANJSKI SVIJET

- 36 *Bertrand Russell*, Pojava i stvarnost
- 39 *René Descartes*, O sumnji
- 43 *Platon*, Dvije usporedbe (sa suncem i s crtom)
- 47 *George Berkeley*, Ne postoji svijet nezavisan od uma
- 49 *Bertrand Russell*, Argument protiv idealizma
- 51 *Immanuel Kant*, Pojave i stvari po sebi

ZNANOST

- 53 *Jacob Bronowski*, Osjećaj budućnosti
- 55 *Anthony O'Hear*, Znanost kao intelektualna djelatnost
- 58 *Srđan Lelas* i *Tihomir Vukelja*, Neodlučivost motrenja
- 62 *Bertrand Russell*, O indukciji
- 64 *Karl R. Popper*, Znanost: nagađanja i odbacivanja

DUH

- 67 *René Descartes*, O prirodi i postojanju uma
- 69 *Gilbert Ryle*, Descartesov mit

BOG

Pet putova kojima se može dokazati da Bog postoji

TOMA AKVINSKI (oko 1225-1274)

[...] Prvi i jasniji put je onaj koji polazi od gibanja. Sigurno je, naime, i osjetilom se ustanovljuje da se u ovome svijetu neka bića gibaju. A sve što se giba, giba se od nekoga drugoga bića. Naime, ništa se ne giba, osim ukoliko je u stanju mogućnosti (*in potentia*) u odnosu na ono prema čemu se giba, a giba se ukoliko je u stanju zbiljnosti (*actu*). Gibati, naime, nije ništa drugo nego izvesti nešto iz mogućnosti u zbiljnost. A izvesti nešto iz mogućnosti u zbiljnost može samo neko zbiljsko biće. Na primjer, ono što je zbiljski toplo, recimo vatra, djeluje na drvo koje je toplo u mogućnosti da bude zbiljski toplo, te ga tako stavlja u gibanje i mijenja ga. A nemoguće je da isto biće bude istodobno i u istom pogledu u zbiljnosti i mogućnosti, već samo s različitih gledišta: što je, naime, zbiljski toplo, ne može biti i u mogućnosti takvo, već je istodobno u mogućnosti hladno. Nemoguće je, dakle, da nešto bude istodobno i na isti način davalac i primatelj gibanja, odnosno da giba samoga sebe. Sve, dakle, što se giba treba biti gibano od nečega drugoga. Ako je dakle to [drugo] biće koje začinje gibanje i samo pokrenuto, onda mora i ono primiti gibanje od drugoga bića, a ovo opet od drugoga. Ali ovdje je nemoguće ići u beskraj, jer tada ne bi postojao neki iskonski začetnik gibanja, niti bi dosljedno tome postojao neki drugi pokretač, jer drugotni pokretači gibaju samo zato što su pokrenuti od iskonskog začetnika gibanja; na primjer, štap giba samo zato što ga pokreće ruka. Prema tome, nužno je doći do nekog iskonskog začetnika gibanja kojega nitko ne pokreće. A to svi razumijevaju pod Bogom.

Drugi put polazi od pojma tvornog uzroka. Ustanovljujemo, naime, da u ovim osjetilnim bićima postoji sustav (*ordo*) tvornih uzroka, a ne nalazi se, niti je to moguće, da nešto bude tvorni uzrok samoga sebe, jer bi tada moralo postojati prije sebe, a to je nemoguće. No nije moguće u tvornim uzrocima ići u beskonačnost. Naime, u svim sređenim tvornim uzrocima prvi [član] je uzrok srednjega, a srednji je uzrok posljednjega, bilo da ima više srednjih članova ili samo jedan. Ukloni li se pak uzrok, uklanjanje se i učinak. Prema tome, kad u tvornim uzrocima ne bi postojao prvi član, ne bi bilo ni posljednjega, ni srednjega. No kad bi se u tvornim uzrocima išlo u beskonačnost, onda ne bi postojao iskonski tvorni uzrok, pa tako ni posljednji učinak, ni srednji tvorni uzroci. A to je očito pogrešno. Prema tome, nužno je postaviti neki iskonski tvorni uzrok, kojega svi nazivaju Bogom.

Treći put polazi od mogućega i nužnoga, a on je ovakav. U stvarima nalazimo, naime, neke koje mogu biti i ne biti, jer neke nastaju i propadaju, te prema tome mogu biti i ne biti. A nemoguće je da takve stvari postoje svagda, jer ono što može ne biti, jednom doista ne postoji. Ako bi, dakle, sve stvari bile u mogućnosti da ne postoje, onda nekoć nije bilo ničega. No kad bi to bilo istina, onda također ni sada ne bi bilo ničega, jer ono čega nema može početi postojati samo po nečemu što postoji. Prema tome, ako nije bilo nikakva bića, onda bi također bilo nemoguće da nešto počne postojati, niti bi sada ičega bilo. A to je očito pogrešno. Dakle, nisu sva bića moguća, nego mora u stvarnosti postojati nešto nužno. Sve pak što je nužno ili prima uzrok svoje nužnosti izvana, ili ga ne prima. No nije moguće da se kod bića koja primaju uzrok svoje nužnosti ide u beskonačnost, kao ni kod tvornih uzroka, kako je dokazano. Prema tome, nužno je postaviti neko po sebi nužno biće, koje uzrok nužnosti ne prima izvana, nego je ono uzrok nužnosti u drugim bićima. A to svi nazivaju Bogom.

Četvrti put polazi od stupnjeva koji se nalaze u stvarima. U njima se, naime, nalazi nešto više i manje dobro, istinito i plemenito; tako je i u drugim sličnim slučajevima. Ali “više” i “manje” pripisuje se različitim stvarima prema različitoj

načinu približavanja nečemu što je u punini takvo (*ad aliquod quod maxime est*), na primjer toplije je ono što se više približava punini topline. Dakle, postoji nešto što je najistinitije, najbolje i najplemenitije te dosljedno tome vrhunsko biće (*maxime ens*), jer ono što je vrhunski istinito, to je vrhunsko biće, kako se kaže u II. knj. *Metafizike*. Međutim, ono što se naziva vrhunskim u nekom rodu, uzrok je svega što spada u taj rod, na primjer vatra koja je vrhunski topla, uzrok je svih toplih tijela, kako se kaže u istoj knjizi. Prema tome, postoji nešto što je svim bićima uzrok postojanja (*causa esse*), dobrote i bilo kojega savršenstva. A to zovemo Bogom.

Peti put polazi od upravljanja stvarima. Vidimo, naime, da neka bića kojima nedostaje spoznaja, to jest prirodna tijela, djeluju radi neke svrhe, što se pokazuje u tome da svagda ili vrlo često djeluju na isti način kako bi postigla ono što je najbolje. Stoga je očito da svrhu ne postižu slučajno, nego namjerno. No ona bića kojima nedostaje spoznaja teže prema nekoj svrsi samo ako ih je tamo usmjerilo neko spoznajom obdareno umno biće, kao što strijelac usmjeruje strelicu. Prema tome, postoji neko umno biće koje sve prirodne stvari usmjerava prema određenoj svrsi. To biće nazivamo Bogom. [...]

Tekst preuzet iz: Toma Akvinski, *Izabrano djelo*, prev. T. Vereš (Nakladni zavod Globus, Zagreb 2005), str. 290-292.

Dizajn ne može postojati bez dizajnera

WILLIAM PALEY (1743-1805)

Pretpostavimo da prolazeći livadom zapnem nogom za *kamen*, te pita li me se kako se kamen našao tamo, mogao bih odgovoriti, koliko mi je poznato, da je tamo oduvijek ležao; a možda ne bi bilo ni tako lako pokazati apsurdnost ovog odgovora. No pretpostavimo da sam na zemlji pronašao *sat* i da valja ispitati kako se dogodilo da je sat na tome mjestu. Teško da bih pomislio na odgovor koji sam prije dao – da je, koliko mi je poznato, sat mogao oduvijek biti tamo. No zašto ovaj odgovor ne bi poslužio za sat jednako kao i za kamen? Zašto on nije jednako dopustiv u drugom slučaju kao i u prvome? Iz ovoga razloga i nijednog drugoga: naime, zato što, kada ispitujemo sat, zapažamo (a što nismo mogli otkriti u kamenu) da je više njegovih dijelova uokvireno i sklopljeno radi neke svrhe; tj. oni su tako oblikovani i prilagođeni da proizvode kretanje, a to je kretanje tako uređeno da pokazuje koji je sat u danu; zato što, da je tih nekoliko dijelova bilo drukčije oblikovano nego što jest, drukčije veličine od one koju imaju, ili poredano na bilo koji drukčiji način ili bilo kojim drukčijim redoslijedom od onoga na koji su poredani, tada u stroju ili ne bi bilo nikakvog kretanja, ili ne bi bilo nikakvog kretanja koje bi odgovaralo namjeni kojoj on sada služi. [...]

Dizajn [uređenost] ne može postojati bez dizajnera [uređivača], izum bez izumitelja, red bez odabira; uređenje bez ikakve stvari koje je sposobna uređivati; udovoljavanje i odnos prema svrsi bez onoga što može imati namjeru prema toj svrsi; sredstva koja su prikladna za neki cilj, te korištenje tih sredstava u ostvarivanju toga cilja, bez ikakvoga promišljanja o tome cilju ili sredstvima koja su za nj prikladna. [...]

Svaka naznaka smišljenosti, svako očitovanje uređenosti [dizajna] koje je postojalo u satu, postoji u djelima prirode, s tom razlikom da je ona na strani prirode veća i množnija i to u stupnju koji nadilazi svako računanje. Držim da smišljenosti u prirodi nadilaze smišljenosti umijeća, prema složenosti, istančanosti i zanimljivosti njihova mehanizma; a osim toga ih, ako je moguće, nadilaze u broju i raznolikosti: no opet, u mnoštvu slučajeva, ove nisu ništa manje očito mehaničke, ništa manje očito smišljene, ništa manje očito prilagođene svojoj svrsi ili prikladne za svoju namjenu nego što su to najsavršeniji proizvodi ljudske domišljatosti.

Ne znam za bolju metodu uvođenja u tako opsežnu temu od one da se neka pojedina stvar usporedi s drugom takvom stvari; primjerice, oko s teleskopom. Što se tiče ispitivanja ove naprave, upravo je isti dokaz da je oko bilo načinjeno za viđenje kao i da je teleskop bio načinjen da u tome pomaže. Oni su načinjeni prema istim načelima; oboje su prilagođeni zakonima koji upravljaju prenošenjem i prelamanjem zraka svjetlosti. Ne govorim o porijeklu samih ovih zakona, već o tome da je tvorevina, u oba slučaja, prilagođena ovim zakonima koji su stalni. Primjerice, ovi zakoni zahtijevaju, kako bi se proizveo isti učinak, da se zrake svjetlosti, kada ulaze u oko iz vode, trebaju prelamati na konveksnijoj površini nego kada u oko ulaze iz zraka. U skladu s time, nalazimo da je oko ribe... mnogo zaobljenije od oka zemaljskih životinja. Koje očitovanje dizajna bi moglo postojati, a koje bi bilo bjelodanije od ove razlike?

Izvornik: William Paley, *Natural Theology* (Oxford University Press, Oxford 2006), str. 7, 12, 16. Preveo T. Bracanović.

Kritika argumenta iz dizajna

DAVID HUME (1711-1776)

Iz Istraživanja o ljudskom razumu

[...] Vi, dakle, koji ste moji tužitelji, priznali ste da glavni ili jedini argument za božansku opstojnost (koju nikad nisam stavljao u pitanje) potječe iz prirodnog reda, u kojem se javljaju takvi znaci inteligencije i svrhe, da smatrate nepriličnim da za njezin uzrok odredite ili slučaj, ili slijepu, ničim vođenu silu materije. Priznajete da taj argument teče od učinaka prema uzrocima. Prema redu koji vlada u djelu izvodite, da je kod njegova tvorca morao postojati plan i promisao. Ako ne možete utvrditi tu točku, vi priznajete da se vaš zaključak ne može održati i ne pretendirate na to da pokažete kako taj zaključak ima šire važenje, nego što to opravdavaju prirodne pojave. Toliko vi dopuštate. Hoću da obratite pažnju posljedicama.

Kad neki određeni uzrok izvodimo iz učinka, treba da jedno dovedemo u razmjer s drugim, i nikad nam se ne može dopustiti da uzroku pripišemo druga svojstva osim onih koja točno dostaju da bi se proizveo učinak. Kad se tijelo, teško 10 unca, podigne na vagi, ono može služiti kao dokaz da je suprotna strana teža od 10 unca, ali ne može nikada pokazati razlog zašto je teža od 100 unca. Ako uzrok, koji se navodi za neki učinak, nije dovoljan da bi ga proizveo, moramo ili odbaciti taj uzrok ili mu dodati takva svojstva kakva će ga dovesti u ispravan razmjer prema posljedici. No ako mu pripišemo daljnja svojstva ili ustvrdimo da je sposoban proizvesti druge učinke, mi jedino što sebi dajemo slobodu nagađanja i svojevolutno, bez ikakvog razloga ili jamstva, pretpostavljamo opstojnost nekih svojstava i energija.

Isto pravilo važi bilo da je navedeni uzrok gruba, besvjesna materija, ili razumsko, duhovno biće. Ako se uzrok poznaje samo po učinku, nikad mu ne smijemo pripisati svojstva koja nisu upravo nužna, da bi se proizveo učinak; a isto se tako ne možemo nikakvim pravilima ispravnog zaključivanja vratiti natrag od uzroka te od njega izvesti druge učinke nego što su oni po kojima nam je on jedino poznat. Gledajući samo jednu Zeuxisovu sliku nitko ne bi mogao znati da je on također bio kipar i graditelj, i da nije bio umjetnik manje vješt kamenu ili mramoru negoli boji. Po nadarenosti i ukusu koji se očituju na nekom neodređenom djelu pred nama, možemo sa sigurnošću zaključiti da su to svojstva dotičnoga stvaraoca. Uzrok mora biti u razmjeru s učinkom, a ako ga odredimo točno, nikad u njemu nećemo naći nikakva svojstva koja ukazuju na dalje ili omogućuju da se izvedu neke daljnje svrhe ili djela. Takva svojstva mora da premašuju ono što je upravo nužno da bi se proizveo učinak koji ispituje.

Ako dakle priznajemo da su bogovi začetnici opstojnosti ili reda u svijetu, proizlazi da oni posjeduju upravo onaj stupanj moći, inteligencije i dobrohotnosti, koji se očituje u njihovom djelu, ali nije moguće ikada dokazati nešto dalje, osim što zovemo u pomoć pretjerivanje i laskanje, kako bismo nadomjestili nedostatke dokazivanja i zaključivanja. Ukoliko se i sada javljaju tragovi nekih svojstava, možemo zaključiti da ta svojstva postoje. Pretpostaviti daljnja svojstva puka je hipoteza, a još je više pretpostaviti to da su se u dalekim prostorima ili vremenima ta svojstva očitovala ili se budu očitovala na još veličanstveniji način, i to upravljena onako kako odgovara tako izmišljenim vrlinama. Nikad se ne smijemo sa svijeta kao učinka popeti do Jupitera kao uzroka, a onda se spustiti dolje, da bismo izveli novi učinak iz toga uzroka; kao da nazočni učinci sami ne bi bili dostojni sjajnih svojstava koja pripisujemo tom božanstvu. Kako znanje o uzroku potječe samo od učinka, oni moraju međusobno biti

točno primjereni, a jedan se nikad ne može odnositi na nešto daljnje ili biti temeljem nekog novog izvoda ili zaključka.

U prirodi nalazite neke nove pojave. Tražite njihov uzrok ili začetnika. Mislite da ste ga našli. Kasnije se toliko zaljubite u to stvorenje svoje mašte, da vam se čini nemoguće da ono nije proizvelo nešto veće i savršenije nego što je sadašnja predstava svijeta, koji je tako pun zala i nereda. Zaboravljate da je ta uzvišena inteligencija i dobrohotnost potpuna tvorevina mašte ili bar da nema nikakvog temelja u umu i da nemate nikakvog razloga da joj pripisete neka svojstva osim onih koja vidite da ih je već pokazao i očitovao u svojim djelima. Neka, o filozofi, vaši bogovi odgovaraju nazočnim pojavama u prirodi i ne poduzmite ništa da biste promijenili te pojave svojevolumnim pretpostavkama, kako biste ih prilagodili svojstvima koja tako rado pripisujete svojim božanstvima. [...]

Tekst preuzet iz: David Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu*, prev. I. Vidan (Kultura, Zagreb 1956), str. 162-165.

Iz Dijaloga o prirodnoj religiji

Da ne bismo gubili vrijeme u okolišanjima, reče Kleant obraćajući se Demeji... ukratko ću objasniti kako shvaćam to pitanje. Pogledajmo svijet: promislimo njegovu cjelinu i svaki njegov dio: vidjet ćemo da on nije ništa drugo nego velik stroj, podijeljen na beskonačan broj manjih strojeva, koje se može dalje dijeliti do mjere koju ljudska osjetila i sposobnosti ne mogu pratiti ni objasniti. Svi ti raznoliki strojevi, pa čak i njihovi najsićušniji dijelovi, adaptirani su jedni na druge preciznošću koja nadahnjuje divljenje u svim ljudima koji su razmišljali o njoj. Osobita adaptacija sredstava na ciljeve u cijeloj prirodi posve je slična proizvodima ljudske nakane, premda ih nadilazi – proizvodima ljudskoga planiranja, mišljenja, mudrosti i inteligencije. Budući da su stoga i učinci međusobno slični, navodi nas se na zaključak, pravilima analogije, da su i uzroci slični, i da je Autor prirode donekle sam sličan umu čovjeka, premda posjeduje mnogo veće sposobnosti, razmjernu veličajnosti djela koje je izveo. Tim argumentom *a posteriori*, i samo tim argumentom, dokazujemo postojanje Božanstva i njegovu sličnost ljudskome umu i inteligenciji. [...]

Moja glavna zamjerka glede ove teme, reče Filon, nije toliko to što Kleant svodi vjerske argumente na iskustvo, koliko to što se čini da oni ne pripadaju među najsigurnije i najneporecivije u toj inferiornijoj vrsti. Da će kamen pasti, da će vatra gorjeti, da zemlja ima čvrstoću, to smo zapazili tisućama i tisućama puta; i kad se pojavi nov primjer takve vrste, bez oklijevanja izvlačimo zaključak na koji smo navikli. Egzaktna sličnost slučajeva pruža nam savršenu sigurnost da će i događaj biti sličan; nikada se ne želi niti traži jači dokaz. No kada dođe i do najmanjeg odstupanja od sličnosti uzroka, razmjerno tome smanjuje se i dokaz, koji se na kraju može pretvoriti u vrlo slabu *analogiju*, koja je, kako svi znamo, podložna pogrešci i nesigurnosti. Kada iskustvom spoznamo krvotok u ljudskih bića, ne dvojimo događa li se on u Ticija ili Mevija: ali prema krvotoku u žaba i riba, tek je pretpostavka, premda jaka, prema analogiji, da on postoji i u ljudi i u drugih životinja. Analoško mišljenje mnogo je slabije kada o kolanju soka u biljaka zaključujemo prema svome iskustvu da krv kola u životinjama; precizniji pokusi su pokazali da oni koji su olako slijedili tu nesavršenu analogiju nisu imali pravo.

Kada vidimo kuću, Kleante, s najvećom sigurnošću zaključujemo da je imala arhitekta ili graditelja, jer je to upravo ta vrsta učinka koja prema iskustvu proizlazi iz te vrste uzroka. No zacijelo nećeš tvrditi da je svemir toliko sličan kući da možemo s

jednakom sigurnošću zaključiti o sličnome uzroku, ili da je tu analogija potpuna i savršena. Nesličnost je tako upadljiva da najviše što tu možeš htjeti jest nagađati, postaviti pretpostavku o sličnom uzroku; a kako će ta pretpostavka biti prihvaćena u svijetu, to ti ostavljam da razmisliš. [...]

Čak i prema svome ograničenom iskustvu vidimo da priroda posjeduje beskrajno velik broj izvora i načela, koja se neprekidno otkrivaju svakom promjenom njezina položaja i stanja. Ako nismo krajnje drski, ne možemo težiti određivanju toga koja će se nova i nepoznata načela ostvariti u tako novoj i nepoznatoj situaciji kao što je nastanak svemira.

Vrlo nesavršeno otkriva nam se vrlo malen dio toga velikog sustava na vrlo kratko vrijeme: i kako onda da odlučno objavimo istinu o porijeklu svega?

Zaključak vrijedan divljenja! Kamen, drvo, opeka, željezo i lim nemaju, u ovom dobu, na ovoj sićušnoj zemaljskoj kugli, poredak ni raspored bez ljudskoga umijeća i nauma: dakle, ni svemir nije mogao na početku postići svoj poredak ni raspored bez nečega sličnog ljudskome umijeću. No je li dio prirode pravilo za drugi dio, mnogo širi od prvoga? Je li to pravilo za cjelinu? Je li vrlo malen dio pravilo za svemir? Je li priroda u jednoj situaciji pouzdano pravilo za prirodu u drugoj situaciji, znatno drukčijoj od prve?

Tekst preuzet iz: David Hume, "Argument iz ustroja", prev. G. Vujasinović, u: M. Ridley (ur.), *Evolucija: Klasici i suvremene spoznaje* (Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004), str. 440-441.

ISPRAVNO I POGREŠNO

Moralni relativizam

NEIL LEVY

Herodot je bio starogrčki povjesničar i putnik kod kojega su kulturne razlike između Grka i naroda Bliskog istoka potaknule pristajanje uz moralni relativizam. U svojoj slavnoj *Povijesti* prepričava anegdotu vezanu uz perzijskog kralja Darija.

Kao kralj Perzije pozvao je pred sebe neke Grke koji su bili prisutni na njegovom dvoru te ih upitao kakvu bi naknadu tražili da pojedu mrtva tijela svojih otaca. Odgovorili su da to ne bi učinili ni za sav novac ovog svijeta. Kasnije je, u prisustvu Grka te uz pomoć prevoditelja, kako bi razumjeli o čemu se govori, upitao neke Indijce iz plemena Kalačana, koji doista jedu mrtva tijela svojih roditelja, kakvu bi naknadu zatražili da ta tijela spale. Na to su oni ispustili krik užasa i zabranili mu da spominje tako strašnu stvar.

Koja je poruka te priče? Herodot od nas implicitno traži da uočimo koliko su strastveno pripadnici određene kulture privrženi svojim pogrebnim običajima, kao i njihovu užasnutu reakciju kad im se predlaže da usvoje drugačiji način obavljanja pogreba. Upravo takve užasnite reakcije povezujemo s moralnošću. Većina nas bi reagirala upravo na takav način kad bi se od nas zatražilo da žrtvujemo ljudsko biće na vrhu jedne od piramida u nekom aztečkom gradu, ili kad bi nam se predložilo da svoje ostarjele roditelje ostavimo da umru u snijegu, što Inuiti tradicionalno čine. Drugim riječima, reagirali bismo kao da se od nas traži da učinimo nešto pogrešno, nešto apsolutno i objektivno pogrešno. Pa ipak, ni u jednom od tih slučajeva – kalačanskim pogrebnim običajima, aztečkom žrtvovanju ljudi ili napuštanju ostarjelih kod Inuita – za objašnjenje naše reakcije nije potrebno postulirati postojanje činjenica vezanih uz moralnu ispravnost. Možemo to objasniti jednostavnije i ekonomičnije ukazujući na sustav njihova i našeg odgoja. Svi mi *internalizirali* smo određeni skup normi te reagiramo *kao* da je tu riječ o činjenicama. No nije sigurno da *postoje* takve činjenice koje bi objasnile naše reakcije.

Upravo je tako razmišljao i Herodot, barem kad su u pitanju religijska stajališta. Ni tu nije riječ o činjenicama; standarde ispravnog i pogrešnog određuje tek običaj. Upravo iz navike, tvrdio je Herodot, smatramo da su naši običaji ujedno i (objektivno) najbolji. Stoga je zaključio da je Pindar bio u pravu kada je običaj proglasio “vladarom svega”.

Razmatranje moralne raznolikosti navelo je i mnoge mislioce nakon Herodota na isti zaključak. Herodot je živio i djelovao u vrijeme kada je malo tko odlazio na duža putovanja i kada je stanovnicima Europe veći dio svijeta bio nepoznat. Dvije tisuće godina kasnije u Europi je počelo doba velikih otkrića, potaknuto primamljivošću trgovine i egzotičnih bogatstava. Istraživači su se uputili na sve strane svijeta, u Sjevernu i Južnu Ameriku; uzduž afričke obale i uokolo rta Dobre nade, preko Tihog Oceana. Na svim tim mjestima susretali su se s novim kulturama, ljudima koji su živjeli na načine koje je dotad bilo nemoguće i zamisliti. U Europu su se vraćali s pričama o primitivnim običajima i slobodnom moralu, pričama koje su u njihovim rodним krajevima pobuđivale veliko zanimanje. Iz svih je krajeva svijeta dolazilo sve više dokaza o tome da su moralna stajališta znatno više raznolika nego što je to zamišljao Herodot, te da je moralno razmimoilaženje još manje pomirljivo.

Razmatrajući tu raznolikost mnogi su europski intelektualci došli do istog zaključka kao i Herodot prije njih. Moralna neslaganja odražavaju razlike između lokalnih običaja, ni više ni manje. Tako je, primjerice, Michel de Montaigne, veliki

francuski esejist iz šesnaestog stoljeća, na izvješća o raširenom kanibalizmu reagirao upravo relativističkom pozicijom:

Držim da u tom narodu nema ništa barbarskog i divljačkog, prema onome što sam čuo, osim toga što svaki čovjek barbarstvom naziva sve običaje koji se razlikuju od njegovih vlastitih; jer doista se čini da istinitost i razumnost možemo testirati samo primjerom i obrascem stavova i običaja zemlje u kojoj živimo.

Dokazi o moralnoj raznolikosti su od Montaigneova vremena naovamo postali još brojniji. Različite se kulture spore oko standarda ispravnog i pogrešnog na svim područjima života: vezano uz seksualni moral, krađu, kažnjavanje pa čak i uvjete pod kojima je dopustivo ubiti drugo ljudsko biće. U nekim se kulturama pobačaj smatra nemoralnim; u drugima se pak na infanticid gleda s ravnodušnošću. Ako je metaetički relativizam, odnosno relativizam moralnih zahtjeva, racionalni odgovor na deskriptivni relativizam, tada se dosadašnji dokazi u korist relativizma čine presnažnima da bismo ih ignorirali.

Naravno, u nekim slučajevima ne smatramo da je postojanje dubokih neslaganja dokaz da po tom pitanju ne postoji činjenična istina. Ako pripadnici neke kulture tvrde da je Zemlja ravna, većina nas će spremno zaključiti da su u krivu, a ne da je nemoguće utvrditi činjeničnu istinu. Ali... imamo dobrih razloga smatrati kako su moralna neslaganja bitno različita od znanstvenih neslaganja ili, općenito, neslaganja oko činjenica. Takva se neslaganja, barem načelno, rješavaju iznošenjem dokaza nezavisnih od naših vjerovanja i želja. No kad je u pitanju moral, ključno je da su naša vjerovanja i želje jedini dokazi kojima raspolazemo. Ako je tako, tada moralne sporove nije moguće razriješiti iznošenjem nezavisnih dokaza. U tom slučaju čini se da metaetički relativizam proizlazi iz deskriptivnog.

Tekst preuzet iz: Neil Levy, *Moralni relativizam*, prev. N. Dužanec (Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004), str. 77-79.

Kategorični imperativ

IMMANUEL KANT (1724-1804)

No kakav to može biti zakon kojega predodžba, a da se i ne uzme u obzir učinak koji se od toga očekuje, mora određivati volju da bi se ona bezuvjetno i bez ograničenja mogla nazvati dobrom? Budući da sam volji oduzeo sve nagone koji bi za nju mogli proizaći iz pokoravanja bilo kojemu zakonu, ne preostaje ništa osim opće zakonomjernosti djelovanja uopće, koja sama treba služiti volji kao princip, tj. uvijek trebam postupiti tako *da također mogu htjeti kako bi moja maksima trebala postati općim zakonom*. Ovdje je dakle sama zakonomjernost uopće – (a da se ne postavlja kao temelj nikakav zakon koji je određen za neko djelovanje) – ono što volji služi kao princip i što joj i mora služiti za to ako dužnost uopće ne bi imala biti prazna obmana i himeričan pojam. No s time se obični ljudski um u svojem praktičnom prosuđivanju potpuno i slaže, pa ima rečeni princip uvijek pred očima.

Postavimo npr. pitanje: Zar ne smijem, kada sam u stisci, dati obećanje s namjerom da ga ne održim? Ovdje mi je lako napraviti razliku koju može imati značenje pitanja da li je pametno ili je u skladu s dužnošću dati lažno obećanje. Prvo se bez sumnje može češće dogoditi. Ja doduše dobro vidim da nije dosta da se pomoću takve izlike izvučem iz sadašnje neprilike. Naprotiv moram dobro razmisliti ne bi li za mene iz te laži kasnije mogla nastati mnogo veća neprilika nego što su one od kojih se sada oslobađam, i ne bi li za mene – budući da te posljedice kraj sve svoje navodne *lukavosti* ne mogu tako lako predvidjeti – jednom izgubljeno povjerenje moglo postati daleko štetnije nego sve ono zlo za koje sada mislim da sam mu izbjegao? Nije li urađeno *pametnije* ako se pritom postupa prema nekoj općoj maksimi i učini navikom da se ne obeća ništa više nego što se namjerava održati? No meni ovdje ubrzo postaje jasno da se takva maksima uvijek osniva samo na zabrinutosti zbog štetnih posljedica. Posve je nešto drugo reći istinu iz dužnosti nego iz zabrinutosti zbog štetnih posljedica; dok u prvom slučaju pojam djelovanja sam po sebi već sadrži za mene zakon, dotle se u drugome moram tek drugdje ogledati kakvi bi učinci za mene bili povezani s time. Ako se naime udaljim od principa dužnosti, onda je to posve sigurno loše. Ali ako se iznevjerim svojoj maksimi razboritosti, onda mi to katkada ipak može biti od koristi, premda je dakako sigurnije ako ostanem kod nje. Da bih se međutim u pogledu rješenja ovoga zadatka “Je li lažno obećanje u skladu s dužnošću?” poučio na najkraći, a ipak nesumnjiv način, zato samoga sebe pitam: “Da li bih ja bio zadovoljan time kada bi moja maksima (da se neistinitim obećanjem izvučem iz neprilike) bila valjana kao opći zakon (kako za mene tako i za druge) i da li bih ja mogao reći samome sebi: Neka svatko dade neistinito obećanje kada se nađe u neprilici iz koje se na drugi način ne može izvući?” Tako ubrzo postajem svjestan da doduše mogu htjeti laž, ali da nikako ne mogu htjeti opći zakon da se laže. Prema takvome zakonu zapravo ne bi bilo nikakva obećanja jer bi bilo uzaludno da o svojoj navodnoj volji u pogledu svojih budućih djelovanja uvjeravam druge, koji tome uvjeravanju ipak ne bi vjerovali, ili koji bi mi vratili milo za drago, ako bi mi u prenagljenosti povjerovali. Dakle moja bi maksima morala uništiti samu sebe čim bi se napravila općim zakonom.

Što dakle imam činiti da moje htijenje bude čudoredno dobro, za to mi nije potrebna dalekosežna oštroumnost. Neiskusan u pogledu toka svijeta, nesposoban da budem spreman na sve njegove događaje koji se zbivaju, samo se pitam: Možeš li također htjeti da tvoja maksima postane i općim zakonom? Ako ne možeš, onda je treba odbaciti, i to ne radi štete koja čeka tebe ili koga drugoga, nego zato što kao princip ne može pristajati u moguće opće zakonodavstvo. Um me, međutim, prema tome

zakonodavstvu sili na neposredno poštivanje, kod kojega zasada doduše još ne *uviđam* na čemu se osniva (to neka filozof istraži). No ja razumijem ipak bar toliko da je to takvo cijenjenje vrijednosti koja daleko preteže svaku vrijednost onoga čemu se pridaje vrijednost po nagnuću, i da je nužnost mojih djelovanja iz *čistoga* poštivanja praktičnoga zakona ono što čini dužnost. Pred njom mora uzmaknuti svaki drugi motiv [poticajni razlog], jer je ona uvjet *po sebi* dobre volje, a njezina vrijednost sve nadilazi.

Tekst preuzet iz: Immanuel Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, prev. J. Talanga, u: J. Talanga (ur.), *Klasični tekstovi iz etike* (Hrvatski studiji, Zagreb 2001), str. 71-72.

Načelo korisnosti i podjela na više i niže ugone

JOHN STUART MILL (1806-1873)

Vjerovanje koje kao temelj morala prihvaća korisnost ili načelo najveće sreće, drži da su postupci ispravni u onoj mjeri u kojoj imaju sklonost promicati sreću, a pogrešni imaju li sklonost stvarati ono obrnuto od sreće. Pod srećom se misli na ugodu i odsutnost boli; pod nesrećom na bol i lišenost ugone. Da bi se pružilo jasnu sliku moralnog standarda što ga postavlja ova teorija treba reći još mnogo toga, posebice koje stvari ona uključuje u ideje ugone i boli te u kojoj je mjeri ovo ostalo otvoreno pitanje. No ova dodatna objašnjenja ne utječu na teoriju o životu na kojoj se ova teorija morala temelji – naime, da su ugodu i sloboda od boli jedine stvari koje su poželjne kao svrhe, te da su sve poželjne stvari (koje su u utilitarističkoj shemi brojne kao i u bilo kojoj drugoj shemi) poželjne ili zbog ugone koja im je samima inherentna ili kao sredstvâ za promicanje ugone i sprečavanje boli.

Ovakva teorija života pobuđuje neiskorjenjivu odbojnost u mnogim umovima, a među njima i u nekih koji po osjećaju i namjerama zaslužuju najveće poštovanje. Pretpostavku da život (kao što oni to izražavaju) nema nikakve više svrhe od ugone – nikakav bolji i plemenitiji predmet želje i nastojanja – oni označuju kao krajnje zlobnu i ponižavajuću; kao učenje vrijedno tek svinja i s kojim se još zarana prezirno uspoređivalo Epikurove sljedbenike, dok suvremene zastupnike ovog učenja njegovi njemački, francuski i engleski protivnici povremeno izlažu jednako pristojnim usporedbama.

Kada su bili tako napadani, epikurovci su uvijek odgovarali da nisu oni, već njihovi tužitelji, ti koji prikazuju ljudsku prirodu u ponižavajućem svjetlu; budući da optužba pretpostavlja da ljudska bića nisu sposobna ni za kakve ugone osim onih za koje su sposobne svinje. Kada bi ova pretpostavka bila istinita, optužba se ne bi mogla osporiti, ali tada ona više ne bi bila okrivljujuća; jer ako bi izvori ugone bili upravo isti za ljudska bića i za svinje, životno pravilo koje je dovoljno dobro za jedne bilo bi dovoljno dobro i za druge. Usporedba epikurovskog života sa životom zvijeri smatra se ponižavajućom, upravo zato jer zvjerske ugone ne odgovaraju shvaćanjima sreće u ljudskih bića. Ljudska bića imaju sposobnosti uzvišenije od životinjskih požuda te, nakon što ih jednom postanu svjesna, srećom ne smatraju ništa što ne uključuje njihovo zadovoljenje. Ja doista ne smatram da su epikurovci bezuvjetno besprijeekorno izvodili svoju shemu posljedica iz utilitarističkog načela. Da bi se to učinilo na bilo koji zadovoljavajući način, neophodno je uključiti mnoge stoičke, kao i kršćanske elemente. Ali ne postoji nijedna poznata epikurovska teorija života koja umskim ugodama, ugodama osjećaja i mašte te ugodama moralnih osjećaja ne pripisuje mnogo višu vrijednost kao ugodama nego puko osjetilnim ugodama. Mora se priznati, međutim, da su utilitaristički pisci općenito nadmoć umnih ugodu pred tjelesnima smještali uglavnom u veću trajnost, sigurnost, neskupocjenost itd. ovih prvih – naime, u njihove prednosti koje ovise o okolnostima, a ne u njihovu intrinzičnu prirodu. I u pogledu svih ovih stvari utilitaristi su potpuno dokazali svoje shvaćanje; ali mogli su zauzeti drugo i – kako ga se može nazvati – više stajalište, sa potpunom dosljednošću. Sasvim je kompatibilno s načelom korisnosti priznati činjenicu da su neke vrste ugone poželjnije i vrijednije od drugih. Bilo bi apsurdno u procjenjivanju svih drugih stvari kvalitetu uzimati u obzir jednako kao i kvantitetu, a istovremeno pretpostavljati da bi procjena ugodâ trebala ovisiti samo o kvantiteti.

Pita li me se što podrazumijevam pod razlikom u kvaliteti ugodu, ili što jednu ugodu – puko kao ugodu – čini vrijednijom od druge, osim što je ima više, postoji tek

jedan mogući odgovor. Od dvije ugone, ako postoji jedna kojoj odlučnu prednost daju svi ili skoro svi koji su iskusili obje, bez obzira na bilo koji osjećaj moralne obveze da joj daju prednost, ta je ugođa poželjnija. Ako svi koji su dovoljno upoznati s obje ove ugone jednu od njih smještaju toliko iznad druge da joj daju prednost čak i ako znaju da će ona biti praćena većim iznosom nezadovoljstva te je se ne bi odrekli za bilo koju količinu druge ugone za koju je njihova priroda sposobna, onda imamo opravdanje da preferiranom užitku pripišemo nadmoć u kvaliteti koja toliko preteže kvantitetu da je čini razmjerno nevažnom.

Neupitna je činjenica da oni koji su jednako upoznati s obje ugone te su jednako sposobni cijeniti ih i u njima uživati doista daju najizrazitiju prednost onom načinu života koji upošljava njihove više sposobnosti. Malo bi ljudskih bića pristalo da ih se preobrazi u bilo koju od nižih životinja radi obećanja potpunog pristupa životinjskim ugodama; nijedno razumno ljudsko biće ne bi pristalo biti budala, nijedna obrazovana osoba ne bi htjela biti neznalica, nijedna osjećajna i savjesna osoba ne bi htjela biti sebična i podla, čak i kada bi bili uvjereni da je budala, neznalica ili podlac zadovoljniji svojom sudbinom negoli su oni svojom. Oni se ne bi odrekli onoga čega imaju više od njega ni za najpotpunije zadovoljenje svih želja koje su im s njime zajedničke. Ako bi ikada pomislili da bi to učinili, to je samo u slučajevima toliko krajnje nesreće da bi – kako bi joj izmakli – zamijenili svoju sudbinu za skoro bilo koju drugu, ma koliko ova u njihovim vlastitim očima bila nepoželjna. Biće viših sposobnosti zahtijeva više toga da bi postalo sretno, ono je sposobno za vjerojatno oštriju patnju i jamačno joj je podložnije u više aspekata negoli biće nekog nižeg tipa; no unatoč ovim podložnostima, on nikada ne može doista htjeti da potone u ono za što osjeća da je niži stupanj života. Ovu nevoljkost možemo objasniti kako nam drago; možemo je pripisati ponosu, što je naziv koji se bez razlike pridaje nekim od najmanjeg i nekim od najvećeg štovanja vrijednih osjećaja za koje je čovječanstvo sposobno; možemo je pripisati ljubavi prema slobodi i osobnoj neovisnosti, pozivanje na koje je stoicima bilo jedno od najučinkovitijih sredstava za usađivanje ove nevoljkosti; ljubavi prema moći, ili ljubavi prema uzbuđenju, od kojih su obje doista u nju uključene i pridonose joj: no za nju najprikladniji naziv jest osjećaj dostojanstva što ga sva ljudska bića posjeduju u ovom ili onom obliku i u nekom, iako nipošto preciznom, omjeru prema njihovim višim sposobnostima, a koji je toliko bitan dio sreće onih kod kojih je snažan da ništa što mu se protivi za njih ne može biti, osim trenutačno, predmetom želje. Tko god pretpostavlja da se ovo preferiranje odvija po cijenu žrtvovanja sreće – da više biće, pod jednakim okolnostima, nije sretnije od nižega – miješa dvije vrlo različite ideje: ideju sreće i ideju zadovoljstva. Nesporno je da biće čije su sposobnosti za uživanje niske ima najveće izgleda da ih u potpunosti zadovolji; neko pak visoko nadareno biće uvijek će osjećati da, s obzirom na to kako je svijet ustrojen, bilo koja sreća koju može očekivati jest nesavršena. Ali on može naučiti podnositi njene nesavršenosti, ako su one uopće podnošljive; i one ga neće učiniti zavidnim biću koje je doista nesvjesno ovih nesavršenosti, ali samo zato što uopće ne osjeća dobro što ga ove nesavršenosti ograničuju. Bolje je biti nezadovoljno ljudsko biće nego zadovoljna svinja; bolje je biti nezadovoljan Sokrat nego zadovoljna budala. Ako pak budala ili svinja imaju drukčije mišljenje, to je zato jer znaju samo svoju stranu u pogledu ovog pitanja. Druga strana u ovoj usporedbi poznaje obje strane.

Izvornik: John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Oxford University Press, Oxford 2003), str. 55-57. Prev. M. First i T. Bracanović.

Dva primjera protiv utilitarizma

BERNARD WILLIAMS (1929-2003)

(1) George je upravo doktorirao kemiju i vrlo mu je teško pronaći posao. Nije baš snažnoga zdravlja, što umanjuje broj poslova koje bi mogao zadovoljavajuće obavljati. Njegova supruga mora dodatno raditi kako bi ih izdržavala, što pak izaziva veliku napetost jer imaju malu djecu i ozbiljne probleme oko njihova čuvanja. Učinci svega ovoga – posebice na djecu – štetni su. Jedan stariji kemičar, koji je upoznat s ovom situacijom, kaže da može Georgeu naći pristojno plaćen posao u jednom laboratoriju koji se bavi istraživanjem kemijskog i biološkog oružja. George kaže da to ne može prihvatiti, jer se protivi kemijskom i biološkom oružju. Stariji čovjek odgovara da se, u tome pogledu, ni njemu samome to ne sviđa, ali da, na koncu konca, Georgeovo odbijanje neće učiniti da taj posao ili taj laboratorij nestanu; štoviše, on slučajno zna da će taj posao, ako ga George odbije, sigurno pripasti jednom Georgeovu kolegi koji nema nikakvih sličnih skrupula, a vjerojatno je da će, dobije li to mjesto, na istraživanju raditi s većom revnošću nego što bi to činio George. Štoviše, ono što je starijeg čovjeka navelo da ponudi svoj utjecaj kako bi George dobio taj posao nije bila tek briga za Georgea i njegovu obitelj, već (iskreno i u povjerenju rečeno) izvjesna briga zbog pretjerane revnosti ovog drugog čovjeka... Georgeova supruga, kojoj je on duboko privržen, ima shvaćanja (čiji nas detalji ne trebaju zanimati) iz kojih slijedi da barem nema ničeg posebno pogrešnog s istraživanjima kemijsko-biološkog oružja. Što bi on trebao učiniti?

(2) Jim se našao na središnjem trgu malenog južnoameričkog grada. Svezano i poredano uz jedan zid nalazi se dvadeset Indijanaca, većina uplašeni, nekoliko prkosnih, a ispred njih nekoliko naoružanih ljudi u vojnim odorama. Za debljeg čovjeka u znojem natopljenom zelenosmeđoj košulji se ispostavlja da je zapovjednik koji – nakon što je podrobno ispitao Jima i utvrdio da se ovaj tamo zatekao slučajno dok je bio na botaničkoj ekspediciji – objašnjava da Indijanci predstavljaju slučajno odabranu skupinu stanovnika koje će nakon nedavnih prosvjeda protiv vlade ubiti kako bi ostale moguće prosvjednike podsjetili na prednosti neprosvjedovanja. Međutim, kako je Jim uvaženi posjetitelj iz druge zemlje, zapovjednik mu kao gostu rado nudi povlasticu da sam ubije jednog od Indijanaca. Ako Jim prihvati, onda će, kao poseban znamen ove prilike, drugi Indijanci biti pušteni. Dakako, ako Jim odbije, onda nema nikakve posebne prilike, a prisutni će Pedro učiniti ono što je namjeravao učiniti kada je Jim stigao – i sve ih pobiti. Uz ponešto očajničkog prisjećanja na priče iz učeničke dobi, Jim se pita ne bi li, ako bi se dočepao pištolja, mogao zarobiti zapovjednika, Pedra i ostatak vojnika, ali iz situacije je sasvim jasno da ništa slično neće upaliti: bilo koji pokušaj te vrste značit će da će svi Indijanci biti pobijeni, kao i on sam. Ljudi prislonjeni uza zid, kao i ostali stanovnici sela, shvaćaju situaciju i očito ga mole da prihvati. Što bi trebao učiniti?

Čini mi se da u pogledu ovih dilema utilitarizam odgovara, u prvome slučaju, da bi George trebao prihvatiti posao, a u drugome slučaju, da bi Jim trebao ubiti Indijanca. Nije samo tako da utilitarizam daje ove odgovore, već on te odgovore (ako su situacije u biti onakve kako su opisane i nema dodatnih posebnih čimbenika) smatra, kako mi se čini, očigledno ispravnim odgovorima. No mnogi od nas zasigurno bi se zapitali je li, u slučaju (1), moguće da je to uopće ispravan odgovor; a u slučaju (2), ne bi li se čak i onaj koji je došao do mišljenja da je to možda bio odgovor, lako mogao pitati je li to očigledno bio odgovor. Ovo nije tek pitanje o ispravnosti ili očiglednosti ovih odgovora. To je također pitanje o tome koje vrste čimbenika [*considerations*] ulaze u nalaženje

odgovora. Obilježje je utilitarizma da izostavlja jednu vrstu čimbenika koja za neke druge tvori razliku u pogledu onoga što osjećaju spram takvih slučajeva: čimbenik koji uključuje ideju – kao što to na početku i veoma jednostavno možemo reći – da je svatko od nas posebno odgovoran za to što on čini, a ne za ono što čine drugi ljudi. [...]

Izvornik: Bernard Williams, "A Critique of Utilitarianism", u: J.J.C. Smart i B. Williams, *Utilitarianism: For and Against* (1973). Tekst je preveden prema: B. Williams, "Jim and the Indians" [izvatci iz "A Critique of Utilitarianism"], u: Peter Singer (ur.), *Ethics* (Oxford University Press, Oxford 1994), str. 339-340. Prev. T. Bracanović.

POLITIKA

O prirodnom stanju ljudi

THOMAS HOBBS (1588-1679)

Priroda je učinila ljude tako jednakima u tjelesnim i umnim sposobnostima da razlika između njih, premda se ponekad i nađe neki koji je tjelesno očigledno jači ili umno brži nego drugi, ipak, uzeto sve skupa, nije tako znatna da bi na temelju toga jedan mogao tražiti za sebe bilo kakvu korist na koju onaj drugi ne bi mogao polagati isto pravo. Jer, što se tiče tjelesne snage, i najslabasniji je ima dovoljno da ubije i najjačeg, bilo pomoću tajnih smicalica bilo udruživanjem s drugima koji se nalaze u istoj takvoj opasnosti.

Što se pak tiče umnih sposobnosti (ostavljajući po strani umijeća utemeljena na riječi i osobito sposobnost postupanja po općim i nepogrešivim pravilima, koja se zove znanje i koju posjeduju samo malobrojni, i to samo u nekolicini stvari, jer ona nije urođena sposobnost s kojom se rađamo, niti se stječe kao promišljenost tako da se ugledamo na nešto drugo), smatram da postoji još veća jednakost među ljudima nego što je to snaga. Jer, promišljenost nije ništa drugo do iskustvo koje je u svako doba podjednako dano svim ljudima, u onim stvarima kojima se podjednako bave. Ono što bi takvu jednakost možda moglo učiniti nevjerodostojnom, samo je nečija tašta zamisao o vlastitoj mudrosti, za koju skoro svatko misli da je ima više od obične svjetine, to jest, više od svih drugih osim samoga sebe i nekolicine drugih koje prihvaća bilo po slavi bilo zbog natjecanja sa sobom. Naime, ljudska narav je takva da koliko god ljudi priznavali da i mnogi drugi mogu biti pametni, rječiti ili obrazovani, ipak će teško vjerovati da ima mnogo tako mudrih kao što su sami, jer, njihova vlastita pamet čini im se nadohvat, a pamet drugih udaljena. No, to samo dokazuje da su ljudi u toj točki više izjednačeni nego nejednaki. Jer, obično nema boljeg znaka jednake raspodjele nečega od toga da je svatko zadovoljan sa svojim udjelom.

Iz jednakosti naših sposobnosti nastaje jednakost nade u postizanje ciljeva. Stoga, ako dvojica žele istu stvar koju ipak ne mogu uživati obojica, oni postaju neprijatelji i na putu prema cilju (a to je u prvom redu vlastito održanje, a samo ponekad zadovoljstvo) pokušavaju uništiti ili podčiniti jedan drugoga. Upravo otud se događa da će tamo, gdje se neki provaljivač nema čega drugog bojati osim snage jednog jedinog čovjeka koji sadi, sije, gradi ili posjeduje neko prikladno obitavalište, drugi vjerojatno doći opremljeni združenim snagama da ga liše posjeda i oduzmu ne samo plodove njegova rada nego također život i slobodu. No, i sam osvajač će biti u sličnoj opasnosti od drugih.

Zbog tog nepovjerenja jednih prema drugima ne postoji ni za koga razumniji način da se osigura osim preduhitrenja, a to znači, da silom ili lukavstvom vlada nad svim drugima toliko dugo dok nestane svaka druga sila dovoljna da ga ugrozi. Ali, ona ne smije biti veća nego što iziskuje njegovo održanje ili što je općenito dopušteno. Budući pak da postoje oni koji nalaze užitak u promatranju svoje moći osvajanjima koja sežu dalje nego što to iziskuje njihova sigurnost, oni drugi koji radije žive na miru u skromnim granicama i ne povećavaju svoje snage osvajanjima, ne bi bili u stanju odolijevati na dug rok, jer ostaju samo pri obrani. Prema tome, širenje vlasti nad drugima je čovjeku nužno za održanje i trebalo bi biti dopušteno.

Nadalje, ljudi ne nalaze uživanje (već, naprotiv, velik dio nezadovoljstva) u tome da ostanu na okupu tamo gdje nema sile koja bi ih nadvladavala strahom. Naime, svaki čovjek nastoji da ga drugi cijene u istoj mjeri kao i on sam. Na svaki znak prezira ili podcjenjivanja on prirodno teži da od preziratelja iznudi veće poštovanje, već prema dosegu svoje hrabrosti (koja tamo gdje nema nikakve zajedničke sile da ih drži u miru,

seže dovoljno daleko da se međusobno unište), i to tako da onima nanese štetu, a ostalima da pruži primjer.

Tako u ljudskoj prirodi nalazimo tri načelna uzroka sukoba: prvo je natjecanje, drugo nepovjerenje, a treće slava.

Ono prvo navodi ljude da se napadaju radi dobiti, drugo radi sigurnosti, a treće radi ugleda. Oni prvi se koriste nasiljem da bi postali gospodarima osoba drugih ljudi, njihovih žena, djece i stoke; drugi je koriste da bi se obranili; treći, opet, zbog tričarija kao što su nečije riječi, osmijeh, drugačije mišljenje ili bilo kakav znak nepoštovanja, bilo to izravno na račun svoje osobe ili posredno na račun roda, prijatelja, nacije, zanimanja ili imena.

Time postaje očigledno da se ljudi, dok žive bez zajedničke vlasti koja ih drži u strahu, nalaze u stanju koje zovemo *rat*, i to rat svakog čovjeka protiv svakog drugog. Naime, rat se ne sastoji samo od bitaka ili borbenih djelovanja, rat leži i u protoku vremena u kojem je volja za natjecanjem kroz borbu dovoljno izražena, i zato se za određenje prirode rata mora uzimati u obzir pojam *vremena*, isto kao i kod prirode vremenskih prilika. Naime, kao što narav lošeg vremena ne leži u jednom ili dva kišna pljaska, već u sklonosti k tome kroz nekoliko dana uzetih zajedno, tako se ni narav rata ne sastoji u trenutnim borbama, već u uočenoj sklonosti k tome kroz cijelo ono vrijeme u kojem ne postoji jamstvo o suprotnom. Sve ostalo vrijeme se naziva *mir*.

Zato, što god da slijedi iz nekog ratnog doba, u kojemu je svaki čovjek neprijatelj svakom čovjeku, isto to slijedi iz vremena u kojem ljudi žive samo s onom sigurnošću koju im jamči njihova vlastita snaga i njihova vlastita dovjtljivost. U takvom stanju nema mjesta ljudskoj radinosti, jer njezini plodovi su nesigurni; dosljedno tome, nema ni obrade zemlje, ni plovidbe, niti korištenja prekomorske robe; nema ni udobne gradnje, oruđa za pokretanje ili premještanje onoga što zahtijeva puno udružene snage, ni znanja o površini zemlje, računanja vremena, vještina, slova, društva, a što je najgore od svega, vlada samo neprestani strah i pogibelj od nasilne smrti, ljudski je život usamljenički, siromašan, prljav, težak i kratak.

Nekome tko nije dobro odmjerio ove stvari možda će se činiti čudnim da priroda tako razjedinjuje ljude i osposobljava za međusobno napadanje i uništavanje. Zato bi netko takav, ne vjerujući ovome zaključku koji je izveden iz ljudskih strasti, mogao poželjeti da ga provjeri iskustvom. Ali, dovoljno je da u tu svrhu razmotri samoga sebe: kad kreće na putovanje, naoružava se i nastoji putovati s dobrom pratnjom; kad ide na spavanje, zaključava vrata; u svojoj vlastitoj kući zaključava čak i kovčeg; i to premda zna da postoje i zakoni i naoružani javni službenici, postavljeni da osvete sve nepravde koje mu budu učinjene. Dakle, kakvo to mišljenje o svojim su-podanicima ima takav čovjek kad jaši naoružan, o svojim su-građanima kad zaključava svoja vrata ili o svojoj vlastitoj djeci i slugama kad zaključava kovčeg? Zar on ne optužuje ljude svojim djelima isto onoliko koliko ih ja optužujem svojim riječima? Međutim, ni jedan od nas ne optužuje ljudsku narav po sebi. Želje i druge ljudske strasti nisu po sebi nikakav grijeh. Ništa više to nisu ni djela koja proistječu iz tih strasti, dok god ljudi poznaju zakon koji ih zabranjuje. Međutim, ne mogu ih poznavati dok god zakoni ne budu doneseni, a zakoni se ne mogu sročiti dok god se ljudi ne slože o osobi koja će ih donijeti.

Može se također pomisliti da nikad nije postojalo ni takvo doba ni stanje rata poput ovoga, ni ja sam ne vjerujem da je ikada to stanje bilo tako općenito i rašireno po cijelom svijetu, ali na mnogim mjestima svijeta ljudi žive sada u tom stanju. Naime, divlji narodi na mnogim mjestima u Americi nemaju uopće nikakvu vlast osim vlasti u malim obiteljima, čija sloga ovisi o prirodnoj požudi; oni i danas žive onako sirovo kako sam rekao maloprije. No, kako god bilo, koji oblik života bi vladao tamo gdje ne bi bilo zajedničke vlasti koje bi se ljudi bojali, to možemo uvidjeti na onom načinu

života na koji ljudi obično spadnu u građanskom ratu, nakon što su prethodno živjeli pod mirnodopskom vladavinom.

Dakle, premda pojedinačni ljudi možda ni u jedno doba nisu bili u ratu svakog protiv svakog drugog, za kraljeve i druge osobe s vrhovnom vlašću važi u svako vrijeme da se zbog svoje neovisnosti nalaze u stanju neprestane ljubomore i u položaju gladijatora, držeći oružje i oči uperene jedni na druge, to jest držeći utvrde, tabore i topove na granicama svojih kraljevstava, a uhode među svojim susjedima. To je položaj za rat. No, budući da oni time održavaju radinost svojih podanika, to nije ono iz čega slijedi bijeda koja prati slobodu pojedinaca.

Iz takvog stanja rata svakoga protiv svakoga slijedi i to da ništa ne može biti nepravedno. Za pojmove ispravnog i pogrešnog, pravde i nepravde tamo nema mjesta. Gdje ne postoji zajednička vlast, ne postoji zakon; gdje nema zakona, nema ni nepravde. Sila i prevara u ratu dvije su najglavnije vrline. Pravda i nepravda se ne ubrajaju u sposobnosti ni tijela ni uma. Kad bi to i bile, pripadale bi čovjeku koji je sam na svijetu, jednako kao osjeti i strasti. Međutim, one su svojstva koja pripadaju čovjeku u društvu, a ne pojedinačno. Iz istog stanja rata slijedi, nadalje, da nema nikakvog vlasništva, gospodstva, ničeg posebnog što bi bilo *moje* i *tvoje*, već samo ono što pripada svakome tko ga se može domoći i onoliko dugo koliko ga može zadržati. Toliko, dakle, o zlom stanju u kojemu se čovjek sada nalazi po svojoj pukoj prirodi, premda ima mogućnost da izađe odatle, a koju dijelom čine njegove strasti, dijelom njegov razum.

Strasti koje čovjeka čine sklonim miru su strah od smrti, želja za stvarima nužnim za udobno življenje i nada da ih može postići svojom radinošću. Razum je taj koji ukazuje na prihvatljive stavke mira, o kojima ljudi mogu biti natjerani da se slože. Ti stavci su oni koji se inače nazivaju prirodnim zakonima, o kojima ću govoriti detaljnije...

Tekst preuzet iz: Thomas Hobbes, *Levijatan*, prev. B. Mikulić (Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004), str. 90-93.

Od svakoga prema mogućnostima, svakome prema potrebama

KARL MARX (1818-1883)

1. "Rad je izvor sveg bogatstva i sve kulture, a kako je koristan rad moguć samo u društvu i putem društva, prinos rada pripada neokrnjen, po jednakom pravu, svim članovima društva."

3. "Oslobođenje rada traži uzdizanje sredstava za rad do zajedničkog dobra društva i kolektivno reguliranje cjelokupnog rada uz pravednu raspodjelu prinosa rada."

Da bismo znali što se u ovoj prilici podrazumijeva pod frazom "pravedna raspodjela", moramo prvi paragraf usporediti s ovim paragrafom. Ovaj drugi pretpostavlja društvo u kojem su "sredstva za rad zajedničko vlasništvo i u kojemu je cjelokupan rad kolektivno reguliran", a iz prvog paragrafa vidimo da "prinos rada neokrnjen, po jednakom pravu, pripada svim članovima društva".

"Svim članovima društva"? I onima koji ne rade? A što onda ostaje od "neokrnjenog prinosa rada"? Samo onim članovima društva koji rade? A što onda ostaje od "jednakog prava" svih članova društva? [...]

Ako izraz "prinos rada" uzmemo najprije u smislu proizvoda rada, onda je kolektivni prinos rada – cjelokupni društveni proizvod. No od njega treba odbiti: Prvo: ono što je potrebno da se nadoknade utrošena sredstva za proizvodnju. Drugo: dodatni dio za proširenje proizvodnje. Treće: pričuveni fond ili fond osiguranja od nesretnih slučajeva, smetnji zbog elementarnih nepogoda itd. Ovi odbici od "neokrnjenog prinosa rada" su ekonomske nužnosti, a njihova veličina određuje se prema postojećim sredstvima i snagama, donekle na osnovi računa vjerojatnosti, ali oni se nikako ne mogu izračunati iz pravedosti. [...]

Prije nego što dođe do individualne podjele, od njega se opet odbijaju: Prvo: opći troškovi oko upravljanja koji se ne odnose na proizvodnju. Taj dio će se odmah znatno smanjiti u usporedbi s onim koliki je on u sadašnjem društvu i smanjivat će se u onoj mjeri u kojoj se razvija novo društvo. Drugo: ono što je namijenjeno zajedničkom zadovoljavanju potreba – školama, zdravstvenim ustanovama itd. Taj dio odmah će znatno porasti u usporedbi s onim koliki je on u sadašnjem društvu i povećavat će se u onoj mjeri u kojoj se razvija novo društvo. Treće: fondovi za nesposobne za rad itd., ukratko, za ono što danas spada u takozvanu službenu skrb o sirotinji. [...]

"Neokrnjeni prinos rada" već se neprimjetno pretvorio u "okrnjeni", mada proizvođač ono što gubi kao privatni pojedinac dobiva izravno ili neizravno kao član društva. [...]

I unatoč ovom napretku, ovo jednako pravo ima još uvijek buržoaske granice. Pravo proizvođača proporcionalno je radu koji oni daju; jednakost se sastoji u tome što se mjerenje obavlja jednakim mjerilom – radom.

Ali jedan čovek je tjelesno ili intelektualno jači od drugog i daje, dakle, za isto vrijeme više rada i može raditi duže vremena; a rad, da bi mogao služiti kao mjera, mora biti određen svojim trajanjem ili snagom, inače on ne može biti mjerilo. Ovo jednako pravo je nejednako pravo za nejednaki rad. Ono ne priznaje nikakve klasne razlike, jer je svatko samo radnik poput drugih; ali ono prešutno priznaje nejednaku individualnu nadarenost i prema tome nejednaku radnu sposobnost kao prirodnu povlasticu. Zato je ono, po svom sadržaju, pravo nejednakosti, kao i svako pravo. Pravo može, po svojoj prirodi, postojati samo u primjeni jednakog mjerila; međutim nejednaki pojedinci (a oni ne bi bili različiti pojedinci kada ne bi bili nejednaki) mogu se mjeriti jednakim mjerilom samo ukoliko ih gledamo iz jednog kuta, uzimamo s jedne određene strane, u

danom slučaju, na primjer, promatramo samo kao radnike; i u njima ne gledamo ništa drugo, apstrahiramo sve ostalo. Dalje: jedan radnik je oženjen, drugi nije; jedan ima više djece od drugoga itd, itd. Pri jednakom radnom učinku i prema tome jednakom udjelu u društvenom fondu potrošnje jedan će zapravo dobiti više od drugog, jedan će biti bogatiji od drugog itd. Da bi se izbjegli svi ti nedostaci, pravo bi moralo, umjesto da bude jednako, biti nejednako.

Ali ti se nedostaci ne mogu izbjeći u prvoj fazi komunističkog društva, onakvog kakvo je ono kada je tek izišlo iz kapitalističkog društva poslije dugih porođajnih muka. Pravo ne može nikad biti iznad ekonomske strukture i njome uvjetovanog kulturnog razvitka društva.

U višoj fazi komunističkog društva, kad nestane ugnjetavajuće podređenosti pojedinca podjeli rada, a s njom i suprotnosti između intelektualnog i fizičkog rada; kad rad postane ne samo sredstvo za život nego čak prva životna potreba; kad sa svestranim razvitkom pojedinca porastu i produktivne snage i kad svi izvori kolektivnog bogatstva poteknu obilnije – tek će tada biti moguće sasvim prekoračiti uski horizont buržoaskog prava i društvo će moći na svoje zastave ispisati: Svako prema svojim sposobnostima, svakome prema njegovim potrebama!

Izvornik: Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms* (1875). Tekst je u izmijenjenom obliku preuzet s internetske stranice <http://www.marxists.org/srpshrva/archive/marks/1875/kritika-gotskog-programa/ch03.htm>

O prednostima monarhije

THOMAS HOBBS (1588-1679)

Razlika među državama sastoji se u razlici vrhovnog vladara ili osobe koja predstavlja sve i svakog člana mnoštva. Budući da je vrhovna vlast ili u jednom čovjeku ili u skupini sastavljenoj iz više od jednog, a u tu skupinu ima pravo ući ili svatko ili ne svatko već samo neki ljudi koji se razlikuju od ostalih, očigledno je da mogu postojati samo tri vrste država. Jer, predstavnik mora biti nužno jedan čovjek ili više ljudi; ako više, onda je to ili skupina sastavljena od svih ili samo od dijela. Ako je predstavnik samo jedan čovjek, onda je država *monarhija*; ako je to skupina svih zajedno, onda je to *demokracija* ili narodna država; ako je pak skupina samo jednog dijela mnoštva, onda se naziva *aristokracija*. Druge vrste države ne mogu postojati, jer bio to jedan čovjek, nekolicina ili svi, vrhovna vlast (za koju sam pokazao da je nedjeljiva) mora biti cijela. [...]

Razlika između te tri vrste države ne sastoji se u različitoj vlasti, već u razlici u prikladnosti ili sposobnosti da proizvedu mir i sigurnost ljudi, u čiju svrhu su i uspostavljene. Da bismo usporedili monarhiju s drugim dvjema, možemo zamijetiti, prvo, da tko god bio predstavnik naroda ili pripadao onoj skupini koja je zastupa, taj nosi također i svoju vlastitu prirodnu osobu. I premda se on u svojoj političkoj osobi brine za to da osigura zajednički interes, on se ipak više ili manje brine za to da osigura i svoje vlastito privatno dobro, svoje obitelji, svoje rodbine ili prijatelja. I najčešće, dogodi li se da se javni interes sudari s privatnim, on daje prednost privatnom, jer strasti ljudi su obično snažnije od razuma. Odatle slijedi da tamo gdje su javni i privatni interesi najtješnje povezani, tamo javni interes ima najveću prednost. U monarhiji je privatni interes istovjetan s javnim. Bogatstva, moć i čast nekog monarha nastaju samo iz bogatstva, snage i ugleda njegovih podanika. Jer, ni jedan kralj, čiji su podanici ili siromašni ili vrijedni prezira ili pak preslabi zbog oskudice ili nesloge da bi izdržali rat protiv neprijatelja, ne može biti bogat, slavan ili siguran; dočim u demokraciji ili aristokraciji javni napredak ne pridonosi toliko privatnom bogatstvu onoga tko je pokvaren ili častohlepan koliko podmukli savjet, izdajnički čin ili građanski rat.

Drugo, da monarh prima savjet od koga god, kad god i gdje god želi, i, dosljedno tome, da može saslušati mišljenje ljudi upućenih u stvari o kojoj odlučuje, na kojem god stupnju i vrsnosti oni bili, koliko god vremena prije djelovanja i s toliko tajnosti koliko hoće. Ali, kad skupina s vrhovnom vlašću treba savjet, tad imaju pristup samo oni koji imaju pravo na to od samog početka, a ti najvećim dijelom spadaju u one koji su više upućeni u stjecanje bogatstva nego znanja, i koji daju svoje savjete u dugim govorima koji mogu, i obično to doista postižu, pobuditi ljude na djelovanje, ali ne i vladati njima u tome. Jer, plamen strasti nikad ne rasvjetljava naše shvaćanje, već ga samo zasljepljuje. Niti pak postoji ikoje mjesto ili vrijeme gdje skupština može primiti savjet u tajnosti, i to zbog svoje vlastite brojnosti.

Treće, da odluke monarha ne podliježu nikakvoj drugoj nepostojanosti osim onoj ljudske naravi, dok kod skupštine pored prirodnih nepostojanosti nastaju i one uslijed brojnosti. Naime, odsustvo nekolicine koji bi htjeli da se jednom donesena odluka čvrsto nastavi (a to se može dogoditi iz sigurnosti, nemara ili osobne spriječenosti) ili pak ustrajno pojavljivanje nekolicine sa suprotnim uvjerenjem, poništava danas sve ono što je bilo zaključeno jučer.

Čvrto, da se monarh ne može sukobiti sa samim sobom iz zavisti ili nekog interesa, dok skupština može, i to dotle da dovede do građanskog rata.

Peto, da u monarhiji postoji ta nepogodnost da bilo koji podanik može biti lišen svega što posjeduje po moći jednog čovjeka, radi bogaćenja nekog miljenika ili laskavca, što priznajem da je velika i neizbježna nepogodnost. Ali to isto se može dogoditi i tamo gdje vrhovnu vlast drži skupina ljudi; jer njihova moć je ista i isto su tako podložni lošem savjetu i zavođenju od strane govornika kao monarh od laskavaca; laskajući jedni drugima, oni naizmjenično podržavaju pohlepu i častoljubivost onih drugih. No, dok su miljenici monarha malobrojni i nemaju nikoga drugog za davanje prednosti osim svoje vlastite rodbine, miljenici skupine na vlasti su mnogobrojni, a rodbina im je daleko mnogobrojnija nego bilo kojeg monarha. Nadalje, ne postoji ni jedan miljenik monarha koji ne može isto tako pomoći svojim prijateljima kao što može oštetiti svoje neprijatelje; međutim, govornici, to jest, miljenici skupine s vrhovnom vlasti, premda imaju veliku moć da naštete, imaju malu moć da je sačuvaju. Jer, optuživanje zahtijeva manje rječitosti (takva je ljudska narav) nego opravdanje, a osuda im je sličnija pravdi nego oslobađanje.

Tekst preuzet iz: Thomas Hobbes, *Levijatan*, prev. B. Mikulić (Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004), str. 130-133.

O slobodi

JOHN STUART MILL (1806-1873)

Predmet je ove rasprave, kao što je navedeno u naslovu, utvrditi jedno vrlo jednostavno načelo, koje bi moralo apsolutno vladati u postupcima društva prema pojedincu kada ga treba na što prinuditi ili nadzirati, bilo sredstvima fizičke prisile u obliku zakonskih kažnjavanja ili moralnom prinudom javnog mišljenja. Po tome je načelu samozaštita jedina svrha zbog koje se čovječanstvo, pojedinačno ili kolektivno, ima pravo miješati u slobodu djelovanja svakog od svojih članova. Jedini cilj, zbog kojeg se sila može pravedno primijeniti nad bilo kojim članom civilizirane zajednice protiv njegove volje, jest spriječiti ga da čini nepravdu drugima. Njegovo vlastito dobro, fizičko ili moralno, nije dovoljno opravdanje. On ne može biti pravedno prisiljen da što čini ili da se uzdrži, jer će za njega biti bolje da tako radi, jer će ga to učiniti sretnijim, jer bi, po mišljenju ostalih, činiti tako bilo mudro, ili čak pravilno. Ovo su dobri razlozi da mu se zamjeri, da ga se uvjeri, ili nagovori, ili da se pozabavi s njim, ali ne da ga se prisili ili da mu se nanese neko zlo u slučaju da on postupi drugačije. Da se to opravda, treba da njegovo vladanje, od kojega ga želimo odvratiti, bude usmjereno na to da nekom nanosi zlo. On je odgovoran društvu samo za ono svoje ponašanje koje se tiče ostalih. U dijelu koji se tiče isključivo njega, njegova je nezavisnost s pravom apsolutna. Pojedinaac je neograničeni gospodar nad samim sobom, nad svojim tijelom i dušom.

Možda je jedva potrebno kazati da ovaj nauk zahtijeva primjenu samo na punoljetna ljudska bića. Mi ne govorimo o djeci ili o mladim osobama ispod dobne granice što je zakon može odrediti kao granicu za punoljetstvo muškaraca i žena. One o kojima još i sada imaju brinuti drugi valja štiti jednako od vlastitih akcija kao i od vanjskih nepravdi. Zbog istoga razloga smijemo izostaviti iz razmatranja one zaostale društvene prilike u kojima se sâm ljudski rod može smatrati nedozrelim. Rane su teškoće na putu spontana napretka tako velike da rijetko ima nekog izbora sredstava da ih nadvlada; a vladar pun naprednog duha može se opravdati kad upotrebljava bilo kakve lukavštine kako bi se dosegao cilj, možda inače nedokučiv. Despotizam je legitimni način vladavine u postupanju prema barbarima, ako je cilj njihovo prosvjećivanje i sredstva su opravdana stvarnim provođenjem toga cilja. Sloboda kao načelo ne primjenjuje se u prilikama što su prethodile vremenu kad je čovječanstvo postalo sposobno da se poboljšava slobodnim i ravnopravnim raspravljanjem. Za ljude tada nema izbora, osim prešutne poslušnosti jednom Akbaru [indijski veliki mogul iz 16. st.] ili jednom Karlu Velikom, ako su tako sretni da ga nađu. Ali čim je čovječanstvo postiglo sposobnost da bude vođeno prema vlastitome poboljšanju uvjeravanjem ili nagovaranjem (prošlo je mnogo vremena, dok je to postignuto u svih nacija o kojima ovdje trebamo raspravljati), prinuda nije više dopustiva u izravnom obliku, a ni tako da neposlušni trpe ili bivaju kažnjeni, pa makar ta sila bila primijenjena za njihovo vlastito dobro. Ona je opravdana samo za to da drugi mogu u miru živjeti. [...]

Ali za jednu oblast djelovanja društvo je, ako jest, nasuprot pojedincu, samo posredno zainteresirano. Ta oblast obuhvaća cijeli onaj dio života ličnosti i ponašanja što pripada samo njemu, ili, ako je u vezi s ostalima, onda jedino njezinim slobodnim, dobrovoljnim i otvorenim pristankom i sudjelovanjem. Kad kažem jedino mislim neposredno i u prvome redu da se ono što se tiče samo njega može ticati ostalih putem njega, a prigovor, koji se može temeljiti na toj slučajnosti, razmotrit ćemo u nastavku. Riječ je, dakle, o navlastitoj oblasti ljudske slobode. Ona obuhvaća, *prvo*, unutarnju oblast svjesnosti, zahtijevajući slobodu savjesti u najširem smislu riječi, slobodu misli i

osjećanja, apsolutnu slobodu mišljenja i osjećaja o svim stvarima, praktičnim ili teoretskim, znanstvenima, moralnim ili teološkim. Moglo bi se činiti da sloboda izražavanja i objavljivanja mišljenja potpada pod neko drukčije načelo, jer pripada onom dijelu ponašanja pojedinca koji se tiče ostalih ljudi; ali budući da je gotovo jednake važnosti kao i sama sloboda misli, budući da se velikim dijelom oslanja na iste razloge, zapravo je nedjeljiva od nje. *Drugo*, to načelo zahtijeva slobodu ukusa i težnji, izgrađivanje plana našeg života, tako da odgovara našem vlastitom karakteru, zahtijeva da radimo što volimo, ma kakve bile posljedice, da nas bližnji ne sprečavaju tako dugo dok im ne šteti ono što činimo, čak i kada bi pomislili da je naše ponašanje luckasto, izopačeno ili krivo. *Treće*, iz te slobode svakog pojedinca slijedi sloboda udruživanja pojedinaca unutar tih granica, što nikome ne šteti ako su osobe koje se udružuju punoljetne, ako nisu primorane ili prevarene.

Nijedno društvo u kojemu te slobode nisu poštovane nije slobodno, neovisno o obliku vladavine, a nijedno nije posve slobodno u kojemu one nisu apsolutne i neograničene. Jedina sloboda koja zaslužuje to ime jest ona putem koje ostvarujemo svoje dobro na svoj vlastiti način, dokle god ne lišavamo druge njihovih sloboda, ili ih ne sprečavamo u naporima da je zadobiju. Svatko je vlastiti čuvar svojeg zdravlja tjelesnog, umnog ili duševnog. Čovječanstvo više dobiva ako jedni dopuštaju drugima da žive onako kako se njima čini da je dobro, nego kad primorava svakog pojedinca živjeti onako kako se drugima čini da je dobro.

Tekst preuzet iz: John Stuart Mill, *O slobodi*, prev. A. Krlić, u: J.S. Mill, *Izabrani politički spisi*, prvi svezak (Informator / Fakultet političkih nauka, Zagreb 1988), str. 118-120.

Pojam pozitivne slobode

ISAIAH BERLIN (1909-1997)

Pozitivno značenje riječi “sloboda” proizlazi iz želje pojedinca da bude svoj vlastiti gospodar. Želim da moj život i moje odluke ovise o meni, a ne o ovim ili onim vanjskim silama. Želim biti oruđem svoje, a ne tuđe volje. Želim biti subjekt; da me pokreću moji razlozi i svjesni ciljevi, a ne vanjski uzroci. Želim biti netko, a ne nitko; djelatno biće koje odlučuje, a ne izvršava tuđe odluke; želim usmjeravati samoga sebe, a ne da na mene djeluju vanjska priroda ili drugi ljudi kao da sam stvar, životinja ili rob, kao da sam nesposoban igrati ulogu ljudskoga bića, to jest da smišljam vlastite ciljeve i planove i da ih ostvarujem. Na to, između ostaloga, mislim kada kažem da sam razumno biće i da se time razlikujem od drugih živih bića i stvari. Iznad svega želim biti svjestan sebe kao bića koje misli, želi, djeluje, koje je odgovorno za svoje odabire i u stanju ih je objasniti pomoću svojih ideja i težnji. Osjećam se slobodnim u onoj mjeri u kojoj vjerujem da je zaista tako, a porobljenim u onoj mjeri u kojoj moram priznati da nije.

Sloboda koja se sastoji u tome da je čovjek sam sebi gospodar, i sloboda koja se sastoji u tome da drugi ljudi ne ometaju njegove odabire, mogu površnom oku izgledati kao dva logički bliska pojma, kao negativan i pozitivan način da se kaže ista stvar. Ipak, “pozitivni” i “negativni” pojam slobode povijesno su se razvijali u različitim smjerovima, i to ne uvijek logički ispravnim koracima, sve dok se, na kraju, nisu izravno sukobili.

To možemo pokušati razjasniti i u svjetlu posebnoga zamaha koji je dobila (u početku vjerojatno posve bezazlena) metafora “sam svoj gospodar”. “Svoj sam gospodar”, “Nisam ničiji rob”; ali zar nisam ipak rob prirode, kao što kažu platoničari i hegelovci? Ili rob “neobuzdanih” strasti? Zar ne postoje mnoge vrste jednog istog roda “rob” – neke političke ili pravne, druge pak moralne i duhovne? Zar ljudi nisu iskusili oslobađanje od duhovnog ropstva, ili robovanja prirodi, i zar u tom procesu nisu postali svjesni jastva koje vlada, s jedne strane, i nečeg potčinjenog u sebi, s druge? To jastvo koje vlada zatim se poistovjećuje s razumom, s “višom prirodom”, s osobnošću koja proračunava i koja teži dugoročnim ciljevima, s “pravim” ili “idealnim” ili “samosvojnim” jastvom, ili s njegovim “najboljim vidom”; a onda se njemu suprotstavljaju iracionalni nagoni neobuzdane želje, “niža” priroda, traženje trenutnih zadovoljstava, “empirijsko” ili “zavisno” jastvo koje se povija pod svakim naletom želja i strasti i koje čovjek mora strogo obuzdavati ako se želi uzdići do pune visine svoje “prave” prirode. Može se pokazati jedan još širi jaz između ta dva jastva: pravo jastvo možemo zamisliti kao nešto što je šire od pojedinca (u uobičajenom značenju te riječi), kao društvenu “cjelinu” sastavljenu od pojedinaca: kao pleme, rasu, crkvu, državu, veliku zajednicu živih, mrtvih i još nerođenih. Taj entitet se zatim shvaća kao “istinsko” jastvo koje, namećući svoju jedinstvenu kolektivnu, ili “organsku” volju svojim neposlušnim “članovima”, zadobija svoju, a time i njihovu, “višu slobodu”. Mnogi su ukazivali na opasnosti od korištenja organskih metafora za opravdavanje prisile koju neki ljudi provode nad drugima da bi ih uzdignu na “višu” razinu slobode. Međutim, takvom jeziku uvjerljivost daje činjenica da je moguće, a ponekad i opravdano, prisiliti ljude u ime nekog cilja (recimo, pravde ili općeg zdravlja), kojem bi oni i sami težili da su prosvjećeniji, ali to ne čine zato jer su zaslijepljeni, neuki ili iskvareni. Zbog toga mi je lako zamisliti kako i sam vršim pritisak na druge imajući na umu njihovu, a ne svoju dobrobit. U tom slučaju, polazim od pretpostavke da ja bolje od njih znam što im je potrebno. To znači da mi se oni ne bi opirali kad bi bili jednako racionalni i mudri kao ja i kada bi jednako dobro razumjeli svoje interese. Međutim, ja mogu pretpostavljati daleko više. Mogu tvrditi da oni teže upravo onome čemu se u svome pomračenom

stanju upravo opiru, zato što u njima postoji neki skriveni entitet – latentna racionalna volja ili “istinski” cilj; da taj entitet, iako ga njihovi osjećaji, postupci i izjave otvoreno poriču, zapravo jest njihovo “pravo” jastvo, o kojem bijedno empirijsko jastvo u prostoru i vremenu zna tek nešto malo ili čak ne zna ništa, te da je taj unutrašnji duh jedino jastvo koje zaslužuje da se njegove želje uvažavaju.¹ Ako prihvatim to gledište, mogu zanemariti stvarne želje ljudi ili društava, mogu ih kinjiti, tlačiti i mučiti u ime i za račun njihovih “pravih” jastava, s izvjesnošću da se svaki čovjekov istinski cilj (sreća, obavljanje dužnosti, mudrost, pravedno društvo, samoostvarenje) mora podudarati s njegovom slobodom: slobodnim izborom njegovog “pravog” – mada često skrivenog i neizraženog – jastva.

Mnogi su ukazivali na ovaj paradoks. Jedno je reći da znam što je dobro za X, dok on to ne zna, te da mi to daje pravo da, za njegovo dobro, ignoriram njegove želje; a sasvim drugo je reći da je to on *eo ipso* izabrao, doduše ne svjesno, ne u svom svakodnevnom obliku, već kao racionalno jastvo koje je možda nepoznato njegovom jastvu – kao “pravo” jastvo koje prepoznaje dobro i nužno se za njega opredjeljuje. Ta čudovišna predodžba – izjednačavanje onoga što bi X birao kada bi bio nešto što nije, ili barem još nije, sa onim što X zaista želi i bira – nalazi se u središtu svih političkih teorija o samoostvarenju. Jedno je reći da je opravdano prisiliti čovjeka na nešto radi njegova vlastitog dobra koje on nije u stanju sagledati: u nekim se situacijama zaista radi o njegovoj dobrobiti; to onda zaista može proširiti područje njegove slobode. Sasvim je druga stvar reći da tu nema nikakve prinude zato što je u pitanju njegovo dobro, jer je on sam upravo to htio, svjesno ili nesvjesno, i da je on slobodan (ili “istinski” slobodan), iako se svojim bijednim zemaljskim tijelom i budalastom sviješću tome gorko opire i očajnički se bori protiv onih mu to dobronamjerno nameću.

Taj čudesni preobražaj, ili opsjenarski trik (zbog kojeg se William James opravdano rugao hegelovcima), može se podjednako lako izvesti i s “negativnim” shvaćanjem slobode: jastvo koje ne treba ometati nije više pojedinac sa svojim stvarnim željama i potrebama, već “pravi” čovjek u njemu, poistovjećen s težnjom prema nekom idealnom cilju o kojem njegovo empirijsko jastvo i ne sanja. Baš kao i kada se radi o “pozitivno” slobodnom jastvu, taj unutarjni čovjek može biti napuhan u neki nadosobni entitet – državu, klasu, naciju ili tijek povijesti – koji se zatim proglašava “istinskim” subjektom, nasuprot empirijskom jastvu. Ali “pozitivno” shvaćanje slobode kao gospodarenja samim sobom, u kojemu se podrazumijeva da je čovjek podijeljen na subjekt i objekt gospodarenja, pogodovalo je – to pokazuju i povijest i teorija i praksa – cijepanju ličnosti: na jednoj strani transcendentni, dominantni kontrolor, na drugoj, empirijsko klupko želja i strasti koje treba obuzdati i potčiniti. Ta je povijesna činjenica izvršila znatan utjecaj. To dokazuje (ako uopće treba dokazivati toliko očiglednu istinu) da shvaćanje slobode neposredno slijedi iz shvaćanja o ustroju jastva, čovjekove ličnosti. Oni koji dovoljno manipuliraju definicijom čovjeka mogu postići to da sloboda znači sve što njima odgovara. Novija povijest jasno pokazuje da nije riječ o čisto akademskom pitanju.

Bilješka

¹ “Ideal istinske slobode je da svi članovi ljudskog društva raspolažu najvećom mogućom moći za najpotpunije ostvarenje društvene ličnosti”, rekao je T.H. Green 1881. Ne samo da je tu sloboda pobrkana s jednakošću, već se podrazumijeva i sljedeće: ako čovjek odabere neko neposredno zadovoljstvo koje mu (po čijim mjerilima?) neće omogućiti najpotpunije ostvarenje njegove ličnosti (koje ličnosti?), on se tada ne ponaša kao “istinski” slobodno biće, te ako ga netko liši takve mogućnosti odabira to neće biti nikakva šteta. Green je bio uvjereni liberal; a opet, mnogi bi tiranin mogao upotrijebiti tu formulu da opravda najcrnje ugnjetavanje.

O vrlinama vladara

NICCOLÒ MACHIAVELLI (1469-1527)

Ostaje nam da vidimo na koji način mora vladar postupati s podanicima i s prijateljima. [...] Od toga kako se živi do toga kako bi valjalo živjeti toliko je daleko da onaj, koji zanemaruje ono što se radi zbog onoga što bi se imalo raditi, prije nastoji oko svoje propasti negoli oko održanja; među tolikima koji nisu dobri mora propasti čovjek koji hoće da u svemu postupi kako je dobro. Stoga vladar koji želi opstati mora nužno naučiti da ne bude dobar, pa se toga držati, ili od toga odstupati, već prema potrebi. [...]

Ja dobro znam da će svatko priznati kako bi bilo najbolje da se od navedenih svojstava u vladaru steknu ona za koja se smatra da su dobra; ali, kad je tako da ih jedan čovjek ne može sva imati niti ih se u cijelosti držati (jer to slaba ljudska narav ne dopušta), mora biti toliko razborit i vješt da se ne ozloglasi svojstvima koja bi mu otela državu, a onih svojstava koja mu je ne bi otela, da se čuva, ako je moguće; nije li moguće, može se to bez mnogo brige zanemariti. Osim toga, ne mora se brinuti što će izaći na zao glas zbog osobina bez kojih teško da bi spasio državu; jer razmotrimo li dobro, naći ćemo osobina koje će nam se učiniti kao vrline: povedemo li se za njima, eto gotove propasti; neke druge će nam se opet pričiniti kao poroci, a povedemo li se za njima, bit će nam na sigurnost i dobrobit.

Počinjući, dakle, redom od navedenih svojstava, velim da bi bilo dobro da čovjeka drže za darežljiva; ipak, ako si darežljiv do te mjere da se narod o tome uvjeri, to ti škodi; ako si darežljiv smišljeno i koliko treba, neće ti ljudi priznati i nećeš opet zbaciti sa sebe loš glas da si škrt. Zato, ako netko želi steći među ljudima glas darežljiva čovjeka, ne smije zanemariti nijednu vrstu sjaja. Takav će vladar potrošiti sav svoj imutak na raskoš; a bude li htio zadržati ime darežljiva vladara, bit će na koncu prisiljen da na podanike svali izvanredne namete, da otima i čini sve najgore, samo da izvuče novac. To će ga omraziti kod podanika; kad je već osiromašio, neće ga nitko cijeniti, pa će zbog rastrošnosti kojom je ozlojedio mnoge a malo koga pomogao, iskusiti na svojoj koži već prvu nedaću i upasti u pogibao, čim se ona pojavi; spozna li to i htjedne li izbjeći toj sudbini, pronijet će se odmah za njega glas da je škrtac. [...]

Više se od svega vladar mora čuvati toga da ne doživi prezir i omraženost; a upravo će te troškovi dovesti i do jednoga i do drugoga. Stoga je razumnije zadovoljiti se imenom škrcu koje će ti pribaviti zao glas, ali bez mržnje; negoli iz želje da stekneš ime darežljiva čovjeka nužno dopasti imena grabežljivca koje će te ozloglasiti i omraziti. [...]

Što se pak tiče ostalih svojstava koja sam prije naveo, napominjem kako svaki vladar mora željeti da ga smatraju kao blaga a ne kao okrutna čovjeka, no ipak mora pripaziti da se tom svojom blagošću služi kako valja... Ne smije se vladar osvrtni na to što je ozloglašen s okrutnosti, ako hoće da uzdrži podanike u jedinstvu i odanosti; jer će s malo okrutnosti biti milosrdniji od onih koji zbog velikih milosrđa dopuštaju stvaranje nereda, a neredi onda rađaju umorstvima i otimačinama; ta zlodjela obično pogađaju čitave skupine ljudi, dok osude koje dolaze od vladara pojedince. Novome je vladaru najteže izbjeći imenu okrutnika, jer nove su države nesigurne...

Tu sad nastaje pitanje: je li bolje da te ljudi ljube ili da te se boje? Odgovor je da bi najbolje bilo i jedno i drugo; no kako je to dvoje teško sastaviti, mnogo je sigurnije da te se ljudi boje negoli da te ljube, ako već oboje ne možeš postići. Jer o ljudima se općenito može reći ovo: nezahvalni su, nepouzđani, prijetvorni i himbeni, klone se opasnosti i pohlepni su za dobitkom; ako im dobro činiš, uz tebe su, nude ti krv svoju i imutak, život i djecu, kako sam to već kazao, kad je potreba daleko; no kad se nevolja

primakne, oni izmiču. Propada vladar koji se posve oslonio na njihove riječi a nije se ni na što pripradio; jer se prijateljstva, dobivena za plaću, a ne veličinom i plemenitošću duha, kupuju a ne posjeduju, te se u prvo vrijeme ne mogu upotrijebiti. Osim toga, ljudi se manje ustručavaju da uvrijede nekoga koji želi da ga ljube, negoli nekoga koji im je ulijevao strah; jer ljubav se podržava vezom zahvalnosti, samo što ljudi, opaki kao što jesu, tu vezu raskidaju kad god im je to od koristi; strah se pak podržava neprestanom prijetnjom kazne. [...]

Koliko je pohvalno da vladar ne krši zadata vjeru i da se u životu drži čestitosti a ne lukavosti, svatko će razumjeti; ipak, u naše doba iskustvo pokazuje da su velika djela izveli samo oni vladari koji su slabo marili za datu vjeru i koji su umjeli lukavošću zavrtjeti ljudskim mozgovima; tako su na kraju nadmašili one koji su se oslanjali na zakonitost. [...]

Ne može se, dakle, i ne smije razborit gospodar držati zadate vjere, ako je to na njegovu štetu i ako je nestalo razloga koji su ga naveli da učini obećanje. Kad bi svi ljudi bili dobri, ovaj savjet ne bi bio dobar; no jer su opaki i ne bi ni oni držali vjeru što je tebi zadadoše, ne moraš je ni ti držati prema njima; osim toga, nikad vladarima nije ponestalo valjanih razloga da opravdaju svoju nevjeru. O tome bi se moglo dati bezbroj skorijih primjera i pokazati koliko je ugovora o miru, koliko obećanja ostalo nepotvrđeno i isprazno upravo zbog nevjere vladara. Tko se bolje znao služiti lisičjim svojstvima, bolje je prošao; samo je nužno da znaš dobro prikriti to svojstvo i da budeš velik hinac i licemjerac; a ljudi su toliko tupi i toliko se pokoravaju nuždi, kad nadode, da će onaj koji vara uvijek naći nekoga tko će se dati prevariti. [...]

Prema tome, vladar se mora dobro paziti da nikad ne izusti ništa što nije puno navedenih pet osobina; kad ga gledaš i slušaš, mora ti se učiniti kao utjelovljeno milosrđe, vjernost, iskrenost, čovječnost i pobožnost. I nema ničega što bi vladaru bilo potrebnije nego da se čini da ima navedene osobine. Jer ljudi, općenito, više vjeruju očima negoli rukama, jer svima je dano da vide, rijetkima da čuju. Svatko vidi ono što hiniš, rijetki znaju ocijeniti što jesi; a i ti malobrojni ne usuđuju se suprotstavljati mišljenju mnogih kad ih brani veličanstvo države; i napokon, u djelima svih ljudi, a navlastito vladara, kod kojih nema priziva i suda, gleda se na svrhu. Neka, dakle, vladar pazi na to da pobjeđuje i da održi državu; sredstva će se uvijek smatrati kao časna i svatko će ih hvaliti; jer svjetina se zanosi prividom i uspjehom same stvari; a na svijetu i nema doli svjetine; osim toga, oni malobrojni nemaju važnosti, ako se većina oslanja na vlast. Jedan vladar našeg vremena (nije dobro spominjati mu imena) propovijeda samo mir i vjernost, a najveći im je neprijatelj; a i jedno i drugo, da ga se držao, više bi mu puta upropastilo i ugled i državu.

Tekst preuzet iz: Niccolò Machiavelli, *Vladar*, prev. I. Frangeš (Nakladni zavod Globus, Zagreb 1998), str. 135-144.

VANJSKI SVIJET

Pojava i stvarnost

BERTRAND RUSSELL (1872-1970)

Postoji li neko znanje na svijetu koje je toliko izvjesno da niti jedan razuman čovjek u njega ne bi mogao posumnjati? To pitanje, koje možda na prvi pogled ne izgleda teško, ustvari je jedno od najtežih pitanja koja se može postaviti. Kada jednom uočimo prepreke na koje nailazimo pri pokušaju pružanja nedvosmislenog i uvjerljivog odgovora, onda smo već duboko ušli u izučavanje filozofije. Filozofija je, naime, samo pokušaj da se na takva krajnja pitanja kritički odgovori nakon što smo prethodno istražili sve što takva pitanja čini zagonetnim i nakon što smo shvatili svu neodređenost i pomutnju na kojima počivaju naša uobičajena shvaćanja, a ne nepažljivo i dogmatski kao što to činimo u običnom životu, pa čak i u znanosti.

Mnoge stvari u svakodnevnom životu smatramo izvjesnim, a kasnije pri pomnom ispitivanju otkrivamo da su toliko pune očiglednih proturječnosti da samo uz mnogo razmišljanja možemo doznati što je to u što stvarno možemo vjerovati. Potpuno je prirodno da u potrazi za izvjesnošću krenemo od naših trenutnih iskustava iz kojih, nema sumnje, treba proizaći neko znanje. Ali svaka tvrdnja o tome što je to što znamo putem neposrednog iskustva najvjerojatnije će biti pogrešna. Čini mi se da sada sjedim na stolici za stolom određenog oblika na kojem vidim listove papira ispisane rukom ili otisnute. Ako okrenem glavu, vidim zgradu, oblake i sunce. Vjerujem da je sunce oko devedeset i tri milijuna milja udaljeno od Zemlje, da je ta vruća kugla mnogo veća od Zemlje, a koje se uslijed Zemljina okretanja svakog jutra diže i da će to nastaviti raditi jedno određeno vrijeme u budućnosti. Vjerujem da bi bilo koja druga normalna osoba, kada bi ušla u moju sobu, vidjela iste stolice i stolove, kao i knjige i papire koje i ja vidim te da je stol koji vidim isti onaj za koji osjećam da mi pritišće ruku. Sve to izgleda toliko očigledno da i nije vrijedno spomena osim kao odgovor nekome tko sumnja da ja uopće nešto znam. Ipak, u sve se ovo može s razlogom sumnjati i potrebno je dosta brižljivog razmatranja prije nego što budemo sigurni da smo to izložili u obliku koji je u potpunosti istinit.

Da bismo razjasnili naše poteškoće, usmjerimo pozornost na spomenuti stol. Za naše oko on je pravokutnog oblika, taman i sjajan, pri dodiru je gladak, hladan i tvrd, a kada ga kucnem on daje drvenast zvuk. Svatko tko vidi, osjeća i čuje taj stol složit će se s ovim opisom i reklo bi se da tu nema nikakvih poteškoća. Međutim, čim pokušamo biti precizniji, javljaju se teškoće. Bez obzira što vjerujem da je stol "stvarno" svugdje iste boje, dijelovi koji odbijaju svjetlost izgledaju mnogo svjetliji od ostalih dijelova stola, a neki dijelovi uslijed odbijene svjetlosti izgledaju bijeli. Znam da će dijelovi koji odbijaju svjetlost biti drugačiji ako se pomaknem jer će se promijeniti i raspored boja na stolu. Iz toga slijedi da ako više ljudi promatra taj stol u istom trenutku niti jedan od njih neće vidjeti potpuno isti raspored boja jer nema dva čovjeka koji ga mogu vidjeti s potpuno iste točke promatranja, a svaka promjena točke promatranja dovodi do određene promjene načina na koji se odbija svjetlost.

Te razlike nemaju važnosti za praktične svrhe, ali su za slikara gotovo od isključiva značaja jer se slikar mora osloboditi navike da misli kako stvari imaju onu boju za koju zdrav razum kaže da je "stvarno imaju" te da se navikne stvari vidjeti onako kako se one pojavljuju. Ovdje je već naznačeno jedno od razlikovanja koje stvara najviše nevolja u filozofiji – razlikovanje između "pojave" [*appearance*] i "stvarnosti" [*reality*], između onoga kako stvari izgledaju i onoga što one jesu. Slikar želi znati kako stvari izgledaju, a praktični čovjek i filozof želi znati što one jesu. Filozofova želja da to

zna, međutim, jača je od želje praktičnog čovjeka, kao što ga i znanje o poteškoćama koje se javljaju pri odgovoru na to pitanje više muči nego ovog potonjeg.

Vratimo se primjeru sa stolom. Na temelju onoga što smo utvrdili očito je da ne postoji jedna jedina boja koja nam posebno izgleda kao *jedina* boja stola ili čak bilo kojeg njegova dijela, već se čini da stol ima različite boje ovisno o točki promatranja te nema razloga da neku od njih smatramo više stvarnom bojom stola od drugih. Isto tako znamo da će boja čak i iz iste točke promatranja izgledati drugačije pod umjetnom svjetlošću ili nekome tko je slijep na boje ili pak onome koji nosi plave naočale, a da u mraku uopće neće biti nikakve boje, premda će za dodir i sluh stol ostati nepromijenjen. Ta boja nije nešto što je svojstveno stolu, već nešto što ovisi o stolu i promatraču, kao i o načinu na koji svjetlost pada na stol. Kada u običnom životu govorimo o jednoj običnoj boji stola, pritom mislimo na onu vrstu boje koju će tada stol imati za normalnog promatrača koji ga gleda iz neke obične točke promatranja, pri uobičajenim svjetlosnim uvjetima. Ali i druge boje koje se javljaju pod drugim uvjetima možemo isto tako smatrati stvarnima. Prema tome, da bismo izbjegli pristranost, prisiljeni smo poricati da stol po sebi ima bilo kakvu posebnu boju.

To isto vrijedi i za teksturu stola. Golim okom može se vidjeti da ima mrvica, ali inače stol izgleda ravan i gladak. Kada bismo ga gledali kroz mikroskop vidjeli bismo hrapavost te ispupčenja i udubljenja, kao i neujednačenosti koje golim okom ne možemo opaziti. Koji je od tih “stvarni” stol? Naravno, dolazimo u iskušenje tvrditi da je stvarni stol onaj koji vidimo kroz mikroskop, ali i on bi se promijenio kad bismo ga promatrali pod još jačim mikroskopom. Ako ne možemo imati povjerenja u ono što vidimo golim okom, zašto bismo imali povjerenja u ono što vidimo kroz mikroskop? Tako nas opet napušta povjerenje u naša osjetila od kojeg smo pošli.

S *oblikom* stola nije ništa bolje. Svi smo mi navikli davati sudove o “stvarnim” oblicima stvari i to činimo do te mjere bez razmišljanja da počinjemo misliti da uistinu vidimo stvarne oblike. Ali, kao što to sami moramo naučiti pokušamo li crtati, dana stvar izgleda oblikom drugačije s različitih mjesta promatranja. Ako je naš stol “stvarno” četverokutna oblika iz gotovo svih točki promatranja, izgledat će kao da ima dva oštra i dva tupa kuta. Ako su suprotne strane paralelne, izgledat će kao da se približavaju i sastaju u nekoj točki udaljenoj od promatrača, a ako su jednake dužine, izgledat će kao da je bliža strana duža. Sve to obično ne primjećujemo kada promatramo stol jer nas je iskustvo naučilo da “stvarni” oblik konstruiramo iz prividnog oblika, a “stvarni” je oblik ono što nas kao praktične ljude zanima. “Stvaran” oblik međutim nije ono što vidimo; to je nešto što izvodimo iz onoga što vidimo. To što vidimo stalno se oblikom mijenja ovisno o našem kretanju po sobi, tako da nam izgleda osjetila ni u ovom slučaju ne daju neku istinu o stolu kao takvom, već samo o pojavi stola.

Slične poteškoće javljaju se i pri razmatranju osjetila dodira. Točno je da dodirujući stol uvijek imamo osjećaj tvrdoće te osjećamo da se on odupire pritisku. Ali osjećaj koji tada imamo ovisi o tome koliko ga jako pritišćemo, tako da se ne bi moglo reći da nam razni osjećaji koji nastaju uslijed različitog pritiskanja stola ili raznih dijelova tijela kojima to činimo, *izravno* otkrivaju neko određeno svojstvo stola, već da su u najboljem slučaju to samo *znaci* nekog svojstva koje možda *uzrokuje* sve te osjećaje, ali se niti u jednom od njih zapravo ne uočava. To je još očitije kod zvukova koje možemo izazvati udarajući po stolu.

Tako nam postaje jasno da stvaran stol, ako uopće postoji, nije onaj isti koji neposredno doživljavamo pomoću osjetila vida, dodira ili sluha. Stvaran stol, ako uopće postoji, ne znamo *neposredno*, već on mora biti izveden iz onoga što neposredno znamo. To odmah nameće dva vrlo teška pitanja: (1) Postoji li uopće stvaran stol? (2) Ako postoji, koja vrsta predmeta on može biti?

Pri razmatranju ovih pitanja bit će nam od pomoći nekoliko jednostavnih izraza koji imaju jasno i određeno značenje. Nazovimo “osjetilnim podacima” [*sense-data*] stvari koje neposredno spoznajemo pri osjećanju – stvari kao što su boje, zvukovi, mirisi, tvrdoća, hrapavost itd. Naziv “osjet” dat ćemo iskustvu neposredne svjesnosti tih stvari. Prema tome, kada god vidim neku boju, ja imam osjet te boje, ali sama boja je osjetilni podatak, a ne osjet. Boja je ono čega smo neposredno svjesni, a sama ova svjesnost je osjet. Potpuno je jasno da bilo kakvo znanje o stolu postizemo putem osjetilnih podataka – tamne boje, duguljasta oblika, glatke površine, itd. – koje povezujemo sa stolom. Međutim, iz razloga koje smo već naveli, ne možemo reći da stol *jest* osjetilni podatak niti da su osjetilni podatci izravna svojstva stola. Tako se javlja problem u odnosu osjetilnih podataka prema stvarnom stolu, pod pretpostavkom da takva stvar uopće postoji.

Stvaran stol, ako postoji, nazvat ćemo “fizički predmet”. Razmotrit ćemo, dakle, odnos osjetilnih podataka i fizičkih predmeta. Skup svih fizičkih predmeta naziva se “materija”. Naša dva pitanja mogu se ponovno izložiti na sljedeći način: (1) Postoji li neka stvar kao što je materija? (2) Ako postoji, kakva je njezina priroda?

Tekst u izmijenjenom obliku preuzet iz: Bertrand Russell, *Problemi filozofije*, prev. A. Pavković i M. Joanović (Nolit, Beograd 1980), str. 45-49.

O sumnji

RENÉ DESCARTES (1596-1650)

[*Descartesov plan*]

1.1. [VII 17] Primijetio sam već prije nekoliko godina kako sam u svojoj mladosti mnoge neistine prihvatio kao istine i kako je dvojbeno ono što sam na to nadogradio. Zato treba jednom u životu sve to iz temelja preokrenuti te početi iznova od prvih temelja, želim li u znanostima utemeljiti jednom nešto čvrsto i postojano. Ali to se činilo veoma velikim poslom, pa sam odlučio pričekati ono doba koje bi bilo toliko zrelo da poslije njega ne može slijediti neko drugo u kojem bih bio pripravniji za namjeravani pothvat. Stoga sam tako dugo oklijevao te sam počeo sam sebe okrivljivati što na razmišljanje tratim ono vrijeme koje mi je još preostalo za djelovanje. Stoga kada sam sada svoj razum lišio [VII 18] svih briga, pribavio sebi sigurnu dokolicu, izdvojen u osami imat ću vremena da se ozbiljno i slobodno posvetim potpunom obaranju svojih ranijih mišljenja.

[*Razlog za sumnju u temelje znanja*]

1.2. Za to neće biti potrebno dokazati da su sve to neistine, jer to možda ne bih nikad ni mogao postići. Budući da već sama racionalnost nalaže da pristanak treba oprezno uskratiti ne samo onomu što očito nije pouzdano i nesumnjivo nego i onomu što je očito neistinito, za odbacivanje će biti dovoljno ako nađem neki razlog za sumnju u bilo čemu. Stoga neću ni obrađivati sve pojedinačno od toga jer bi to bio posao bez kraja. Kada se potkopaju temelji, što god je nad njima nadograđeno, samo se od sebe urušava, pa ću zato najprije uzeti same principe na kojima su nekada počivala sva moja vjerovanja.

[*Varljivost osjetilne zamjedbe*]

1.3. Sve što sam dosad prihvatio kao krajnje istinito, primio sam od osjetila ili pomoću osjetila. Međutim otkrio sam da nas ona ipak ponekada varaju, a razboritost nalaže da se nikada potpuno ne pouzdajemo u one koji su nas makar i samo jednom prevarili.

[*U neke osjetilne zamjedbe ne sumnjamo*]

1.4. No iako se možda događa da nas osjetila ponekada varaju o stvarima što su veoma sićušne ili daleke, postoje mnoge druge stvari u koje se ne može potpuno sumnjati iako potječu iz osjetila, primjerice da ja sada ovdje sjedim uz ognjište, ogrnut toplim ogrtačem, s papirom pod rukama i slično. Da su ove iste ruke moje, a i cijelo ovo tijelo, kojim bi se razlogom moglo nijekati? Ukoliko se možda ne usporedim s ne znam kojim luđacima, [VII 19] kojima je mozgove toliko oštetila opaka para crne žuči, te neprestance tvrde ili da su kraljevi, iako su najubogiji, ili da su grimizom zagrnuti, iako su goli golcati, ili da im je glava glinena ili da su tikve ili da su načinjeni od stakla, ali takvi su bezumni, i sam ne bih ispaao ništa manje bezumnim ako bih primio na sebe kakav primjer uzet od njih.

[*Argument sna*]

1.5. Treba dakako uzeti u obzir da sam čovjek koji običava noću spavati i u snima proživljavati sve ono, ili ponekada i još manje vjerojatno, što proživljavaju ljudi kada su budni. Koliko li me je često noćni mir uvjeravao u to da sam ovdje, ogrnut ogrtačem,

posaden uz ognjište, dok sam zapravo odložene odjeće ležao pod pokrivačem. Sada zaista budnim očima promatram ovaj papir, glava koju pomičem nije drijemna, istu ruku svrhovito i svjesno pružam i njom dotičem. Čovjeku koji spava stvari ne izgledaju tako razlučene. Ali kao da se ne sjećam kako su me u snima znale obmanuti slične takve misli. Kada o tome pažljivije promislim, jasno uviđam da se nikakvim sigurnim znacima ne može razlikovati java od sna. Zapanjen sam i ta mi zapanjenost potvrđuje mišljenje da sanjam. [...]

[Bog koji vara i širenje područja sumnje]

1.9. [VII 21] Zaista, odavno je u mojemu razumu učvršćena misao da jest Bog koji može sve i koji je stvorio mene ovakvim kakav postojim. Otkuda pak znam da On nije učinio da ne bude uopće nikakve Zemlje, nikakvoga neba, nikakve protežnine, nikakva lika, nikakve veličine, nikakva mjesta, ili barem da sve to ne egzistira drugačije nego što se meni čini? A zaista – time što ja katkada sudim da se drugi varaju u stvarima za koje misle da ih najsavršenije znaju, zar se tako i sam ne varam kada god zbrajam dva i tri ili kad brojim stranice kvadrata, ili u čemu drugom, ako se nešto lakše može izmisliti? Ali Bog možda nije htio da se tako varam, jer se kaže kako je On u najvišem smislu dobar. Ako bi se protivilo njegovoj dobroti da sam stvoren takvim da se uvijek varam, isto bi tako bilo strano dopustiti da se ponekada varam, a za to se ne bi moglo reći da se ne događa. [...]

[Pretpostavka zloga duha]

1.12. Pretpostavit ću stoga ne najboljega Boga, izvora istine, nego nekakva zloduha što je i u najvišoj mjeri moćan i lukav, koji je uložio sve svoje umijeće u to da me vara. Zamislit ću kako nebo, zrak, zemlja, boje, likovi, zvukovi i sve ostale izvanjske stvari nisu ništa drugo nego obmane snova, zamke koje je postavio mojoj lakovjernosti. Promatrat ću [VII 23] sebe samoga kao da nemam ruku, ni oči, ni mesa, ni krvi, niti kakva osjetila, nego da sve to imam jer krivo mislim. Ustrajat ću tvrdoglavo u ovome meditiranju, pa tako, ako već u mojoj moći ne bude spoznati štogod istinito, barem ću očvrsla uma sačuvati u sebi ono što imam, ne prihvaćajući neistinite stvari te mi neće ništa uzmoći nametnuti ni isti obmanjivač, pa ma koliko bio moćan i lukav. Ali takva zadaća je naporna, a nekakva lijenost me vraća u svakodnevnu životnu kolotečinu. Kao kakav sužanj, koji se u snovima hrani zamišljenom slobodom, pa i kad osjeti poslije da sanja, boji se probuditi, te se uljuljkava ugodnim tlapnjama: tako se i sam od sebe prepuštam starim mislima i bojim se probuditi, iz straha da me naporno bdjenje, što slijedi ugodni počinak, neće izvesti na kakvu svjetlost, nego će me još uvaliti među neprozirne tmine nastalih teškoća.

[Arhimedovska točka]

2.1. Jučerašnjom meditacijom bačen sam u takve sumnje da ih više ne mogu zaboraviti a ne vidim na koji bi se načina mogle razriješiti. Kao [VII 24] da sam iznenada pao u duboki vir, pa sam toliko uznemiren da ne mogu niti nogom dodirnuti dno niti isplivati na površinu. Ipak ću se potruditi i opet pokušati onim istim putem kojim sam krenuo jučer. Uklonit ću naime sve ono u što bi se i najmanje moglo sumnjati, isto onako kao da sam saznao da je u cijelosti neistinito. Nastavit ću tako sve dok ne spoznam nešto sigurno, ili ako ne spoznam ništa sigurno, spoznat ću da je jedino sigurno da ništa nije sigurno. Arhimed je zahtijevao samo jednu točku, koja bi bila čvrsta i nepomična, kako bi s mjesta pomaknuo cijelu Zemlju. Zaista se velike stvari mogu očekivati ako pronađem i nešto najmanje što je sigurno i neuzdrmano.

[*Sumnja u sve – metafizička sumnja*]

2.2. Pretpostavljam stoga da su neistinite sve stvari koje vidim. Vjerujem kako nikad nije postojalo ništa od onih stvari koje predočava varljivo pamćenje. Nema nikakvih osjetila. Tijelo, oblik, protežnost, gibanje i mjesto tek su izmišljotine. Što će onda biti istinito? Možda jedino to da ništa nije sigurno.

[*Nešto jesam; mislim i postojim*]

2.3. Ali otkuda znam da ništa ne postoji različito od svega onoga što sam upravo sada razmotrio, ono oko čega ne može biti ni najmanje povoda za sumnju? Ne postoji li kakav Bog – ili da ga nazovem bilo kojim drugim imenom – koji mi je usadio te iste misli? Ali zašto da tako mislim, kada bih možda i sam mogao biti njihovim tvorcem? Nisam li dakle barem ja sam nešto? Ali već sam zanijekao da imam ikakva osjetila, ikakvo tijelo. Ipak oklijevam. Što [VII 25] slijedi iz toga? Nisam li toliko vezan tijelom i osjetilima da bez njih ne mogu biti? Ali ja sam uvjeren kako u svijetu ničega nema, nikakvog neba, nikakve zemlje, nikakvih duhova, nikakvih tijela. Nema li stoga isto tako ni mene sama? Bio bih siguran da postojim kada bih bio uvjeren da sam nešto. Ali postoji obmanjivač, ne znam kakav, krajnje moćan i krajnje lukav, koji me uvijek znalački vara. No bez ikakve sumnje ja isto tako postojim kada me vara. Neka vara koliko god može, ipak nikada neće postići da ne budem ništa sve dok ja mislim da nešto jesam. Stoga, pošto se o svemu tome dobro promislilo, može se reći kako ovaj iskaz: Ja jesam, ja postojim, koliko god ga puta izrekao ili razumom poimao, nužno jest istinit.

Tekst preuzet iz: René Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*. Preveo J. Talanga (neobjavljeno).

Dvije usporedbe (sa suncem i s crtom)

PLATON (427-348)

- [Sokrat:] Velimo i određujemo u govoru da postoji mnoštvo lijepih i dobrih predmeta itd.
- [Glaukon:] Da, velimo.
- A opet i samu ljepotu i samu dobrotu itd. što smo tada uzimali u množini, uzimamo u jednini prema jednoj jedinoj ideji svakoga predmeta te zovemo svaki onim što jest.
- Tako je.
- I onda velimo, da se predmeti vide, a da se ne pomišljaju, a ideje opet da se pomišljaju, a da se ne vide.
- Da.
- Kojim onda dijelom svojim vidimo ono što se vidi?
- Vidom.
- Što ne, sluhom ono što se čuje i ostalim osjetilima sve što se zapaža.
- Dašto.
- Zar si onda opazio koliko je stvaratelj osjetilâ jače izgradio moć kojom vidiš i bivaš viđen?
- Nisam posve.
- Ali gledaj ovako. Da li treba sluhu i glasu još kakvo sredstvo da bi sluh čuo, a glas se čuo, a u protivnom slučaju da sluh ne bi čuo, a glas se ne bi čuo, ako ono sredstvo ne pristupi kao treće?
- Ne treba ništa.
- A mislim da ni mnogim drugim osjetilima, da ne rečem nijednom, ništa takvo ne treba. Ili ti znaš spomenuti koje osjetilo?
- Ne mogu.
- A nemaš na umu da je osjetilu vida potrebno i ono što je viđeno?
- Kako?
- Ako negdje u očima ima vid i ako se onaj koji ga ima hoće njime služiti, a nazočna je u vidljivim predmetima boja, znaš da ni vid neće ništa vidjeti i da će boje biti nevidljive ako ne pristupi treće sredstvo, stvoreno napose upravo za to.
- O čemu dakle to govoriš?
- O onome što ti zoveš svjetlom.
- Istinu veliš.
- Nisu, dakle, neznatne stvari, osjetilo vida i vidljivost predmetâ, vezani vezom vrednijom nego ostali spojevi; jer svjetlo nije bez cijene.
- Zaista daleko od toga da bi bilo bez cijene.
- Kojega, dakle, boga na nebu možeš spomenuti kao uzrok, čije nam svjetlo pomaže da vid vidi najljepše i da se vidljivi predmeti vide?
- Kojega i ti i ostali; ta pitaš očito za sunce.
- Zar se dakle vid ovako odnosi prema tome bogu?
- Kako?
- Sunce nije sam vid ni ono mjesto gdje vid nastaje, tj. oko.
- Ta nije.
- Ali je, mislim, od osjetilâ oko najsličnije suncu.
- Kudikamo.
- Što ne, i moć koju ima, ima od sunca, te mu se ona namiče, kao da od sunca pritječe.

- Svakako.
- Zar ne dakle, sunce nije vid, ali je njemu uzrok i upravo se po njemu vidi?
- Tako je.
- Znaj dakle da sunce zovem čedom dobrote, što ga je dobrota rodila sebi sličnim. Što je sama dobrota u misaonom svijetu za um i predmete mišljenja, to je sunce u vidljivom svijetu za vid i vidljive predmete.
- Kako? Još mi razloži.
- Kada tko oči ne upravlja na one predmete kojima na boje pada dnevno svjetlo, neg kojima na boje padaju noćni kresovi, znaš – rekoh ja – da se one zatupljuju i da se pokazuju gotovo kao slijepe, kao da nema u njima čista vida?
- I te kako.
- A kad ih tko, mislim, upravlja na one predmete koje sunce obasjava, onda oči jasno vide i pokazuje se da u tim istim očima ima vid.
- Dašto.
- Dakle misli da tako radi i duša: kada se uperi u ono na što sja istina i bitak, onda duša to opazi, spozna, te se čini da ima uma, ali kad se uperi u ono što je s mrakom pomiješano, naime u ono što postaje i propada, onda duša samo mnije, te se zatupljuje i poremeti misli, i čini se kao da nema uma.
- Ta jest.
- Dakle je ideja dobrote ono što daje istinu predmetima spoznaje i moć spoznaje onome što spoznaje, a ako budeš držao da je ideja dobrote uzrok znanja i istine, istine koja se spoznaje umom, te da je oboje, i spoznaja i istina, nešto tako lijepo, ali da je sama dobrota nešto što je još ljepše od toga obojega, onda ćeš pravo držati. A kao što je ondje pravo držati da je svjetlo i vid samo nalik na sunce, a nije pravo držati ih za sunce, tako je i tu pravo držati da je to oboje, znanje i istina, samo nalik na dobrotu, ali nije pravo držati nijedno od toga za samu dobrotu. Tad treba još većma cijeliti dobrotu.
- Golemu krasotu kažeš, ako dobrota daje znanje i istinu, a sama je ljepotom nad njima! Ta jamačno ti ne veliš da je to naslada!
- Ne griješi, nego ovako sliku dobrote bolje razmotri.
- Kako?
- Za sunce, mislim, nećeš reći da vidljivim predmetima daje samo osobinu da se vide, nego da im daje i postanje, rasteње i hranu, a samo da nije postanje.
- Ta kako ću reći?
- Misli dakle i o predmetima spoznaje da od dobrote nemaju samo osobinu da se mogu spoznati, nego da im od nje dolazi još i opstanak i bitak, a da dobrota ipak nije bitak nego da je dalje od bitka, te po uzvišenosti i moći viša...
- Na to reče Glaukon u šali:
- O bože, kolikog li nadmašivanja!
- Ta ti si kriv – rekoh ja – kad me siliš da govorim ono što o tome mislim.
- Nipošto ne prestani, pa bar, ako ne što drugo, raspravi usporedbu sa suncem ako još što imaš o tome reći.
- Ta zaista imam o tome još dosta.
- Dakle, ne izostavi ni sitnice.
- Mislim da ću morati mnogo; ali ipak, kako za sad bude moguće, neću hotimice netočan biti.
- Ta nemoj.
- Pomisli dakle da je to, kao što rekosmo, dvoje, i da jedno vlada u vrsti i svijetu misaonom, a drugo opet u vidljivom – da ti se ne bi činilo da se igram riječima ako bih rekao “nebo”. Dakle, znaš ta dva svijeta, vidljivo, misaono?
- Znam.

- Uzmi dakle crtu na dvoje nejednakih dijelova razrezanu, te opet reži na isti način jedan i drugi dio, od kojih jedan predstavlja vidljivu, a drugi misaonu vrstu, i bit će ti u vidljivoj vrsti po međusobnoj jasnoći i nejasnoći jedan dio samo slike. A zovem slikama: prvo sjene, zatim odražavanje u vodi i u predmetima koji su guste, glatke i svijetle površine, i sve takvo slično, ako razumiješ.
- Ta razumijem.
- Za drugi dakle dio uzimaj ono [čemu nalikuju spomenute slike], naime životinje oko nas, svaku biljku i svaku vrstu proizvoda ljudskoga umijeća.
- Uzimam reče.
- Bi li ti htio reći da je to razdijeljeno prema istini i neistini, tj. kako je mnijenje prema znanju, tako je slika prema svojem predmetu?
- Bih i te kako.
- Pazi dakle opet, kako treba rezati i misaoni dio.
- Kako?
- Tako da je duša prisiljena jedan svoj dio tražiti pomoću pretpostavaka, služeći se dijelovima tada odrezanima kao slikama, ne idući na početak nego na konac; a drugi je opet dio prisiljena tražiti idući od pretpostavke, koje ne uzima za gotove, na početak i istražujući pomoću ideja samih po sebi bez slika, a ne kao prvi dio.
- To što veliš nisam točno razumio.
- Ali ćeš razumjeti kasnije jer iza tih riječi bit će ti lakše. Mislim naime da znaš da oni što se bave geometrijom, računstvom i takvim stvarima, pretpostave parni i neparni broj, likove, trovrse kutove i drugo tome srodno kod svakoga istraživanja, pa pretpostavivši to kao da znaju, neće više ništa o tome ni sebi ni drugima da dokazuju, držeći da je to svakome očito. Nego već odatle počinju ostalo raspravljati i tako dolaze točno do onoga što su počeli razmatrati.
- Svakako to znam.
- Što ne, znaš i to da, premda se služe vidljivim likovima i o njima govore, ne misle o njima, nego o onome na što je to nalik, govoreći o četverokutu samome po sebi i o njegovu premjeru, a ne o premjeru koji crtaju, i ostalo tako: same te likove koje prave i crtaju od kojih imaju i sjene i slike u vodi uzimaju opet kao slike i nastoje da vide ono samo što se ne može drugačije vidjeti nego u razumu.
- Istinu govoriš.
- Za tu sam dakle vrstu govorio da je misaona i da ju je duša prisiljena tražiti uz pretpostavke, te ne ide na početak, jer se više od pretpostavaka ne može uspinjati, nego se služi kao slikama s onim što su stvorili oni dolje i što se pomišlja i cijeni kao potpuno točno prema onome gore.
- Razumijem da govoriš o postupku o mjerstvu i znanostima njemu srodnim.
- Razumij dakle da kao drugi dio misaone vrste zovem ono što doseže sam govor snagom raspravljanja, ne uzimajući pretpostavke za početke nego zbilja za pretpostavke, kao stube i zaletе; da ide do početka svega što je bez pretpostavke i kad ga dosegne, da onda opet natrag silazi do kraja, držeći se redom onoga što je do početka; a kod toga da se uopće ne služi ničim što je osjetilno, nego idejama samima po sebi radi ideja samih po sebi i da završi idejama.
- Razumijem, ne doduše točno – ta čini mi se da govoriš o velikoj stvari – nego samo toliko da hoćeš odrediti da je jasniji onaj dio misaona bitka što ga ogleda znanost raspravljanja od onoga što ga ogledaju obične znanosti kojima su pretpostavke kao početci; u njima su oni koji to razmatraju prisiljeni doduše razmatrati razumom, a ne osjetilima, ali se ipak pričinja da nemaju znanja o tome, premda se to može spoznati pomoću početaka. To je zato što oni ne razmatraju uspevši se do početka nego iz pretpostavaka. A čini mi se da rad mjernika i sličnih ljudi zoveš razumom, a ne umom, držeći da je razum između mnijenja i uma.

- Shvatio si sasvim potpuno – rekoš ja. I uzmi da za ta četiri dijela nastaju u duši četiri stanja: za najgornji dio um, za drugi razum, trećemu daj ime vjerojatnost, a zadnjemu nagađanje, te ih poređaj razmjerno, promislivši da onoliko koliko je istine u onome za što su ta stanja, da toliko jasnoće i sama imaju.
- Razumijem, uzimam to na znanje i redom, kako veliš.

Tekst preuzet iz: Platon, *Država*, prev. M. Kuzmić (Naklada Jurčić, Zagreb 1997), str. 260-266 (507b-513d).

Ne postoji svijet nezavisan od uma

GEORGE BERKELEY (1685-1753)

[Preliminarno obrazlaganje problematičnosti pretpostavljanja vanjskog svijeta]

4. Među ljudima doista neobično prevladava mnijenje da kuće, planine, rijeke i jednom riječju svi osjetilni predmeti postoje, prirodno odnosno realno, neovisno o tome jesu li opaženi razumom, ali s kolikom se god sigurnošću i mirenjem ovo počelo prihvaćalo u svijetu, tko se god ipak odluči dovesti ga u pitanje može, ako se ne varam, opaziti da ono sadrži bjelodano proturječje. Jer što su navedeni predmeti nego stvari koje opažamo osjetilima? A što opažamo osim svojih vlastitih ideja ili osjeta? I nije li očito proturječno da neki od njih, ili neki njihov spoj, postoje neopaženi? [...]

6. Neke su istine umu tako bliske i očite da čovjek treba samo otvoriti oči da bi ih vidio. Upravo takvom smatram i ovu važnu istinu, naime, da sve nebesko i zemaljsko, jednom riječju, sva ona tijela koja tvore silno svjetsko zdanje, nikako ne postoje izvan uma, da njihov bitak jest biti opažen ili spoznat, da prema tome sve dok ih zbiljski ne opažam, odnosno dok ne postoje u mom umu ili umu nekoga drugoga stvorenog duha, ona nužno ili uopće ne postoje ili pak opstoje u umu nekog vječnog duha, budući da je posve nerazumljivo i uključuje svu besmislenost apstrahiranja, pripisivati bilo kojem njihovoj dijelu postojanje neovisno o duhu. Da bi se u to uvjerio, čitatelj treba samo promisliti i pokušati u svojim mislima odvojiti bitak neke osjetilne stvari od njezine opaženosti. [...]

[Argument iz iluzije vrijedi za obje vrste kakvoća]

14. Još ću dodati da se na isti način na koji moderni filozofi dokazuju da određene osjetilne kakvoće ne postoje u tvari, odnosno izvan uma, to isto može dokazati i za sve druge osjetilne kakvoće. Tako se, na primjer, kaže da su toplo i hladno samo stanja uma, a nikako uzorci realnih bića, koji postoje u tjelesnim supstancijama što ih pobuđuju. Jer isto tijelo koje jednoj ruci izgleda hladno drugoj se čini toplo. Zašto pak isto tako ne bismo mogli tvrditi da oblik i protežnost nisu uzorci ili sličnosti kakvoća koje postoje u tvari, jer istom oku s različitih stajališta, ili očima različite građe s istoga stajališta, oni izgledaju drukčije, pa prema tome ne mogu biti slike nečega utvrđenog i određenog izvan uma? Nadalje, dokazano je da slatkoća nije realno u ukusnoj stvari, jer i kada stvar ostane nepromijenjena slatkoća se mijenja u gorčinu, kao u slučaju groznice ili drukčije iskvarenoga okusa. Nije li isto tako razložno kazati i da kretanje nije izvan uma, jer postane li slijed ideja u umu brži, kretanje će, priznaje se, izgledati sporije, bez ikakve promjene u bilo kojem izvanjskom predmetu.

15. Ukratko, neka svatko razmotri one razloge za koje se misli da bjelodano dokazuju kako boje i okusi postoje samo u umu, i uvidjet će da oni s jednakom snagom mogu to isto dokazati i za protežnost, oblik i kretanje. Premda se mora priznati da ta metoda dokazivanja ne pokazuje toliko da nema protežnosti ili boje u nekom izvanjskom predmetu, koliko da mi osjetilima ne spoznajemo koja je istinska protežnost ili boja toga predmeta. Ali prethodni razlozi jasno pokazuju da nikakva boja ni protežnost, niti neka druga osjetilna kakvoća, ne mogu postojati u nekom nemislećem subjektu izvan uma, odnosno da uistinu nema ničeg takvog kao što je izvanjski predmet.

[Argument iz halucinacije]

18. Ali kada bi i bilo moguće da čvrste, oblikovane, pokretne supstancije koje odgovaraju našim idejama o tijelima, postoje izvan uma, kako bismo to uopće mogli

spoznati? To bismo morali spoznati ili osjetilima ili razumom. Što se tiče naših osjetila, njima spoznajemo samo svoje osjete, ideje, odnosno one stvari koje se neposredno osjetilno opažaju, kako ih god nazivali. Ali ona nam ne govore da stvari postoje izvan uma ili neopažene, slično onima koje su opažene. To i sami materijalisti priznaju. – Prema tome, ako uopće nekako spoznajemo izvanjske stvari, preostaje da to mora biti pomoću razuma koji izvodi njihovo postojanje iz onoga što se neposredno opaža osjetilima. Ali što nas može navesti da povjerujemo u postojanje tijelâ izvan uma na osnovi onoga što opažamo, kada ni sami pobornici tvari ne tvrde da ima ikakve nužne povezanosti između njih i naših ideja? Mislim da se svi slažu (a ono što se događa u snovima, ludilu i slično, to neprijeporno potvrđuje) kako je moguće da na nas djeluju sve ideje koje i sada imamo, premda izvana ne postoje nikakva tijela koja bi im bila slična. Stoga je očito da pretpostavka izvanjskih tijela nije nužna za proizvodnju naših ideja, jer se priznaje da se one katkada, a vjerojatno bi mogle i uvijek, proizvode istim redom kojim ih i sada vidimo, bez njihova sudjelovanja.

[*O beskorisnosti pretpostavljanja vanjskoga svijeta*]

19. Ali premda bismo sve svoje osjete vjerojatno mogli imati i bez njih, ipak bi se možda moglo pomisliti da je način njihove proizvodnje lakše shvatiti i objasniti pretpostavljajući izvanjska tijela koja su im slična, nego drukčije. Tako bi barem moglo biti vjerojatno da ima nečega takvoga kao što su tijela koja pobuđuju svoje ideje u našem umu. Ali ni to se ne može reći. Jer i dademo li materijalistima njihova izvanjska tijela, oni po vlastitom priznanju ne bi bili ništa bliže spoznaji kako se proizvode naše ideje, budući da i sami priznaju kako nisu kadri shvatiti na koji način tijelo može djelovati na duh, odnosno kako je moguće da ono utisne neku ideju u um. Stoga je očito da proizvodnja ideja ili osjeta u našem umu ne može biti razlog zbog kojega bismo trebali pretpostaviti tvar ili tjelesne supstancije, budući da se priznaje da to ostaje podjednako neobjašnjivo s tom pretpostavkom ili bez nje. Kada bi dakle i bilo moguće da tijela postoje izvan uma, ipak smatrati da je tomu tako nužno je opasno mišljenje. Jer to znači pretpostaviti, bez ikakva razloga, da je bog stvorio bezbrojna bića koja su posve beskorisna i ne služe nikakvoj svrsi.

20. Ukratko, kada bi i bilo izvanjskih tijela, to nikada ne bismo mogli spoznati. A kada ih ne bi bilo, mogli bismo upravo na osnovi istih razloga koje i sada imamo misliti da ih ima. Pretpostavimo – što nitko ne može reći da je nemoguće – da na neku inteligenciju, bez pomoći izvanjskih tijela, djeluje isti slijed osjeta ili ideja kao i na vas, utisnutih istim redom i sličnom živošću u njezin um. Pitam se, nema li ta inteligencija posve isti razlog vjerovati u postojanje tjelesnih supstancija, prikazanih njezinim idejama što ih te supstancije pobuđuju u njezinu umu, koji biste i vi mogli imati da biste vjerovali to isto? O tome ne može biti nikakve dvojbe. To je razmatranje dovoljno da svaka razborita osoba posumnja u snagu svih dokaza koje možda misli da ima za postojanje tijela izvan uma.

Tekst preuzet iz: George Berkeley, *Rasprava o načelima ljudske spoznaje*, prev. S. Kikerec, u: G. Berkeley, *Odabrane filozofske rasprave* (KruZak, Zagreb 1999), str. 27-33.

Argument protiv idealizma

BERTRAND RUSSELL (1872-1970)

Problem koji treba razmotriti jest sljedeći: ako smo sigurni u naše vlastite osjetilne podatke, imamo li neki razlog smatrati ih znakovima postojanja nečeg drugog što možemo nazvati fizički predmet? Kada smo nabrojali sve osjetilne podatke za koje bismo prirodno smatrali da su povezani sa stolom, jesmo li time rekli sve što se može reći o stolu ili postoji još nešto – nešto što nije osjetilni podatak, nešto što postoji i onda kada izađemo iz sobe? Zdrav razum bez oklijevanja odgovara da postoji. Ono što se može kupiti i prodati, što se može naokolo gurati, ne može biti *samo* skup osjetilnih podataka. Ako stolnjak potpuno skriva stol, onda nemamo nikakvih osjetilnih podataka koji potječu od stola i stoga bi, kada bi bilo samo osjetilnih podataka, stol sada prestao postojati, a stolnjak bi se našao obješen u praznom prostoru, ležeći nekim čudom na mjestu gdje je ranije bio stol. To je, po svemu sudeći, potpuno apsurdno; no tko želi postati filozof mora naučiti ne bojati se apsurdnosti.

Jedan je veliki razlog zbog kojeg mislim da osjetilnim podacima moramo pridodati i neki fizički predmet taj što hoćemo imati *isti* predmet za različite ljude. Kada deset ljudi sjedi za stolom za ručak, tvrditi da oni ne vide isti stolnjak, iste noževe, vilice, žlice i čaše izgleda nerazborito. Osjetilni su podatci privatni za svaku pojedinu osobu; ono što se neposredno predočuje u viđenju jedne osobe ne predočava se u neposrednom viđenju druge osobe: svi oni vide stvari iz donekle različitih točki promatranja, što znači da ih vide donekle različito. Da bi postojali javni neutralni predmeti koje različiti ljudi mogu nekako spoznati, mora postojati nešto povrh privatnih i posebnih osjetilnih podataka koji se pokazuju raznim osobama. Kakav razlog mi imamo za vjerovanje u postojanje takvih javnih neutralnih predmeta?

Prvi odgovor koji nam se prirodno nameće jest taj da različiti ljudi, premda stol vide donekle različito, ipak svi vide manje ili više slične stvari kada gledaju stol, a razlike u onomu što vide proizlaze iz zakona perspektive i odbijanja svjetlosti, tako da je lako doći do postojanog predmeta koji leži u osnovi naših različitih osjetilnih podataka. Kupio sam stol od onoga koji je ranije stanovao u mojoj sobi; nisam mogao kupiti *njegove* osjetilne podatke koji su nestali kada je on otišao, ali sam mogao kupiti, a to sam i učinio, pouzdano iščekivanje manje ili više sličnih osjetilnih podataka. Tako je činjenica da različiti ljudi imaju slične osjetilne podatke i da jedna osoba ima slične osjetilne podatke na određenom mjestu u različitim vremenima, što nas navodi na pretpostavku da povrh osjetilnih podataka postoji i trajni javni predmet koji leži u osnovi ili uzrokuje osjetilne podatke različitih ljudi u različitim vremenskim razdobljima.

Ukoliko se ova razmatranja zasnivaju na pretpostavci da osim nas postoje i drugi ljudi, ona tada nedokazano uzimaju za dokazano. Drugi mi se ljudi prikazuju pomoću određenih osjetilnih podataka, kao što je njihova pojava ili zvuk njihova glasa, a kada ne bih imao razloga vjerovati da postoje fizički predmeti nezavisno od mojih osjetilnih podataka, ne bih imao razloga niti vjerovati da postoje drugi ljudi osim kao dio mog sna. Stoga se, kada pokušavamo pokazati da mora biti predmeta nezavisnih od naših vlastitih osjetilnih podataka, ne možemo pozivati na svjedočanstva drugih ljudi jer se samo to svjedočanstvo sastoji od osjetilnih podataka i ne otkriva doživljaje drugih ljudi, osim ako naši osjetilni podatci nisu znaci stvari koje postoje nezavisno od nas. Mi stoga moramo pronaći, ako je to moguće, u našim vlastitim čisto privatnim doživljajima karakteristike koje pokazuju ili imaju tendenciju pokazati da u svijetu postoje i druge stvari osim nas i naših privatnih doživljaja.

Moramo priznati da u jednom smislu nikada ne možemo *dokazati* da postoje i druge stvari osim nas i naših doživljenih iskustava. Nikakav logički apsurd ne slijedi iz hipoteze da se svijet sastoji od mene, mojih misli, osjećanja i osjećaja te da je sve ostalo proizvod mašte. U snovima nam se prikazuje vrlo složen svijet, pa ipak, kada se probudimo, otkrivamo da je to bila obmana, tj. otkrivamo da osjetilni podaci u snu po svemu sudeći ne odgovaraju onim fizičkim predmetima kao što bismo prirodno zaključili na osnovi naših osjetilnih podataka. (Točno je da je moguće, pretpostavi li se da fizički svijet postoji, pronaći fizičke uzroke osjetilnih podataka u snovima: lupanje vrata, primjerice, može uzrokovati da sanjam pomorsku bitku. U tom slučaju, premda postoji fizički *uzrok* osjetilnih podataka, nema fizičkog predmeta koji *odgovara* osjetilnim podacima na onaj način na koji bi odgovarala stvarna pomorska bitka.) Pretpostavka da je cjelokupan život san u kojem mi sami stvaramo sve predmete koji nam se javljaju nije logički nemoguća. No, premda to nije logički nemoguće, nema nikakvog razloga za pretpostaviti da je to istinito, a to je zapravo složenija hipoteza, promatrana kao sredstvo za objašnjavanje činjenica našeg vlastitog života, od one zdravorazumske hipoteze po kojoj stvarno postoje predmeti nezavisno od nas, a čije djelovanje na nas uzrokuje naše osjećaje.

Jednostavnost pretpostavke da fizički predmeti stvarno postoje može se lako uočiti. Pojavi li se mačka u jednom trenutku u jednom dijelu sobe, a u drugom trenutku u drugom dijelu, prirodno je pretpostaviti da se pomakla s jednog mjesta na drugo, prelazeći niz drugih dijelova sobe između tih mjesta. Ali ako je ona samo skup osjetilnih podataka, onda nikada nije mogla biti ni na jednom mjestu na kojem je ja nisam vidio, tako da moram pretpostaviti da nije ni postojala dok je nisam gledao, već je iznenada nestala na ovom mjestu. Postoji li mačka, bez obzira na to vidim li je ili ne, na temelju našeg vlastitog iskustva možemo pojmiti kako ona postaje gladna između jednog obroka i onog sljedećeg. Ali ako ona ne postoji kada je ne vidimo, izgleda čudno da njen apetit raste dok ne postoji isto tako brzo kao i dok postoji. Međutim ako se mačka sastoji samo od osjetilnih podataka, ona ne može biti *gladna*, jer niti jedna glad, osim moje vlastite, ne može za mene biti osjetilni podatak. Tako ponašanje osjetilnih podataka koji mi predstavljaju mačku i koje izgleda potpuno prirodno ako se promatra kao izraz gladi, postaje potpuno neobjašnjivo promatra li ga se samo kao pokrete ili promjene boja koje su jednako toliko nesposobne za glad koliko je i trokut za igranje nogometa.

Ali poteškoća u slučaju mačke nije ništa u usporedbi s poteškoćom u slučaju ljudskih bića. Kada ljudsko biće govori – tj. kada čujemo određene glasove koje dovodimo u vezu s idejama, a istovremeno vidimo određene pokrete usana i izraz lica – vrlo je teško pretpostaviti da ono što čujemo nije izraz neke misli, kao što znamo da bi to tako bilo kada bismo mi ispuštali te iste glasove. Slične se stvari, naravno, događaju u snovima koji nas varaju u pogledu postojanja drugih ljudi. Ali snove, uglavnom, sugerira ono što nazivamo život na javi i možemo ih više ili manje objasniti pomoću znanstvenih načela, uz pretpostavku da fizički svijet stvarno postoji. Tako nas svako načelo jednostavnosti potiče da prihvatimo prirodno shvaćanje da osim nas i naših osjetilnih podataka stvarno postoje i predmeti čije postojanje ne ovisi od toga što ih mi opažamo.

Tekst u izmijenjenom obliku preuzet iz: Bertrand Russell, *Problemi filozofije*, prev. A. Pavković i M. Joanović (Nolit, Beograd 1980), str. 55-58.

Pojave i stvari po sebi

IMMANUEL KANT (1724-1804)

Sve što nam treba biti dano kao predmet, mora nam biti dano u zrenju. [Zor (njem. *Anschauung*; eng. *intuition*) je predodžba koja neposredno ovisi prisutnosti predmeta.] No sve se naše zrenje zbiva samo s pomoću osjetila; razum ništa ne promatra zorno, nego samo reflektira. Budući da nam pak osjetila prema onome što smo dosad kazali nikada i ni u kojem pogledu ne daju da spoznamo same stvari po sebi, nego samo njihove pojave koje su samo predodžbe osjetilnosti, “zato se i sva tijela zajedno s prostorom u kojem se nalaze moraju smatrati samo kao proste predodžbe u nama, pa ne opstoje nigdje drugdje nego samo u našim mislima”. Nije li to očigledni idealizam?

Idealizam se sastoji u tvrdnji da nema drugih osim misaonih bića; ostale stvari za koje mislimo da ih opažamo u zrenju bile bi samo predodžbe u misaonim bićima kojima uistinu ne odgovara nikakav vanjski predmet. Ja naprotiv kažem: Nama su stvari dane kao predmeti naših osjetila koji se nalaze izvan nas, ali o tom što su te stvari same po sebi ne znamo mi ništa, nego spoznajemo samo njihove pojave, tj. predodžbe, koje one u nama proizvode kada utječu na naša osjetila. Prema tome ja na svaki način priznajem da izvan nas ima tijela, tj. stvari, koje mi, premda su nam potpuno nepoznate po onome što su same po sebi, poznajemo po predodžbama koje nam pribavlja njihov utjecaj na našu osjetilnost i kojima dajemo naziv tijela. Ta riječ znači dakle samo pojavu onoga nepoznatoga, ali zato ništa manje stvarnoga predmeta. Može li se to nazvati idealizmom? To je upravo oprečno od njega.

Da se bez štete za stvarno postojanje vanjskih stvari o mnoštvu njihovih predikata može reći da ne pripadaju samim ovim stvarima po sebi, nego samo njihovim pojavama i da izvan naše predodžbe nemaju vlastito postojanje, to je nešto što se općenito prihvaćalo i priznavalo već davno prije Lockeovih vremena, ali većim dijelom tek poslije njega. Ovamo pripadaju toplina, boja okus, itd. To što ja pak iz važnih razloga i ostale kvalitete tijela, koje se nazivaju *primarias*, protežnost, mjesto i uopće prostor sa svime što njemu pripada (neprobojnost ili materijalnost, itd.) također pribrajam samim pojavama, protiv toga se ne može navesti ni najmanji razlog nedopustivosti. Onoga koji ne dopušta da su boje svojstva koja ovise od samog predmeta po sebi, nego samo kao modifikacije osjetila vida, ne može se nazvati idealistom; isto se tako moju doktrinu ne može nazvati idealističkom samo zato što ja smatram da ima još više takvih svojstava, štoviše, da sva svojstva koja sačinjavaju zor tijela pripadaju samo njegovoj pojavi. Time se naime postojanje stvari, koja se pojavljuje, ne ukida kao kod pravog idealizma, nego se samo pokazuje da je mi pomoću svojih osjetila ne možemo spoznati kakva je sama po sebi.

Tekst preuzet iz: Immanuel Kant, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, prev. V.D. Sonnenfeld, u I. Kant, *Dvije rasprave* (Matica hrvatska, Zagreb 1953), str. 43-44.

ZNANOST

Osjećaj budućnosti

JACOB BRONOWSKI (1908-1974)

Ožalošćen sam što vidim koliko se mnogo ljudi danas boji i budućnosti i znanosti. Smatram da su te bojazni pogrešne. Čini mi se da one proistječu iz pogrešno shvaćenih metoda znanosti i iz potištenosti u vezi s onim što je znanost učinila, jer je jednostavno zaboravila činjenice. Mi sjedimo u sjeni jutarnjih vijesti, gajeći svoj osjećaj zle kobi, i mislimo da nam je lošije nego našim precima prije stotinu sedamdeset godina, koji su bili u ratu s Napoleonom cijelu jednu generaciju. Ali prije stotinu sedamdeset godina radni tjedan je za djecu bio osamdeset sati. Kolera je u Engleskoj bila češća nego gripa. Zemlja je jedva hranila deset milijuna ljudi, a ni jedan milijun nije znao čitati. Vi znate kako se sve to promijenilo; i neka vam nitko ne kaže da nije postignuto ništa osim komfora. Pomislite samo na poboljšanje u životu i zdravlju: populacija je dosegla pedeset milijuna, prosjek smrtnosti smanjen je djece za 80 ili 90 posto, ljudski vijek produžen je za najmanje dvadeset pet godina. Kanalizacija i gnojivo su to postigli, i linotip, i rendgenske cijevi, i statističar razmišljajući o nasljeđu. To su bili pravi oslobodioci. Svaki stroj bio je oslobodilac. Oni su nas oslobodili mučenja, bolesti, neznanja i one bijede koju je naslikao Hogarth i koja se može zaboraviti samo u omami pića.

To čudo dugujemo znanosti; i to jest čudo. Ali učenjaci koji su ga postigli nisu bili ni bogovi ni čarobnjaci. Oni su bili ljudi, ljudi koji su vjerovali u budućnost; i nisu se koristili nikakvom magijom. Koristili su se, u biti, samo Darwinovom metodom, jer ta metoda jest znanost. Znanost je eksperiment; znanost je iskušavanje. Ona je iskušavanje svake moguće alternative redom, inteligentno i sistematski, te odbacivanje onoga što ne uspije i prihvaćanje onoga što uspije, bez obzira na to koliko se to protivi našim predrasudama. A ono što uspije, dodaje još jedan komadić sporom i tegobnom, ali pobjedonosnom razumijevanju našeg svijeta.

To nije ni tajni ni tajanstveni napredak. Ako ponekad tako izgleda, to je samo zato što je svakidašnji rad znanosti tako nespektakularan. Godinama ništa ne čujete od istraživača, a onda, iznenada, evo rezultata u naslovima: penicilin, mlažnjak ili nuklearna fisija. Laiku nitko ne govori o godinama eksperimenata i neuspjeha. Kako da on zna što nije učinjeno ili da procijeni vrijednost onoga što jest učinjeno? Što da on misli nego da se divi vještini znanosti i da se boji njezine moći?

Smatram da su oba osjećaja jednako štetna: osjećaj divljenja isto koliko i straha, zato što je njima zajedničko to da oba žele uvjeriti laika kako on ne može ništa učiniti sam za sebe. Znanost je nova magija, šapuće se, ona je izvan vašeg domašaja; u dobru i zlu, vaš spas ili vaša propast posao je drugih.

Zato sam i napao magiju prije straha; jer divljenje leži ispod straha. U mislima većine ljudi danas je strah otvoreno na vrhu. Oni se boje budućnosti, a ako ih pitate zašto, s lakoćom okrivljuju atomsku bombu. Ali atomska bomba je samo izgovor za naše strahove. Mi se ne bojimo budućnosti zbog bombe. Bombi se bojimo zato što ne vjerujemo u budućnost. Više vjerujemo u svoju sposobnost, kao pojedinci ili kao narodi, da kontroliramo vlastitu budućnost. Taj gubitak povjerenja nije nastao preko noći, zbog pronalaska oružja. Atomska bomba samo nam je predočila, na surov način, kao pitanje života i smrti, ono što je davno raslo: naš propust, odbijanje da se suočimo, kao pojedinci i kao narodi, s mjestom znanosti u našem svijetu.

Ovdje je glavni korijen naših strahova. U svojim srcima, naravno, svjesni da budućnost pripada znanosti; u vezi s tim se ne zavaravamo. Ali mi ne želimo da moramo misliti kao učenjaci. Želimo se držati učenja i predrasuda za koje zamišljamo,

sasvim pogrešno, da su učinile svijet ugodnim prije sedamdeset godina. Mi se ne brinemo o budućnosti, samo želimo da svijet potraje za našeg života. Razlog je to što se ne osjećamo dorasli novim idejama; rečeno nam je da je znanost misteriozna i teška. I tako dopuštamo da nam uzbudljiva spoznaja izmakne, svaki dan malo dalje, a s njom i naša sigurnost; a onda, licem u lice s osjećajem svoje bespomoćnosti, uobražavamo da je to sve zavjera među nuklearnim fizičarima. [...]

Neka vam nitko opet ne kaže da je znanost samo za specijaliste; ona to nije. Ona nije različita od povijesti, dobrog razgovora ili čitanja romana; neki ljudi to čine bolje, a neki lošije, neki od toga čine životni poziv, ali ona je dostupna svakome. Znanost je ljudska... Njezine vrednote su ljudske vrednote: poštenje, tolerancija, nezavisnost, zdrav razum i dosljednost duha...

Ako želite znati što se događa znanosti kada dopusti da njome ovlada autoritet, politički ili znanstveni, dopustite da vas uvedem u područje o kojem imam nešto posebnog znanja: njemačko istraživanje u vrijeme rata. Mi smo ušli u rat veoma se bojeći njemačke znanosti; ona je nekad imala velik ugled. A ipak, Nijemci za cijelo vrijeme rata nisu napravili osnovni korak bilo u istraživanju podmornica, bilo bombardiranja pomoću radara ili u nuklearnoj fizici. Zašto smo mi nadmašili njih, profesionalne ratnike? Jedan primjer će vam reći. Otprilike u vrijeme kada je proradila naša prva atomska peć, Himmlerov direktor ratnog istraživanja slao je istraživača u Dansku da otkrije – vjerovali ili ne vjerovali – kako su Vikinzi pleli. Jednom od onih izvanrednih ironija koje su proganjale naciste, ime tog njegova istraživača – vjerovali ili ne vjerovali – bilo je gospođica Piffel [*piffle* na engleskom znači baviti se sitnicama (prim. prev.)].

Slušati svakoga, nikoga ne ušutkivati; slaviti i unapređivati one koji su u pravu – to je znanosti dalo njezinu moć u našem svijetu i njezinu čovječnost. Nemojte da vas prevare oni kažu da je znanost uskogrudna; uskogrudna, licemjerna moć krhka je kao ona Himmlerova. Je li vam rečeno da je znanost dogmatična? Nema znanstvenog polja koje u posljednjih pedeset godina nije bilo preispitano od vrha do dna. Znanost je ispunila naš svijet zato što je bila tolerantna, fleksibilna i bekonačno otvorena novim idejama. U najboljem smislu te teške riječi, znanost je demokratska metoda. To je bila njezina snaga; to i njezino uvjerenje da ništa ne može biti važnije od onoga što je istinito.

Tekst preuzet iz: Jacob Bronowski, *Osjećaj budućnosti*, prev. N. Sesardić (Globus, Zagreb 1980), str. 9-13.

Znanost kao intelektualna djelatnost

ANTHONY O'HEAR

U suvremenom svijetu ne postoji nijedna institucija uglednija od znanosti. Također ne postoji institucija koja je, u cjelini, manje prijeporna. Istina je da postoje oni koji se protive nekim aspektima suvremenih primjena znanosti, recimo, upotrebi nuklearne energije ili popratnim pojavama određenih industrijskih proizvoda poput osobnog automobila. Ali oni koji prosvjeduju protiv takvih stvari često su prilično zadovoljni kada mogu poslati svoje poruke najnovijom audio-vizualnom tehnologijom i kada mogu putovati brzim vlakom ili zrakoplovom. I na još tisuću i jedan način, njihovi su životi nepojmljivo ovisni o napravama koje su postale moguće tek tijekom posljednjih dvjesto ili tristo godina – i to tek pomoću znanstvenih otkrića. Teško da ima više od šačice ljudi u cijelome svijetu koji bi zaista izabrali živjeti potpuno bez struje, ili antibiotika, ili sintetičkih vlakana, ili plastike, ili radija, ili mehaničkog prijevoza, ili elektronike. U tom smislu, dakle, znanost i njezina otkrića krajnje su neprijeporna: na praktičnoj razini ova otkrića oblikuju nesporne vidokruge u kojima velika većina čovječanstva živi ili bi htjela živjeti. Prigovori znanosti i znanstvenom istraživanju obično su djelomični, oni se odnose na *neke* aspekte primjene znanstvenog znanja, ne dovodeći u pitanje većinu njegovih primjena. Oni su također često (u lošem smislu) teoretski, te se više tiču načina na koji ljudi govore nego načina na koji doista žive. [...]

S obzirom na našu ovisnost o znanosti, za sadašnje svjetsko stanovništvo jednostavno nije moguće da se uopće održi – a kamoli da uživa ugodni životni standard očekujući prihvatljiv životni vijek – bez oslonca na mnoga otkrića suvremene znanosti. Trebalo bi biti očito da u svijetu nema prostora ili resursa za opći povratak prirodi. Međutim, na koji ćemo točno način koristiti tehnologiju i koje ćemo točno tehnologije pokušavati razviti u širem su smislu politička pitanja, koja zahtijevaju etičke i političke odluke i o kojima se može oštro raspravljati. Ali raspravljanje o takvim pitanjima ne povlači globalni antiznanstveni stav i oni koji se protive, recimo, aspektima nuklearne industrije ili genetskom inženjerstvu ne pridonose ništa svome protivljenju usvajajući takav stav. Znanost je previše ugledna da bi se globalna antiznanost doimala razumnom ili politički privlačnom. Ugled znanosti nije puka propaganda, već dijelom proizlazi iz čvrsta shvaćanja koje ljudi predteoretski imaju o njezinim koristima te njezinom prožimanju naših života. Na više teoretskoj razini, ipak, njezin ugled potječe iz načina na koji znanje raste u znanosti, za razliku od onoga što se događa drugim područjima znanja, te iz onoga što se smatra objektivnošću njezinih tvrdnji. [...]

Rast znanja

Sasvim je očigledno da je u otprilike posljednjih četiri stotine godina došlo do napretka u znanosti. Mjerenje fizikalnih veličina postaje sve preciznije, otkrivaju se ranije nepoznate čestice i tvari, dolazi do proizvodnje i primjene novih učinaka. Čak i ako su oni drevni bili mudriji od nas te su bolje znali kako živjeti, oni nisu znali brzinu svjetlosti ili Zemljinu masu ili strukturu atoma vodika ili kako proizvesti i primijeniti lasere ili foto-električni učinak. Mi pak danas znamo da je, unatoč briljantnosti mnogih opažanja, većina teorija o svemiru izložena u Aristotelovim spisima jednostavno pogrešna. Zemlja nije središte svemira, niti teška tijela teže središtu Zemlje kao svojem prirodnom mjestu, niti je Zemlja okružena nizom koncentričnih kružnica po kojima se ostala nebeska tijela okreću.

Ovdje postoji upadljiva razlika između razvoja suvremene znanosti i umjetnosti. Nitko ne bi rekao za glazbeno ili književno djelo da je bolje od ranijeg djela samo zato što je kasnije. Neko novije djelo koje potpisuje Luciano Berio nije, zbog svoje suvremenosti, bolje od Beethovenova koncerta za violinu i bilo bi jednako teško reći da je Brahmsov koncert za violinu bolji od Beethovenova. Za razliku od razvoja teorija u suvremenoj znanosti, kasnije remek-djelo u određenom umjetničkom žanru nije time bolje od ranijeg, niti nužno bolje postiže cilj tog žanra, ili bilo što slično. Štoviše, u slučaju konce rata za violinu, bilo bi teško, ako ne i besmisleno, odrediti cilj kojemu svi koncerti za violinu teže i u odnosu na koji bi se moglo reći da je koncert A došao bliže cilju od koncerta B. Ostavljajući Berija po strani, teško da ima smisla reći za Beethovena i Brahmsa da je jedan bolji od drugoga. Jednostavno ne postoji mjerilo na osnovi kojeg bi se moglo suditi o takvim stvarima, jednom kad je dostignuta određena razina izražajne adekvatnosti.

Ipak, slučaj sa znanstvenim teorijama prilično je drukčiji. Ovdje smo u stanju odrediti jasan cilj kojemu sve teorije teže, te smo često uvjere ni da je teorija A došla bliže cilju od teorije B. Ovaj se cilj može označiti kao otkrivanje istine o prirodnom svijetu, a kada imamo teorije koje nastoje opisati iste djeliće prirodnog svijeta često možemo reći da je kasnija teorija bolja od ranije. Tako je Kopernikova heliocentrična slika svemira bila bolja od Aristotelove geocentrične slike, a Newton je pružio bolje objašnjenje Sunčeva sustava i svemira od obojice. Slično tome, svaki školarac sada zna da je kemičar Joseph Priestley pogrešno mislio da je otkrio tvar koju je nazvao "flogiston", plinoviti fluid moguće negativne težine koji se, pored mnogih drugih stvari, oslobađao pri izgaranju kovina. Sada znamo da ne postoji takva stvar i da ne postoji nijedna tvar koja čini sve ono za što se pretpostavljalo da flogiston čini. Priestley je ustvari opažao učinke kisika, koji kovine apsorbiraju iz zraka pri izgaranju, a ne učinke flogistona za koji se pretpostavljalo da se oslobađa. Kada je mislio da je izdvojio uzorak deflogistoniziranog zraka, ustvari je proizveo kisik.

Kao što sam rekao, ova priča o Priestleyu i flogistonu nešto je što zna svaki školarac i u tom smislu svaki školarac ima znanje koje Priestley nije imao i u tom je smislu ispred Priestleya. Ali nije tako da je svaki školarac bolji kemičar od Priestleya, ništa više nego što je Berio ili čak Brahms bolji skladatelj od Beethovena. Možemo govoriti o objektivnom pomaku ili napretku u prvom slučaju, ali ne i u drugom, zato što možemo nedvosmisleno govoriti o rastu znanja u znanostima, tako da se za one koji kasnije rade u određenom području znanosti – na osnovi same te činjenice – može reći da znaju više od svojih prethodnika.

Naizgled suprotno onome što sam upravo rekao, T. S. Eliot je jednom primijetio da u književnosti znamo mnogo više od naših prethodnika zato što je ono što znamo njihov rad. Ipak, rast znanja u znanosti uopće nije takav i ovo je još jedan način iznošenja razlike koju povlačim između znanosti i umjetnosti. Premda nekoliko priča iz povijesti znanosti – poput ove o Priestleyu i flogistonu – čine dio znanstvenog folklora, većina djelatnika u nekom znanstvenom području nije dovoljno ili detaljno upoznata s poviješću svog područja. Oni je ne moraju poznavati jer će se povijest znanosti uglavnom sastojati od teorija koje su bile odbačene i za koje se smatra da pružaju mnogo manje istinitih informacija o svijetu od njihovih nasljednika. Astronom će vam reći kakav je svemir prema uvriježenom mišljenju današnjih astronoma, a ne kakvim su ga smatrali Aristotel ili Kopernik. Sa znanstvenog gledišta, Aristotelove i Kopernikove teorije su mrtve; mi smo otišli dalje od njih i nema nikakve potrebe oživljavati ih osim kao povijesne zanimljivosti koje možemo ukratko usporediti sa sadašnjim znanjem. S umjetničkim i književnim djelima stvari stoje prilično drukčije. Mrtvi pisci o kojima je govorio Eliot dio su tradicije u kojoj živimo te naše razumijevanje i nas samih i

umjetnosti produbljujemo i osvježavamo tako što im se vraćamo i produbljujemo našu upoznatost s njima.

Objektivnost i vanjski svijet

Razlog zbog kojega u bavljenju znanosti nemamo potrebe vraćati se prošloj znanosti jest to što se teorije znanosti ne odnose na ljudsko nastojanje ili ljudsku izražajnost. Ljudsko je samoizražavanje i razumijevanje kumulativan, povijesni proces u kojemu je to gdje smo sada i što sada mislimo o nama samima ukorijenjeno u oblicima života i izražavanja razvijenim u prošlosti, te će uvijek uključivati neko suočavanje s našom poviješću i našom prošlošću. No znanstvena će se teorija, naprotiv, baviti svijetom neovisnim o ljudskoj povijesti i ljudskom uplitanju. Istine koje znanost nastoji otkriti o atomima i Sunčevu sustavu pa čak i o mikrobima i bakterijama i dalje bi bile istinite čak i da ljudi nikada nisu postojali. Kao što smo naznačili, to što određuje istinitost ili neistinitost znanstvenih teorija jest o čovjeku neovisna nepovijesna priroda – i ona to čini bez obzira na religijsku ili političku čestitost.

To nas dovodi do jednog specifičnog obilježja znanstvene djelatnosti, koje u moralnom i ljudskom pogledu predstavlja njezinu veliku snagu. Nepristranost prirode prema našim osjećajima, vjerovanjima i željama znači da je posao provjeravanja i razvijanja znanstvenih teorija neosjetljiv na ideološku pozadinu pojedinačnih znanstvenika. Znanstvena teorija će obično nastojati objasniti neke prirodne pojave stvarajući neku opću formulu ili teoriju koja obuhvaća sve pojave tog posebnog tipa. Iz ove opće formule bit će moguće predvidjeti način na koji će se buduće pojave u ovoj klasi pokazati. Hoće li se one pokazati na taj način ili ne ovisit će o prirodi, a ne o ljudima, i svaki znanstvenik može opaziti pokazuju li se one na taj način ili ne, bez obzira na njegova ostala vjerovanja. [...]

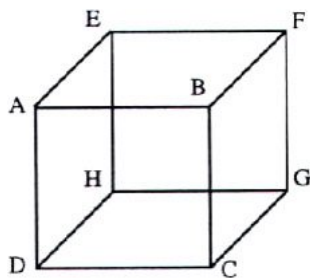
Tekst preuzet iz: Anthony O'Hear, *Uvod u filozofiju znanosti*, prev. T. Bracanović i M. Sušnik (Hrvatski studiji, Zagreb 2007), str. 11-15.

Neodlučivost motrenja

SRĐAN LELAS (1939-2003) i TIHOMIR VUKELJA

Uzmimo jedan jednostavan, svakodnevan, a ipak sa znanošću povezan iskaz: “Sunce zalazi za horizont.” Naizgled njegova se istinitost može lako provjeriti s “nekoliko motrenja”. Zamislite da je uz vas, dok tako “provjeravate” zalaz Sunca, vaš prijatelj fizičar. On bi vas tada mogao upozoriti da vaš iskaz “Sunce zalazi za horizont” nije točan, ili bolje, da nije dobro formuliran. Nije naime točno da se Sunce *spušta* u odnosu na horizont, već se horizont *diže* u odnosu na Sunce. Znanstvena teorija kaže da nije Sunce ono koje se giba oko Zemlje, već je obrnuto Zemlja ta koja se giba oko svoje osi. Vi možete odgovoriti da vam je svejedno što kaže znanstvena teorija jer je ono što vi *vidite* ipak Sunce koje se spušta i nestaje iza horizonta. No vaš prijatelj, na vaše veliko iznenađenje, odgovara da on vidi suprotno, tj. horizont koji se diže. Ovdje sad nastaje ozbiljna nedoumica: da li vi i vaš prijatelj vidite istu stvar dok gledate zalaz Sunca? Pokušajte se malo koncentrirati, saživjeti malo s mišlju da je zapravo horizont taj koji se giba, dok Sunce miruje. Nakon stanovitog vremena bit ćete i vi u stanju vidjeti što i vaš prijatelj.

Nemojte se prestrašiti. Nije vas napustio vaš zdravi razum. Radi se samo o tome da zdravi razum nije uvijek dobar vodič kada je riječ o spoznaji. Ono što nam govori taj primjer poznato je psiholozima poodavno i može se ukratko sažeti u tvrdnju da je ljudski zamjećaj ili percepcija nešto više nego puka registracija fizičkog signala koji pristiže na naše osjetilo. Naime, ono što fizički pogađa vaše oči i oči vašeg prijatelja, isto je. Ali ono što taj signal inicira u duhu ili mozgu vas i vašeg prijatelja, nije posve isto; vaši su “procesori” ponešto različito “programirani”. I kod tog programiranja bitnu ulogu ima okolnost da li vi zastupate teoriju po kojoj Zemlja miruje, a Sunce se giba ili onu drugu. Razmotrimo jednostavniji primjer. Pogledajte sliku 6.



Slika 6.

Neki će od vas u njoj prepoznati kocku gledanu odozgo, a drugi, pak, istu takvu kocku gledanu odozdo, premda je fizički signal koji dopijeva do oka za sve isti. Štoviše, kada vas netko upozori na drukčiji način gledanja, moći ćete na crtežu po volji prepoznavati čas jednu čas drugu situaciju.

Crteži poput onog na slici 7. još su jedan primjer situacije u kojoj u istom obliku možemo vidjeti različite stvari.



Slika 7.

Slika na mrežnici oka bit će za sve ista, ali će jedan vidjeti staru ženu, a drugi mladu djevojku.

Hanson (*Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, Cambridge 1958) na zgodnom primjeru pokazuje utjecaj konteksta na ono što vidimo. Pogledajte lik na slici 8.



Slika 8.

Možete li u njemu prepoznati glavu neke životinje? Pogledajte sada taj lik u kontekstu slike 10. Tu ga prirodno doživljavamo kao glavu ptice. No u kontekstu slike 9 umjesto ptice jasno vidimo antilopu.

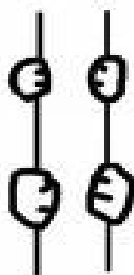


Slika 9.



Slika 10.

Okruženje, vizualno ili teorijsko, pomaže nam da u sustavu linija nešto prepoznamo, tj. vidimo. Što, primjerice, prikazuje slika 11?



Slika 11.

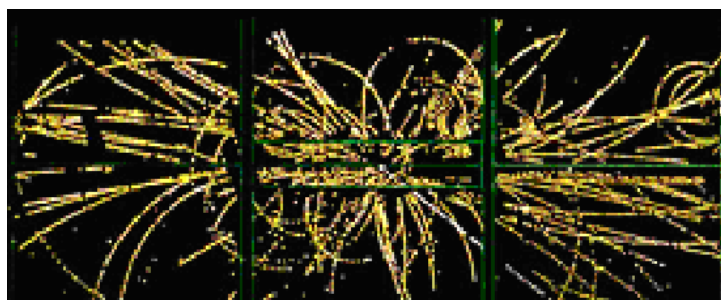
Neki će odmah pogoditi, ali će drugima trebati objasniti da se radi o medvjedu koji se penje na drvo s druge strane. Složeniji primjer možemo vidjeti na slici 12.



Slika 12.

Tu je bez detaljnog opisa teško bilo vidjeti bilo što. No na slici je vrlo kontrastno prikazan lik bradatog muškarca. Gornji rub slike siječe glavu odmah iznad obrva; crno područje iznad sredine slike jest kosa i brada, sa sjenom nosa i očiju; usta su bijela mrlja usred tog područja.

Razmotrimo sada jedan realni primjer iz znanstvene prakse. Na slici 13. prikazan je digitalizirani snimak otkrića W bozona.



Slika 13.

No potrebna je golema količina teorije da bi se moglo reći: “Na slici je prikazan digitalizirani snimak otkrića W bozona”, a još i veća da bi se pomoću nje moglo dokazati postojanje te nove čestice.

Vratimo se vama i vašem prijatelju u zalazu Sunca. Ako sad svaki od vas zastupa različitu teoriju i u skladu s njom različito percipira činjenice, kako ćete se složiti oko pitanja koja je teorija ispravna? Kako opažanje može odlučivati u znanstvenom sporu ako svatko opaža nešto drugo, ovisno o tome koju teoriju zastupa? I kako teorija može biti opravdana opažajima ako oni pretpostavljaju teoriju? Moguće je, reći će uporni empirist, da svaki od vas ponešto odstupi od svog “programa”. Tada biste se možda mogli složiti oko zajedničke rečenice koja ne bi implicirala niti gibanje Sunca niti gibanje Zemlje. Ona bi mogla glasiti ovako: “Sunčev krug i crta horizonta gibaju se jedan u odnosu na drugi.” Iskazi što izriču rezultate znanstvenog opažanja upravo su takvi neutralni i o teoriji neovisni iskazi.

No zacijelo ćete se složiti da i takva tvrdnja nije potpuno nevina; i ona *pretpostavlja* neku “teoriju”. Dok ste i vi i vaš prijatelj u početku pretpostavljali da vas, pri promatranju zalaska Sunca, vaše osjetilo vida obavještava o *apsolutnom* gibanju, u smislu da jedno tijelo miruje, a drugo se giba, sada ste i jedan i drugi došli do “zaključka” da je ono što vam je dano u vidu zapravo tek *relativno* gibanje, i tako ste oblikovali iskaz o “činjenicama”. U znanosti situacija s motrenjem nije jednostavnija

već složenija. Često su potrebne složene elaboracije da bismo mogli reći što smo “vidjeli” u nekom eksperimentu.

No kad se konačno i složimo u tome što opažamo nastupa nova teškoća jer *neutralnost* novog zajedničkog iskustva znači ujedno da ga *nije* moguće upotrijebiti kao potvrdu ili opovrgnuće bilo jedne ili druge teorije. Događa se često... da eksperimentalni rezultati ne mogu “odlučiti” o tome je li neka teorija istinita ili lažna, pa čak niti reći koja je od dviju teorija bliža istini. Primjerice, u Kopernikovo vrijeme i njegova heliocentrička i Ptolemejeva geocentrička teorija jednako su dobro objašnjavale tada znane činjenice o Sunčevu sistemu. Mnogi se ljudi nisu mogli odlučiti iako se nisu bojali Crkve niti su bili dogmatici. Tek su nova motrenja Galileia i Tyche Brachea, a osobito Keplerovi zakoni i Newtonova teorija, definitivno pokopali geocentrički model.

Dva važna zaključka moramo izvući iz ove male analize. Prvo, pojedinačni empirijski iskaz, pa ni iskaz uopće, ne može ni potvrditi ni opovrći neku hipotezu ili teoriju. U znanosti se uvijek radi o skupu međusobno povezanih iskaza, o složenoj znanstvenoj praksi s kojom se mora suočiti neka teorija. Nadalje, nijedan skup empirijskih iskaza nije posve neutralan, neovisan o teoriji kojoj treba poslužiti kao “empirijska” baza. Stoga na kraju baza i nadgradnja čine jedinstvenu cjelinu, u kojoj je samo relativno moguće razlikovati empirijsko od teoretskog. Ta se cjelina sada suočava sa znanstvenom *praksom*, tj. prvo s kritičkom *raspravom*, a potom sa stvarnim *eksperimentom*. Dođe li do nesuglasja, potreban je dugotrajan napor, vještina i intuicija da bi se otkrilo što nije dobro, koji iskaz u toj lingvističkoj mreži treba eventualno zamijeniti nekim novim iskazom ili možda cijelu teoriju treba napustiti.

Tekst preuzet iz: Srđan Lelas i Tihomir Vukelja, *Filozofija znanosti* (Školska knjiga, Zagreb 1996), str. 42-48.

O indukciji

BERTRAND RUSSELL (1872-1970)

[...] Uzmimo za primjer nešto u što nitko od nas stvarno ni najmanje ne sumnja. Svi smo mi uvjereni da će sutra sunce izaći. Zašto? Je li to vjerovanje tek slijepi ishod prošlih iskustava ili se može opravdati kao razumno vjerovanje? Nije lako pronaći test na osnovi kojega možemo prosuditi je li vjerovanje ove vrste razumno ili nije. Ali možemo barem utvrditi koja bi vrsta općih vjerovanja bila dovoljna, pod uvjetom da su točna, da opravda sud da će sutra sunce izaći, kao i mnoge druge slične sudove na kojima zasnivamo naše djelovanje.

Ako nas upitaju zašto vjerujemo da će sunce sutra izaći, prirodno je da ćemo odgovoriti: "Zato što je oduvijek izlazilo svaki dan." Mi čvrsto vjerujemo da će ono izlaziti u budućnosti, zato što je izlazilo u prošlosti. Ako nas potom upitaju zašto vjerujemo da će izlaziti i dalje kao do sada? – možemo se pozvati na zakone gibanja: zemlja je, reći ćemo, tijelo koje se slobodno okreće i takva se tijela ne prestaju okretati sve dok ih nešto izvana ne omete u tome, a ne postoji ništa izvan što bi omelo zemlju od sada pa do sutra. Naravno, možemo sumnjati u to da smo sasvim sigurni da nema ničeg izvan što bi je omelo, ali to nije zanimljiva sumnja. Zanimljiva sumnja je hoće li zakoni gibanja važiti do sutra. Ako se javi ova sumnja, onda se nalazimo u istome položaju kao kada se prvi put javila sumnja o izlasku sunca.

Jedini razlog za vjerovanje da će zakoni kretanja važiti jest to da su, koliko nam to naše znanje prošlosti dopušta da prosudimo, do sada važili. Istina je da imamo više svjedočanstava iz prošlosti u prilog zakona gibanja nego onih u prilog izlaženja sunca, jer je izlazak sunca samo pojedinačan slučaj ostvarivanja zakona gibanja, a postoji bezbroj drugih pojedinačnih slučajeva. Ali pravo je pitanje: Pruža li *bilo koji* broj slučajeva u kojima se ostvario neki zakon u prošlosti svjedočanstvo da će se on ostvariti i u budućnosti? Ako to nije slučaj, onda je jasno da nemamo nikakve osnove da očekujemo da će sunce sutra izaći ili da se nećemo otrovati kruhom koji ćemo pojesti u sljedećem obroku, i uopće, za bilo koje od jedva svjesnih očekivanja koja upravljaju našim svakodnevnim životom. Mora se primijetiti da su sva takva očekivanja samo *vjerojatna*; prema tome, ne treba tražiti dokaz da se ona *moraju* ispuniti, već samo neki razlog u prilog gledištu da će se *vjerojatno* ispuniti.

Pri razmatranju ovog pitanja moramo odmah na početku napraviti jednu važnu razliku bez koje bismo se ubrzo našli u beznadnoj zbrci. Iskustvo nam je pokazalo da je do sada često ponavljanje nekog pravilnog slijeda ili koegzistencije bilo *uzrok* našeg očekivanja tog istog slijeda ili koegzistencije u sljedećoj prilici. Hrana koja ima određen izgled uglavnom ima određen okus i težak je udarac za naša očekivanja kada otkrijemo da poznat izgled ne prati i uobičajen okus. Stvari koje vidimo povezuju se, po navici, s izvjesnim taktilnim osjetima koje očekujemo ako ih dotaknemo; užasavanje koje, između ostalog, pobuđuju u nama sablasti (u mnogim pričama o duhovima) je u tome što nam one ne daju nikakve osjete dodira. Neobrazovani ljudi koji prvi put odlaze u inozemstvo toliko su iznenađeni kada otkriju da njihov materinji jezik nitko ne razumije da u to uopće ne mogu povjerovati.

Ova vrsta povezivanja nije svojstvena samo ljudima već je veoma izražena i kod životinja. Konj kojega često tjeramo određenim putem opire se kada ga pokušamo voditi u drugome smjeru. Domaće životinje očekuju hranu kada vide osobu koja ih obično hrani. Znamo, naravno, da ova prilično nezrela očekivanja pravilnosti mogu često odvesti u zabludu. Onaj koji hrani pile svaki dan čitavog njegovog života na kraju

ga umjesto toga zakolje, pokazujući tako da bi za pile bila korisna istančanija shvaćanja o pravilnosti u prirodi.

Ali i pored toga što takva očekivanja dovode u zabludu, ona ipak postoje. Sama činjenica da se nešto dogodilo izvjestan broj puta navodi ljude i životinje da očekuju da će se to opet dogoditi. Tako su naši instinkti nesumnjivo uzrok vjerovanja da će sunce sutra izaći, ali možda i nismo u boljem položaju od pileta kojemu je neočekivano zavrnuo šijom. Moramo, prema tome, razlikovati činjenicu da prošle pravilnosti *uzrokuju* očekivanja o budućnosti od pitanja da li postoji neka razumna osnova da se ovakvim očekivanjima pridaje važnost kada je već postavljeno pitanje njihove valjanosti.

Problem koji treba razmotriti jest imamo li ikakvog razloga vjerovati u ono što se zove "uniformnost prirode". Vjerovanje u uniformnost prirode je vjerovanje da je sve što se dogodilo, ili će se dogoditi, slučaj nekog općeg zakona koji *nema* izuzetaka. Sva jednostavna očekivanja koja smo razmotrili podliježu izuzetcima i zato mogu razočarati one koji ih imaju. Znanost, međutim, po navici pretpostavlja, barem kao radnu hipotezu, da se opća pravila koja dopuštaju izuzetke mogu zamijeniti općim pravilima koja ih ne dopuštaju. "Tijela bez oslonca u zraku padaju" je opće pravilo koje ima svoje izuzetke u zrakoplovu i balonu. Ali zakoni gibanja i zakon gravitacije, koji objašnjavaju činjenicu da većina tijela pada, također objašnjavaju i činjenicu da zrakoplovi i baloni mogu poletjeti; tako zakoni gibanja i zakon gravitacije ne dopuštaju ove izuzetke.

Vjerovanje da će sunce sutra izaći moglo bi se pokazati kao netočno, ako bi zemlja iznenada došla u dodir s velikim tijelom koje bi uništilo njezino okretanje; ali zakoni gibanja i zakon gravitacije ne bi bili narušeni ovim događajem. Zadatak znanosti je da pronade pravilnosti kao što su zakoni gibanja i zakon gravitacije za koje, barem koliko nam naše iskustvo kaže, nema izuzetaka. U ovom svom traganju znanost je bila izuzetno uspješna i može se reći da su do sada važile takve pravilnosti. To nas ponovno vraća pitanju: Imamo li bilo kakvog razloga da pretpostavimo da će te pravilnosti važiti i u budućnosti, s obzirom da su uvijek važile u prošlosti?

Tvrdilo se da za naše znanje o tome da će budućnost biti slična prošlosti postoji ovaj razlog: ono što je jednom bila budućnost uvijek je postajalo prošlost i uvijek smo uviđali da ona nalikuje prošlosti, tako da mi stvarno imamo iskustvo o budućnosti, to jest o vremenima koja su nekada bila budućnost, koja možemo nazvati prošle budućnosti. Ali takav argument nedokazano uzima kao dokazano. Mi imamo iskustvo o prošloj budućnosti, a ne o budućoj budućnosti i pitanje je: da li će buduća budućnost nalikovati prošloj budućnosti? Na ovo pitanje ne može se odgovoriti argumentom koji polazi samo od prošlih budućnosti. Prema tome, moramo i dalje tragati za nekim načelom na osnovi kojega ćemo znati da će i budućnost slijediti iste zakone kao i prošlost.

Ukazivanje na budućnost nije kod ovog pitanja ključno. Ono se isto tako postavlja kada zakone koji važe u našem iskustvu primijenimo na prošle stvari o kojima nemamo nikakvog iskustva – kao, na primjer, u geologiji ili u teorijama o postanku sunčevog sustava. Pitanje koje stvarno treba postaviti jest: "Kada su dvije stvari često povezane i nije poznat nijedan slučaj da se jedna javila bez druge, da li u jednom novom slučaju pojava jedne od njih predstavlja neki dobar razlog za očekivanje one druge?" O odgovoru na to pitanje ovisi valjanost svih naših očekivanja u pogledu budućnosti, svi rezultati dobiveni indukcijom i praktično sva naša vjerovanja na kojima se zasniva naš svakodnevni život...

Tekst u izmijenjenom obliku preuzet iz: Bertrand Russell, *Problemi filozofije*, prev. A. Pavković i M. Joanović (Nolit, Beograd 1980), str. 84-88.

Znanost: nagađanja i odbacivanja

KARL R. POPPER (1902-1994)

Otkrio sam da su moji prijatelji koji su obožavali Marxa, Freuda i Adlera bili impresionirani s nekoliko odlika zajedničkih tim teorijama, posebno s njihovom prividnom *objašnjavaćom snagom*. Izgledalo je da su ove teorije u stanju objasniti praktički sve što se događa u području na koje se odnose. Izučavanje neke od njih, čini se, imalo je učinak intelektualnog obraćenja ili otkrovenja, otvaranja očiju za istinu koja je skrivena onima još neupućenima. Jednom kada su vam oči tako otvorene vi posvuda vidite primjere koji potvrđuju vaše vjerovanje; svijet je pun *potvrda* teorije. Štoga se dogodilo ono je uvijek potvrđuje. Tako se njena istina čini očevitom: a nevjernici su očito ljudi koji ne žele vidjeti tako očiglednu istinu; oni koji odbijaju da je vide čine to ili zato što ona govori protiv njihovih klasnih interesa, ili zbog potiskivanja koja još nisu analizirana i koja vapi da budu tretirana.

Najkarakterističniji element u ovakvoj situaciji, čini mi se, postojana je struja potvrđivanja, opažanja koja "verificiraju" teorije o kojima se radi; i to je nešto što stalno naglašavaju njihovi pristaše. Marksist ne bi mogao otvoriti novine, a da na svakoj stranici ne nađe dokaze za svoje tumačenje povijesti; ne samo u novostima nego i u njihovoj prezentaciji (koja otkriva klasnu pristranost novina), a posebno, dakako, u onome, što novine nisu napisale. Frojdovski su analitičari naglašavali da su njihove teorije stalno potvrđivane njihovim "kliničkim promatranjima". Što se tiče Adlera, bio sam impresioniran jednim osobnim iskustvom. Jednom 1919. godine izvijestio sam ga o slučaju koji mi nije izgledao posebno adlerovski, ali koji je on bez teškoća analizirao prema svojoj teoriji o osjećaju inferiornosti, premda dijete o kojem je bila riječ nije ni vidio. Lagano potresen, zapitao sam ga kako može biti tako siguran. "Zbog mojeg mnogostrukog iskustva", odgovorio je; na što nisam odolio uzvratiti: "A s ovim novim slučajem, pretpostavljam, vaše je iskustvo postalo još mnogostrukije."

Ono što sam imao na umu jest da ni njegova prethodna motrenja nisu možda bila mnogo temeljitija od ovoga; da je svako redom bilo interpretirano u svjetlu "prethodnog iskustva" i istodobno računato kao dodatna potvrda teoriji. Što je, upitao sam sebe, ono potvrđivalo? Ništa više nego da slučaj može biti interpretiran u svjetlu teorije. Ali to znači vrlo malo, razmišljao sam, jer svaki zamisliv slučaj mogao bi biti interpretiran u svjetlu Adlerove teorije ili, jednako tako, u svjetlu Freudove teorije. Možda bih ovo mogao ilustrirati s dva vrlo različita primjera ljudskog ponašanja: onim čovjeka koji je gurnuo dijete u vodu s namjerom da ga utopi i onim čovjeka koji je žrtvovao svoj život nastojeći spasiti dijete. Svaki od ova dva slučaja može se s jednakom lakoćom objasniti Freudovim i Adlerovim pojmovima. Prema Freudu, prvi je čovjek patio od potiskivanja (recimo, od neke komponente njegova Edipova kompleksa), dok je drugi čovjek postigao sublimaciju. Prema Adleru prvi je čovjek patio od osjećaja inferiornosti (koji je možda proizveo potrebu da dokaže sebi kako se može usuditi počinuti neki zločin), a to isto vrijedi i za drugog čovjeka (kojem je potreba bila da dokaže sebi kako može spasiti dijete). Ne mogu zamisliti ljudsko ponašanje koje ne bi bilo moguće interpretirati u pojmovima obje teorije. Upravo je ta činjenica – da su oni uvijek pripravnici na odgovor, da su uvijek u pravu – u očima njihovih obožavatelja tvorila najjači argument u prilog tim teorijama. Meni je svitalo da je ta očigledna snaga zapravo njihova slabost.

S Einsteinovom teorijom situacija je napadno različita. Uzmimo tipičan primjer – Einsteinovo predviđanje koje je upravo bilo potvrđeno nalazima Eddingtonove ekspedicije. Einsteinova teorija gravitacije vodila je zaključku da svjetlost mora biti privučena teškim tijelima (kao što je Sunce) baš kao i ostala materijalna tijela. Kao

posljedak može se proračunati da će svjetlost s neke udaljene zvijezde, čiji je prividni položaj blizu Sunca, stizati na Zemlju iz takvog smjera da će izgledati kako je zvijezda pomaknuta od Sunca; ili drugim riječima, zvijezde prividno blizu Sunca izgledat će kao da su nešto podalje od Sunca i jedna od druge. Ovo je nešto što se ne može opaziti pod normalnim okolnostima jer su zbog bliješteće sunčeve svjetlosti te zvijezde danju nevidljive; no za vrijeme pomračenja Sunca moguće ih je fotografirati. Fotografiramo li istu konstelaciju zvijezda ponovno noću možemo izmjeriti udaljenost na dvjema fotografijama i provjeriti predviđeni učinak.

Ono što impresionira u tom slučaju jest *rizik* povezan s predviđanjem te vrste. Ako motrenje pokaže da je predviđeni učinak definitivno izostao, tada je teorija jednostavno odbačena. Teorija je *nesukladna s određenim mogućim ishodima motrenja* – zapravo s rezultatom koji bi svatko prije Einsteina očekivao. To je posve različito od situacije koju sam prethodno opisao, gdje ispada da su teorije o kojima je riječ sukladne s najrazličitijim oblicima ljudskog ponašanja, pa je praktički nemoguće opisati ikakvo ljudsko ponašanje za koje se ne može reći da potvrđuje te teorije.

Ova razmišljanja dovela su me zimi 1919-1920. do zaključaka koje bih sada mogao iskazati ovako:

- (1) Lako je iznaći potvrde, ili osvjedočenja, za gotovo svaku teoriju – ako potvrde tražimo.
- (2) Potkrjepe bi se morale uzeti u obzir samo ako su rezultat *riskantnih predviđanja*; tj. ako bismo, neopčinjeni teorijom o kojoj je riječ, mogli očekivati događaj nesuglasan s teorijom – događaj koji bi mogao opovrći teoriju.
- (3) Svaka je “dobra” znanstvena teorija zabrana; ona zabranjuje događanje nekih stvari. Što teorija više toga zabranjuje, to je bolja.
- (4) Teorija koju je nemoguće opovrći ijednim zamislivim događajem, nije znanstvena. Neopovrgljivost nije vrlina teorije (kao što ljudi često misle), nego mana.
- (5) Svaka istinska *provjera* teorije pokušaj je da se ona opovrgne, ili odbaci. Provjerljivost je opovrgljivost; ali postoje stupnjevi provjerljivosti: neke su teorije provjerljivije, više su izložene opovrgavanju nego druge; one su izložene većem riziku.
- (6) Zgoda potvrđivanja ne bi se smjela uzeti u obzir *osim kada je rezultat istinske provjere teorije*; a to znači da se može predstaviti kao ozbiljan, ali neuspješan pokušaj da se teorija opovrgne. (U takvom slučaju govorim o potkrepljujućem dokazu.)
- (7) Neke istinski provjerljive teorije, kada se za njih pokaže da su pogrešne, još uvijek podupiru njihovi obožavatelji – na primjer, *ad hoc* uvođenjem nekih pomoćnih pretpostavki ili *ad hoc* reinterpetiranjem teorije da bi se izbjeglo odbacivanje. Takav je postupak uvijek moguć, ali on ne spašava teoriju od odbacivanja samo po cijenu njenog uništavanja, ili barem snižavanja njenog znanstvenog statusa. (Ovakvu operaciju spašavanja opisujem poslije kao *konvencionalistički zahvat* ili *konvencionalističku strategiju*.)

Sve ovo možemo sumirati tako da kažemo *da je kriterij znanstvenoga statusa neke teorije njena opovrgljivost, ili odbacivost, ili provjerljivost*.

Tekst preuzet iz: Srđan Lelas i Tihomir Vukelja, *Filozofija znanosti* (Školska knjiga, Zagreb 1996), str. 73-76.

DUH

O prirodi i postojanju uma

RENÉ DESCARTES (1596-1650)

[Zadržati samo ono što je potpuno sigurno]

2.4. Ja još dovoljno ne razumijem koji sam to ja koji pak nužno jesam. Zbog toga se odmah treba čuvati da možda nehotice štogod drugo ne uzmem umjesto sebe te tako zastranim čak u ovoj spoznaji za koju tvrdim da je najsigurnija i najočevidnija od svih. Zato ću sada iznova razmisliti o onome što sam nekada vjerovao da jesam, prije nego što sam se upustio u ove misli. Iz toga ću zatim odstraniti sve što se može makar i najmanje oslabiti navođenjem razloga, tako te ne preostane naprosto ništa drugo nego ono što je sigurno i neuzdrmano.

[Čovjek se sastoji od duše i tijela]

2.5. Što sam dakle dosad mislio da jesam? Naravno, da sam čovjek. Ali što je čovjek? Da kažem da je razumno živo biće? Neću, jer kasnije bi se možda pitalo što je 'živo biće' i što je to 'razumno', pa bih tako zbog jednoga pitanja zapao u mnoga i teža pitanja. Sada ni nemam toliko dokolice da bih mogao rasipati vrijeme na takve potankosti. Nego ću se radije pozabaviti onime što se samo od sebe [VII 26] i od naravi javljalo dosada u mojem mišljenju kada god sam razmatrao što sam. Naravno, smatrao sam prvo kako imam lice, ruke, šake, cijeli onakav stroj udova, kakav se razaznaje i u mrtvaca i koji sam označavao imenom tijelo. Opazio sam zatim da se hranim, koračam, osjećam i spoznajem. To su postupci koje sam pripisivao duši. Ali što je ta duša, ili nisam ni razmišljao, ili sam je zamišljao nečim suptilnim, poput vjetera ili vatre ili etera, što prožima moje grublje dijelove. O samom tijelu nisam uistinu nimalo dvojio, nego sam mislio da razlučeno poznajem njegovu narav, koju bih – prema svojem zamišljanju – da sam je pokušao opisati, ovako objasnio: pod tijelom razumijem sve ono što se može ograničiti nekim oblikom, odrediti mjestom i tako ispuniti prostor da se iz njega isključuje svako drugo tijelo; koje se može opaziti pogledom, dodirom, sluhom, okusom ili njuhom, isto tako i gibati na različite načine, ne samo od sebe, nego dodirom nečega drugog: jer sam sudio kako tjelesnoj naravi ne može nikako pripadati snaga da samu sebe pokreće, osjeća ili misli. Dapače, čudilo bi me kada bih otkrio takve sposobnosti u nekim tijelima.

[Jedino je sigurno da sam stvar koja misli]

2.6. Što pak sada ako pretpostavim nekog obmanjivača, krajnje moćnoga i – ako je dopušteno reći – zloćudnoga, koji se u svemu trudi koliko god može da me obmane? Mogu li tvrditi kako imam i najmanje od svega onog za što sam rekao da pripada naravi mogega tijela? [VII 27] Koncentriram se, razmišljam, obrćem svoje misli – ničega nema; zamaram se ponavljajući uzalud isto. A što je opet s onim što sam duši pripisivao? Da se hranim ili hodam? Budući da tijela nemam, onda su to samo izmišljotine. Osjećati? Naravno, ni toga nema bez tijela, a mnoge sam stvari vidio da osjećam u snovima za koje sam poslije uvidio kako ih nisam osjećao. Misлити? Tu pronalazim: mišljenje jest; jedino se ono ne može od mene otrgnuti. Ja jesam, ja postojim, sigurno je. A koliko dugo? Naravno, toliko dugo koliko mislim; a može pak biti: prestanem li sa svakim mišljenjem, prestajem time u cjelini biti. Ne tvrdim sada ništa osim ono što je nužno istinito; zato točnije rečeno, samo sam stvar koja misli, a to jest razum, ili duša, ili intelekt, ili um, što su izrazi kojih mi značenje nije bilo poznato ranije. Ja sam dakle stvar istinita i uistinu postojeća; ali kakva stvar? Rekao sam, koja misli. [...]

*[Kada zamjećujem materijalne stvari izvan sebe,
iz toga slijedi sigurna spoznaja da ja postojim]*

2.15. Ali što da kažem o samom tome razumu, ili o sebi samome? Dosada naime nisam dopuštao da u meni postoji išta drugo osim razuma. Koji je to – kažem – ja koji vosak može tako razlučeno spoznati? Spoznajem li i sebe samoga ne samo istinitije i sigurnije nego i razlučenije i očividnije? Jer, ako sudim kako vosak egzistira na temelju toga što ga vidim, onda sigurno još očitije proizlazi da i ja sam egzistiram na temelju toga što vidim vosak. Moguće je doduše da ovo što vidim ne bude doista vosak. Moguće je i da nemam očiju kojima se štogod vidi. Ali nikako ne može biti kada vidim nešto, ili (za što još ne uводим razlikovanje) kada mislim da vidim nešto, da ja sam koji mislim ne budem nešto. Na sličan način, ako prosuđujem da vosak postoji na temelju toga što ga dodirujem, opet proizlazi isto, naime da ja postojim. Ako opet po onome što zamišljam – ili po nekom drugom uzroku – izlazi posve isto. A to isto što primjećujem o vosku može se primijeniti na sve ostale stvari koje se nalaze izvan mene. Dapače, ako se spoznaja voska čini razlučenijom nakon što sam o njemu skupio saznanja ne samo vidom ili dodirom nego i na temelju mnogih drugih uzroka, koliko se više mora dopustiti da sada razlučenije spoznajem samoga sebe, kada ni jedan od načina koji mogu poslužiti spoznaji voska, ili bilo kojega drugog tijela, ne može a da još bolje ne dokaže narav mojeg razuma! Ali postoje još i mnoge druge stvari u samom razumu, s pomoću kojih se može jasnije doći do spoznaje o njemu, da ove – koje njoj pritječu iz tijela – jedva da je vrijedno nabrajati. [...]

[Kao stvar koja misli odvojen sam od tijela i mogu odvojeno od njega egzistirati]

6.9. Prvo, budući znam kako sve ono što jasno i razlučeno razumijem takvim od Boga može biti kakvim ga razumijem, dovoljno je što mogu jasno i razlučeno razumjeti jednu stvar bez druge, da bih bio siguran kako je jedna različita od druge, jer barem Bog ih može postaviti svaku zasebno. I nije važno kojom moći biva tako da se smatraju različitim. Samo zato što znam da egzistiram i što opažam kako ništa drugo ne pripada mojoj naravi ili biti nego jedino to što sam stvar koja misli, ispravno zaključujem da se moja bit sastoji jedino u tome što sam stvar koja misli. Pa iako možda (ili pak sigurno, kao što ću poslije kazati) imam tijelo, koje je sa mnom veoma prisno povezano, ipak – kako s jedne strane – imam jasnu i razlučenu ideju o sebi samome, ukoliko sam samo stvar koja misli i nije protežna, a – s druge strane – razlučenu ideju o tijelu ukoliko je tek protežnima, a ne stvar koja misli, sigurno je kako sam doista različit od svojega tijela i mogu egzistirati bez njega. [...]

Tekst preuzet iz: René Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*. Preveo J. Talanga (neobjavljeno).

Descartesov mit

GILBERT RYLE (1900-1976)

Postoji učenje o prirodi i mjestu umova koje toliko prevladava među teoretičarima, pa čak i među laicima, da zaslužuje biti opisano kao službena teorija. Većina filozofa, psihologa i vjerskih učitelja pristaje, s manjim zadržkama, uz njezine glavne stavke te, premda oni u njoj priznaju određene teorijske poteškoće, skloni su pretpostaviti da ih se može prevladati, a da se ne napravi ozbiljnije izmjene u ustrojstvu ove teorije. Ovdje će se tvrditi da središnja načela tog učenja nisu valjana i da se sukobljuju s ukupnošću onoga što o umovima znamo kada o njima ne spekuliramo.

Službeno učenje, koje potječe uglavnom od Descartesa, glasi otprilike ovako. Uz dvojbene iznimke idiota i novorođenčadi, svako ljudsko biće ima i tijelo i um. Neki bi preferirali reći da svako ljudsko biće jest i tijelo i um. Nečije tijelo i um obično su zajedno upregnuti, ali nakon smrti tijela njegov um može nastaviti postojati i funkcionirati. [...]

Postoji, dakle, dijametralna suprotnost između uma i materije, opreka koju se često izlaže na sljedeći način. Materijalni su predmeti smješteni u zajedničkome polju poznatome kao “prostor” i što se događa jednom tijelu u jednom dijelu prostora mehanički je povezano s onime što se događa drugim tijelima u drugim dijelovima prostora. No mentalna se zbivanja javljaju u izoliranim poljima poznatim kao “umovi” i – izuzme li se možda telepatiju – ne postoji izravna uzročna veza između onoga što se događa u jednom umu i onoga što se događa u nekom drugom. Samo kroz medij javnog fizičkog svijeta um jedne osobe može nekako utjecati na um neke druge. Um je svoj vlastiti prostor i u njegovu unutarnjem životu svatko od nas živi životom duholikog Robinsona Crusoea. Ljudi mogu vidjeti, čuti i međusobno protresti svoja tijela, no nepopravljivo su slijepi i gluhi za funkcioniranje drugih umova i ne mogu na njih djelovati. [...]

Takva je, u osnovnim crtama, službena teorija. O njoj ću često govoriti, s namjernim vrijeđanjem, kao o “dogmi duha u stroju” [*the dogma of the Ghost in the Machine*]. Nadam se da ću dokazati da je u potpunosti neistinita – i to neistinita ne samo u detaljima, već u načelu. Ona nije tek skup konkretnih pogrešaka. Ona je jedna velika pogreška i to pogreška jedne posebne vrste. Ona je, naime, kategorijska pogreška [*a category-mistake*]. Ona predstavlja činjenice mentalnog života kao da pripadaju jednom logičkom tipu ili kategoriji (ili nizu tipova ili kategorija), dok one zapravo pripadaju jednoj drugoj kategoriji. Ta je dogma stoga mit filozofa. U pokušaju da pobijem taj mit vjerojatno će se smatrati da ja poričem dobro poznate činjenice o mentalnom životu ljudskih bića, a moju će se ispriku da ne ciljam učiniti ništa više doli osnažiti logiku pojmova mentalnog ponašanja vjerojatno odbiti kao puku doskočicu.

Prvo moram naznačiti što se podrazumijeva pod frazom “kategorijska pogreška”. To činim u nizu ilustracija.

Strancu koji je u prvome posjetu Oxfordu ili Cambridgeu pokazuje se niz koledža, knjižnica, igrališta, muzeja, znanstvenih odjela i administrativnih ureda. On zatim pita “No gdje je sveučilište? Vidio sam gdje članovi koledža žive, gdje dekan radi, gdje znanstvenici obavljaju pokuse i ostalo. No još nisam vidio sveučilište u kojemu obitavaju i rade članovi tvog sveučilišta.” Tada mu treba objasniti da sveučilište nije još jedna dodatna institucija, neki onostrani pandan koledžima, laboratorijima i uredima koje je vidio. Sveučilište je samo način na koji je organizirano sve ono što je već vidio. Kada se vidi te stvari i kada se razumije njihovu koordinaciju, vidjelo se i sveučilište. Njegova pogreška leži u njegovoj nevinoj pretpostavci da je bilo ispravno govoriti o

Kristovoj crkvi, Bodleiana knjižnici, Ashmolean muzeju i sveučilištu, tj. govoriti kao da izraz “sveučilište” predstavlja dodatnog člana one klase koje su te druge jedinice članovi. On je pogrešno svrstao sveučilište u istu kategoriju kojoj pripadaju i druge institucije. [...]

Moja destruktivna svrha jest pokazati da skupina radikalnih kategorijskih pogrešaka predstavlja izvor teorije dvostrukog života. Predstavljanje osobe kao duha koji se tajanstveno smjestio u stroj vuče svoje porijeklo iz tog argumenta. Zato što se, što je i istina, mišljenje, osjećanje i svrhovito djelovanje neke osobe ne može opisati isključivo izrazima fizike, kemije i fiziologije, stoga ih se mora opisati pandanskim izrazima. Kao što je ljudsko tijelo složena organizirana jedinica, tako i ljudski um mora biti jedna druga složena organizirana jedinica, premda jedinica koja je napravljena od različite vrste materije i s drugom vrstom strukture. Ili, opet, kao što je ljudsko tijelo, poput bilo kojeg drugog dijela materije, polje uzroka i učinaka, tako i um mora biti jedno drugo polje uzroka i učinaka, premda ne (Bože sačuvaj) mehaničkih uzroka i učinaka. [...]

Ako je moj argument uspješan, slijedit će neke zanimljive posljedice. Prvo, posvećena opreka između uma i materije bit će raspršena, ali ona neće biti raspršena jednako posvećenim apsorbiranjima uma u tvar niti tvari u um, već na jedan sasvim drukčiji način. Naime, bit će pokazano da je prividna opreka toga dvojega nelegitimna... Vjerovanje da postoji dijametralna suprotnost između uma i materije jest vjerovanje da se radi o terminima istog logičkog tipa.

Također će slijediti da su i idealizam i materijalizam odgovori na jedno neispravno pitanje. “Redukcija” materijalnog svijeta na mentalna stanja i procese, kao i “redukcija” mentalnih stanja i procesa na fizička stanja i procese, pretpostavlja legitimnost disjunkcije “Ili postoje umovi ili postoje tijela (ali ne oboje)”. To bi bilo kao da se kaže “Ona je kupila ili lijevu i desnu rukavicu ili par rukavica (ali ne oboje)”.

Izvornik: Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (Hutchinson's University Library, London 1949), str. 10-17. Preveo D. Dožudić.