

Racionalnost, pluralnost i moderna

Miroslav Prokopijević

Institut za međunarodni radnički pokret, Beograd

Sažetak

Utemeljenje praktične filozofije danas sastoji se u osveštavanju postojećeg pluralizma interesa i oblika života, kao i u stalnim pokušajima nacrtati koji bi osigurali kompatibilnost ili posredovanje tog pluralizma. Moderni politički filozofi ne pozivaju se na božanska ili svetovna autoritarno posredovana načela legitimnosti, jer ona nisu više merodavna za moderne zajednice, nego na transparentno artikulisanje interesa u razloge, konfrontiranje razloga i racionalno odlučivanje na temelju njih. Takav tip mišljenja razdvaja moderne autore od autora dalje i bliže tradicije. Tip modernog mišljenja autor razmatra na primjerima *Feyerabendove* i *Wellmerove* teorije.

Davne 1944. godine Otto Neurath je situaciju socijalnog filozofa uporedio sa situacijom mornara koji, uviđajući nepogodnost svog broda, odlučuju da ga pregrade na otvorenom moru.¹ Njihov posao odvija se na otvorenom moru (far out at sea), van zaštite doka u nekoj luci — dakle, uz nemirno more i bez čvrstog oslonca pod nogama. Ovaj nedostatak oslonca može se usporediti sa gubitkom tla pod nogama moderne socijalne i političke filozofije. One su, naime, svoje utemeljenje u teorijskoj filozofiji izgubile onog časa kada je i sama teorijska filozofija postala problematična. A teorijska filozofija je postala problematična kada su u Novom veku njena metodologija, rezultati itd. dovedeni u pitanje uvidima prirodoslovnih znanosti, posebno moderne fizike.

Da li to znači da su savremene socijalne, praktičke i političke filozofije izgubile svako tlo pod nogama? Sudeći po Neurathu — ne. Kako se iz navoda

1 »Imagine sailors who, far out at sea, transform the chape of their clumsy vessel from a more circular to a more fishlike one. They make use of some drifting timber, besides the timber of the old structure, to modify the skeleton and the hull of their vessel. But they cannot put the ship in dock in order to start from scratch. During their work they stay on the old structure and deal with heavy gales and thundering waves. In transforming their ship they take care that dangerous leakages do not occur. A new ship grows out of the old one, step by step — and while already be thinking of a new structure, and they will not always agree with one another. The whole business will go on in a way we cannot even anticipate today. That is our fate«. O. Neurath — *Foundations of the Social Science*, u: *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. 2, No. 1. Chicago 1944, str. 47.

može videti, posao pregrađivanja, tj. gradnje novog broda odvija se izvan trupa starog broda. Ta metafora sugerira raskid s tradicijom, koji iziskuje današnje filozofiranje. Ipak, i mornari imaju nešto pod nogama: samo to više nije nikakva čvrsta konstrukcija. Oni, istina, još stoje na strukturi starog broda, ali tvorevina koja nastaje poprma drugačiji oblik. Štaviše, čitav se posao odvija na nepredvidiv način, a ova nepredvidivost postaje deo sudbine, čak sama sudbina.

Neurath je — kao i mnogi drugi — samo konstatovao nešto što je već u njegovo vreme odavno bilo u toku, a što je iz današnje perspektive još vidljivije. Ako su filozofi poput autora »bečkog kruga«, Austina, Wittgensteina, Freuda itd. — upozoravajući na transformaciju filozofije — još podlegali rizicima kolegijalne i građanske ignorancije, danas je konstatovanje navedene transformacije, izgleda, postalo nešto što je sastavni deo filozofskog establišmenta. Ako to ne bio slučaj, onda se nikako ne bi moglo razumeti kako je, na primer, moguće da na jednoj od najvećih filozofskih svetkovina naših dana — kao što je to bio kongres o Kantu i Hegelu u Stuttgartu 1981. godine — i to u situaciji koja je upriličena da bi se progovorilo o tome koliko ovi »majstori mišljenja« mogu biti podsticajni za nas današnje, jedan od najuglednijih filozofa našeg vremena već u prvoj rečenici svog referata kaže: »Die Meisterdeinker sind in Verruf geraten« (»Majstori mislioci su došli na loš glas«).² U daljenjem izlaganju, naravno, nije ostalo nejasno zašto su »majstori mišljenja« došli na loš glas. To je otuda, smatra Habermas — sažimajući intencije modernih kritičara tradicije — što su u našem vremenu neodržive filozofske pretenzije koje su u svoje vreme promicali »majstori mislioci«. Pod tim on podrazumeva, pre svega, certistički/fundamentalistički karakter tzv. teorijske filozofije i totalizirajući ili totalitarni karakter praktičke filozofije »majstora mislilaca«.

Šta onda danas preostaje filozofiji? Pre svega, izgleda, izvesna redukcija pretenzija. Ako je teorijska filozofija dovedena u pitanje razvojem empirijsko-matematičkih prirodoslovnih znanosti, to onda znači da se ona danas ne može praktikovati mimo metoda i uvida tih znanosti. Da to ne znači potpuno rastvaranje teorijske filozofije u empirizmu, pokazali su, na primer, i filozofi nakon »postempiricističkog obrata«. Ukoliko bi, pak, filozofi nastavili da neguju ranije pretenzije teorijske filozofije, tada bi bili prinuđeni na egzemplarno ponavljanje Hegelove greške. Ako su za takav postupak nekad čak i nalaženi razlozi, onda bar danas za njim nema potrebe. Tim pre ako se danas sasvim izvesno zna da je Hegelova filozofija još u svoje vreme — dakle 30-ih godina prošlog stoleća — bila znanstveno diskreditirana.³

Gubitak utemeljenja teorijske filozofije imao je za konsekvencu to da teorijska filozofija više nije mogla davati utemeljenje praktičkoj filozofiji. Počeci krize socijalne i praktičke filozofije mogu se videti, na primer, u Hobbesovim opsesivnim pokušajima da praktičku filozofiju konstituiše po uzoru na stroga teorijska načela znanstvenog gledanja na svet. Ipak, tradicionalna filozofija (na primer aristotelizam) održala se gotovo do modernih vremena.

² To su reči iz Habermasovog referata pod naslovom *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*, koji je kasnije (između ostalog) objavljen i u njegovoj knjizi *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Ffm 1983, str. 9.

³ »U znaku jednog promenjenog znanstvenog koncepta, Hegelova filozofija je važila kao znanstveno diskreditovana«. Up. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Suhrkamp, Ffm 1983, str. 21.

Slom praktičke filozofije aristotelovskog tipa nastupio je u Nemačkoj s tzv. »istorijskom školom«, a u Francuskoj s Montesquieuom. Danas je praktička filozofija upućena na interno utemeljenje. Otuda ga ona više ne traži u nekoj sferi evidencija koje sežu ponad nje (mitske, religiozne ili svetovne slike sveta). Naprotiv, utemeljenje je u osveštavanju postojećeg pluralizma interesa i oblika života, kao i u stalnim pokušajima nacrtati koji bi osigurali kompatibilnost ili posredovanje navedenog pluralizma. Moderni politički filozofi ne pozivaju se na buržoaske ili svetovne autoritarno posredovane principe legitimnosti — jer ovi više nisu merodavni za moderne zajednice — već na transparentno artikulisanje interesa u razloge, na, takođe transparentno, konfrontiranje razloga i racionalno odlučivanje na temelju razloga. Ovaj tip mišljenja koje računa na eksternu i internu motivirajuću snagu (potencijalno svim građanima), transparentne moralne, pravne, političke itd. argumentacije jeste ono što deli moderne autore, poput Rawlsa, Dworkina, Habermasa, Tugendhata, Apela i drugih, od autora bliže i dalje tradicije.

Ova transformacija filozofije svakako nije neki iznenadni događaj. Nju su nagovestili autori raznih orijentacija, od Comtea, Marxa, Peircea, Morrisa, Fregea, Freuda do Wittgensteina, Benjamina, Austina, Adorna, Poppera, Quinea i niza današnjih teoretičara, poput Rortyja, Churchmana, Foucaulta, Habermasa i dr. U daljem delu teksta hteo bih da razmotrim kako dva značajna i po profilu veoma različita autora vide današnji lik filozofije.

PKF ili anything goes

Feyerabenda će te lako prepoznati: povez preko jednog oka i proteza umesto jedne noge nagoveštavaju da nisu bez osnove priče o sumnjivoj i velom tajne obavijenoj prošlosti;⁴ profesora na nekim vodećim univerzitetima Starog (Eidgenössische Technische Hochschule u Zürichu) i Novog sveta (University of California u Berkleyu) svedoči o interesu institucionalizovane akademske javnosti za njegove ideje; neobični naslovi, teme i teze njegovih predavanja, članaka i knjiga svedoče o tome da mu originalnost nije problem, a veliki interes što ga pobuđuje unutar i izvan stručnih javnosti svedoči o nesumnjivoj uticajnosti, kontroverznosti i možda o još ponečemu. Čitaoci i kritičari odavno se ne dosađuju s Feyerabendom, pošto su u ovom ujedinjeni nesumnjivi dar, filozofski pedigree i ekstravagantna ličnost. Reč je o autoru koji priželjkuje »građanske inicijative umesto filozofije«, konačno uspostavljanje »supermarketa ideja« ili kraj mediokritetske gnjavaže akademizovanog sveta u filozofiji. Njegova pozicija danas se označava kao »anarhistička teorija spoznaje«, »spoznajno-teorijski dadaizam« ili čak kao »pop-filozofija«.

Feyerabend, ipak, nije oduvek bio tako profiliran. U njegovoj ranoj fazi presudan je bio neopozitivistički uticaj »bečkog kruga« i Poppera.⁵ Iako je

4 O tome up. razgovor (*Kleines Gespräch über grosse Worte*) objavljen u: P. Feyerabend, *Erkenntnis für freie Menschen. Veränderte Ausgabe*, Suhrkamp, Ffm 1980, str. 283 i d.

5 P. K. Feyerabend je rođen 13. 1. 1924. u Beču. Posle učešća u II sv. ratu (kao izгледа, na pogrešnoj strani), studirao je matematiku, astronomiju i povest u Beču, teatrologiju u Weimaru, a filozofiju u Londonu i Kopenhagenu. Potom je bio docent na bečkom Institutu za znanost i umetnost, zatim docent na univerzitetu u Bristolu, a od 1958. je profesor za teoriju znanosti na Berkleyu. Čest je predavač ili gost-profesor na mnogim univerzitetima u USA, Evropi i Oke-

on kasnije postao jedan od najprominentnijih kritičara »bečkog kruga« i »kri- tičkog racionalizma« (posebno poperovsko-albertovskog tipa), mnogi i danas u Feyerabendovim idejama prepoznaju Popperove uticaje.

Najnovija Feyerabendova knjiga *Wissenschaft als Kunst*⁶ (*Znanost kao umetnost*; *Kunst* bi se ovde dalo prevesti i kao umeće) nastala je kao rezultat njegovih predavanja na pomenutom fakultetu u Zürichu. U odnosu na nje- govju raniju poziciju, ova knjiga ne donosi velike novine, sem što su neke teze ovde ekonomičnije, pregnantnije i možda još polemičnije sročene.

Znanost kao umeće sadrži ukupno šest (6) poglavlja. Naslovna tema raz- jašnjena je već na početku. Feyerabend smatra da su »svi fahovi najpre bili 'umeća' (technai kod Grka)«. ⁷ Ta se teza može čak i istorijsko-teorijski doka- zati — što kod Feyerabenda nije baš često slučaj. Ta umeća već su u grčkoj Antici bila različita po svom predmetu, mada su sadržavala i neke zajedničke osobenosti. Temeljni događaj nastupio je kada je potpunije, bogatije, jedin- stveno i kvalitetno određenje neke stvari ili onog što tu stvar »omogućuje« (u jednom gotovo mitskom, homerovsko-parmenidovskom svetu) počelo biti zamenjivano sve praznijim apstrakcijama i pojmovima. Propisane su proce- dure ne samo oblika, nego i načina sticanja, uređivanja i daljeg posredovanja saznanja i umeća. (U ovoj tački Feyerabend je na prvi pogled nalik Nietz- scheu. Kasnije će se videti kako je ta sličnost neznatna.) Na pitanje da li je Aristotel bliže »prišao« zbilji nego Parmenid, Feyerabend odgovara nega- tivno i čak ističe kako neki moderni znanstvenik (on uzima Macha za primer) bliže stoji Parmenidu, nego Aristotelu (iščezavanje granica među »stvarima«, »ja« i okolina nisu striktno odvojeni, vreme izgleda kao da je ukinuto). Da- našnje stanje u znanostima i teorijama znanosti jeste rezultat dugog razvitka, tokom koga su nastajale, međusobno konkurisale, bivale potiskivane ili pri- hvatane vrlo različite ideje, kao i različite mogućnosti rešavanja nekog pro- blema. Neke od nekad ispoljenih ideja danas su sasvim zaboravljene, druge figuriraju kao neznanstvene! . . . Ipak, da li je paritet među idejama takav ka- kvim nam danas izgleda?

Feyerabend smatra da je utvrđeni paritet samo prividno čvrst. Njegova je teza da u današnjim društvima nema dovoljno novca i istraživača da bi se obnovile stare ideje, uključujući i mitske, religiozne itd. One bi mogle da uđu u konkurenciju sa danas vladajućom, a znanstveno posredovanom slikom sveta — ali ne direktno. Da bi ušle »u igru« one moraju dobiti priliku da budu poznastvenjene. Feyerabend ne navodi kako je to principijelno moguće niti operacionalizuje svoju tezu, iako je sasvim evidentno da bi se u navedeno gledište moglo ozbiljno posumnjati. Max Weber — a onda i mnogi drugi

aniji. Gl. radovi: *Knowledge Without Foundations*, Oberlin 1962; *Against Method*, London 1975; *Science in a Free Society*, London 1978; napisao je (uglavnom počev od 1954) više kraćih tekstova, koji su sakupljeni u dvotomnoj zbirci *Philosophical Papers I, II* izdatoj u Chicagu i prevedenoj u Braunschweigu. Gotovo svi zna- čajniji tekstovi dostupni su na engleskom i nemačkom (piše na oba jezika, a onda se ti tekstovi prevode na drugi jezik). Od sekundarne literature, pored više kraćih recenzija i studija, dosad najznačajniji prilog je dvotomna Dürrova zbirka. Up. H. P. Dürr (Hg.), *Versuchungen. Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends*, Suhrkamp, Ffm 1981.

6 P. Feyerabend — *Wissenschaft als Kunst*, Suhrkamp, Ffm 1984. (Dalje se citira u oznaci: WK + broj strane.)

7 WK, 8.

autori koji su razvijali njegove analize — o sukcesiji slika sveta govorili su upravo sa stanovišta njihovog kognitivnog kapaciteta. Nova, moderna, kompleksnija, specijaliziranija i diferenciranija gledanja nadomeštaju stare globalne religiozno-mitske i svetovne slike sveta. Ovo oslobađanje modernih struktura svesti i kognitivnih kapaciteta je ireverzibilan proces; na sukcesiji pojedinih rešenja nekog problema može se demonstrirati zašto je jedno rešenje napušteno u korist drugoga.

Feyerabendu je, međutim, na umu nešto sasvim drugo. On smatra da znanstvena gledanja — budući da nisu interno odlučiva — mogu samo onda da odstrane ideje koje im protivreče ako svoje i konkurentske teorije posmatraju kao »političke parole«. ⁸ Šta su onda znanosti, u čiji sud današnji čovek ima toliko poverenja? »... To su teorije, koje danas imamo, to su naši metodi istraživanja, to su razlozi zbog kojih za dobre držimo kako teorije tako i metode — ali nas svakog trenutka mogu iznenaditi nove teorije i metode.« ⁹ Kako se vidi, odgovor uopšte nije dovoljno diskriminativan da bismo mogli doznati zašto se danas u tolikoj meri prepuštamo sudu znanosti. Štaviše, Feyerabend želi i dalje obesposokojiti čitaoca pa kaže: »Neke od najlepših modernih teorija su nekad bile inkohherentne, bez empirijske osnove i stajale su u protivrečju s najznačajnijim činjenicama toga perioda, u kome su najpre bile predložene.« ¹⁰ Tako, dakle, za jednu teoriju ništa ne znači reći da protivreči činjenicama ili da nema empirijski relevantnu potporu. Možda će neko ovde pomisliti da bi izvestan princip proliferacije moglo predstavljati Kuhnovo objašnjenje sukcesije »znanstvenih revolucija«. Feyerabend svakako ne bi prihvatio Kuhnovo objašnjenje, jer ga — pored niza drugih — ne bi zadovoljio ni odgovor na pitanje zašto dolazi do promene paradigme u znanosti? »Moderne znanosti su pune sastojina, koje su kao neznanstvene često bile odbacivane u prošlosti, i to sa prilično dobrim argumentima.« ¹¹ Primer za to su, na primer, atomizam, kretanje zemlje i sl. Kako su mitski, literarni, uopšte iracionalni elementi sastavni deo i današnjih znanosti, to Feyerabend misli da odlučivost i nije racionalne, znanstvene, nego političke naravi: da bi se neko znanstveno gledište odbacilo, potrebno je da se znanosti (tj. njihovi zastupnici od krvi i mesa) organizuju »u političke partije s čvrstim principima«. ¹²

Oni čije su ideje kritikovane i proterivane iz znanosti nisu ispadali iz igre zbog »slabije argumentacije« ili »slabije propagande«, nego iz političkih razloga, tj. zato što se nisu dovoljno dobro organizovali ili su izgubili masovnu podršku. Pobede te vrste su, po Feyerabendovu sudu, nadomeštanje crkvenog autoriteta autoritetom znanosti u teoriji evolucije, proterivanje »duše« iz psihologije ili eliminisanje plemenskih medicina iz medicinske prakse. Ideja da se teorije porede prema uspehu sa kojim objašnjavaju činjenice jeste, prema mišljenju Feyerabenda, »izuzetno naivna«. Na ovoj tački svojih razmišljanja Feyerabend radikalizuje tezu koju je pre više od 50 godina nagovestio L. Fleck: da, naime, u sukcesiji određenih gledanja značajnu ulogu igra institucionalizacija u sferi znanosti. Taj aspekt znanstvenog rada igra značajnu

8 WK, 147.

9 WK, 148—9.

10 WK, 151.

11 WK, 153.

12 WK, 154.

ulogu — što je indirektno priznao i Kuhn — mada je prilično problematično govoriti o znanstvenoj mafiji, kako to neki danas čine.

Kako gotovo svaka ideja može biti poznanstvenjena ili izbačena izvan znanosti, može se pitati na osnovu čega oni koji se odlučuju *za ili protiv* to čine, ako ne na osnovu određenih internih svojstava teorija i njihovog produktivnog odnosa prema činjenicama? Feyerabend potvrđuje da među idejama pravimo izbor — jer nema dovoljno novca i ljudi za istraživanje svih ideja — ali za taj izbor misli da je ličan i ireverzibilan: »... Znanstvene odluke su egzistencijalne odluke«. ¹³ One stvaraju određene mogućnosti. Same odluke ove vrste često nemaju ni znanstvenu niti životnu osnovu. Ovaj lični diskontinuitet, egzistencijalne praznine itd. često se u »autobiografijama« prikazuju sasvim drugačije: kao kontinuitet, kao služenje određenoj ideji. Uspeh pojedinih znanstvenih sistema Feyerabend tumači i njihovom praznošću (mogu »pokriti« svaki uvid ili delatnost) ili time što su svi drugi zaboravili druge mogućnosti. Teza o navodnoj samokritičnosti znanosti pripada »praznim principima«: dogmatska se shvatanja tako uvode što se prikrivaju »liberalne alternative«. Sličan pluralizam (poput onog u znanostima) postoji i u logici: ne postoji jedna, nego više različitih logika, a određena logika važi samo pri »stabilnim pojmovima«. ¹⁴

Može li se ipak u istraživanje »uneti neki red« — pita se Feyerabend (a i vreme je da i mi to učinimo skupa s njime)? Oni koji budu poverovali da on misli da je to nemoguće, biće iznenađeni. Ali, da bi moglo biti reči o »redu«, moraju biti zadovoljeni izvesni uslovi. Da bi se uspostavio neki red u znanosti, moraju biti uklonjeni svi dogmatizmi i lična, subjektivna proizvoljnost. »Izbor određenog znanstvenog programa je trka (Wette) koja se ne može preispitati, jer se ni trkačka situacija ne ponavlja na tačno određeni način i jer nema dovoljno novca, vremena i radnih snaga da se istraže sve alternative. Trku plaćaju građani; ona ireverzibilno utiče na njihov i život budućih generacija«. ¹⁵ Problem bi bio rešiv kada bi postojala neka grupa ljudi koji bi na osnovu traininga i dosadašnjih rezultata garantovali da će biti u stanju da pronađu najbolju mogućnost. Ali takva grupa ne postoji, i to ne stoga što su ljudi dovoljno glupi za takvo nešto, nego zato što u navedenoj situaciji — principijelno gledano — nema sigurnog odgovora. Ako bi se u toj situaciji znanosti prepustile samim znanstvenicima, onda bi to značilo da se čovek prepušta jednoj od »najsmrtonosnijih institucija«. ¹⁶ Umesto toga, Feyerabend smatra da svi ljudi, bez izuzetka, moraju uzeti učešća u procesu donošenja znanstvenih odluka, kao što je to slučaj pri »porotničkim suđenjima«. Na prigovor da laici, široka publika itd. isuviše malo znaju o znanostima, Feyerabend gotovo bezbrižno odgovara: ništa zato, isto važi i za znanstvenike. »Većina fizičara 19. st. su bili laici u diskusiji prostora i realnog spoljašnjeg sveta, dok su mnogi lekari laici u diskusiji materijalizma, koji vodi mnoge njihove radnje. No upravo je laičko ponavljanje nipošto shvaćenih principa ili načina postupanja, koji na njima počivaju, srž napada stručnjaka na alternative«. ¹⁷ Mnogi govore o činjenicama, kaže Feyerabend, a da uopšte ne znaju

13 WK, 158.

14 WK, 160.

15 WK, 163.

16 WK, 164.

17 WK, 165.

šta su činjenice. To je sasvim u redu — može se odgovoriti: ali u ovom slučaju i nije odlučno poznavanje rasprave o tome šta je činjenica, nego određeno »predmetno« znanje. Neko može da ima krajnje skromno znanje o kontroverzama o tome šta su činjenice, a da usprkos tome bude sasvim dobar stručnjak u određenoj oblasti. Pitanjem šta su činjenice bave se filozofi ili teoretičari znanosti, a pitanjem pojedinih znanosti znanstvenici na tom području. Umesto navedenog rešenja, Feyerabend bi morao da ima teoriju po kojoj stručnjaci »prevode« ili »titlaju« specijalistička znanja na laicima shvatljivom jeziku, uz (za laike) razumljivo tumačenje smisla i konsekvenci određenih znanstvenih zahvata. Takvog nečeg kod Feyerabenda nema, a ni nekog sličnog rešenja sa istom funkcijom.

Feyerabend je očito razočaran u poštenje i savest stručnjaka i previše fasciniran laicima: i njegova verzija istorije, posebno istorije znanosti, ima plebejske crte. On smatra da su temeljna razračunavanja među raznim tradicijama bila stvar laika: ishod takvih sukoba nije potčinjen nikakvom višem sudu, sem laičkog suda. Ako je suditi po Feyerabendu, danas smo stavljeni pred alternativu: (a) ili će se znanosti oblikovati uz pomoć »spoznajne policije«, koja iz znanosti treba da izbací sve ono što, po sudu ove instance, tamo ne pripada. U ovom slučaju od znanosti se moraju i dalje očekivati ugrožavanja onog ljudskog; ili: (b) znanosti će se koristiti kao društveno sredstvo, a odluka o njihovoj eliminativnoj moći i pravcima istraživanja biće donešena od strane svih građana. Kao što je nekad zahtevano odvajanje crkve od države, tako Feyerabend danas zahteva odvajanje znanosti od države. Znanosti treba da budu prepuštene »demokratskom bdenju (Ueberwachung)«. ¹⁸ Feyerabend ne samo da smatra da se odluke o pravcima znanstvenog istraživanja treba da donose »demokratski« — uz učešće svih »pogođenih građana« — nego misli i da je korištenje autoritetom znanosti kod donošenja društveno relevantnih odluka »tipični znak totalitarnog mišljenja«. ¹⁹ Egzemplarna varijacija iste teme nalazi se nekoliko strana ranije: »Novi ciljevi su tako proizveli nova praktikovanja i novu filozofiju, a o nekom se napretku može govoriti samo onda, ako se već identifikovalo s novom partijom (upravo tako su nacisti nakon preuzimanja vlasti govorili o velikom 'napretku', pri čemu su upravo podrazumevali da je sada konačno *njihova* filozofija došla na potez)«. ²⁰ Ne znam da li je ovo dobar primer, pošto su još pre NS-trijumfa mnogi sasvim razložno upozoravali na opasnosti od dolaska nacista na vlast.

Feyerabend je nesumnjivo jedan od najznačajnijih među onim autorima koji danas pozivaju na preispitivanje našeg odnosa prema znanostima. Njegova anarhističko-dadaistički obojena teorija pripada kontekstu postempiricizma: nakon empiristički usmerenog programa, ovi autori danas ističu neempirističke momente u znanostima, kao i one momente u njihovoj metodologiji koji nemaju empirijsku evidenciju. Sem toga, njegova teorija sadrži značajan antidogmatski naboj i — usprkos izazovima — demokratski potencijal. To se odnosi kako na nekonvencionalnost i svežinu njegovih ideja, tako, na primer, i na zahteve poput onog da se znanosti odvoje od države. Taj zahtev ravan je zahtevu nekad poletnog građanstva da se crkva odvoji od države.

18 WK, 169.

19 WK, 106.

20 WK, 100.

Njegova pozicija, sasvim izvesno, nije bez problema. Mnoge to neće začuditi, jer je čitava njegova teorija prepuna izazovnih teza, koje često više imaju retoričku nego argumentativnu funkciju, ili su pre usmerene na provokativnost i iritiranje uhodanih misaonih uzora, nego na vlastitu obrazloženost. Izvesna nekonvencionalnost, uvođenje pitanja na razmeđu filozofije i znanosti, s jedne, te »drugih znanja«, s druge strane, sistematsko uvođenje anekdota u filozofski žargon, medijski image ekstravagantne osobe itd. svakako su pridoneli povećanju podozrenja stručne javnosti i teoretičara znanosti prema Feyerabendovim idejama.

Posebno je za mnoge iritantna Feyerabendova sklonost pluralizmu. Da li u teoriji znanosti stvari stoje tako da se na temelju razloga ne možemo odlučiti u korist jedne ili druge opcije u rešavanju nekog problema? Feyerabend o tome kaže: »Istina je ono što neki misaoni stil kaže da je istina«. Odatle jasno sledi da nema nikakvog napretka u pitanjima istine, nego da eventualno samo može da bude reči o sukcesiji stilova. To da odluka o istini pada iz misaonog stila koji se egzistencijalno prihvata — a ne iz određenih uvida — još nije odgovor na pitanje zašto se misaoni stilovi menjaju tako kako se menjaju.

Da sa navedenim nije rečena poslednja reč o ovom pitanju, daje do znanja i sam Feyerabend, razmatrajući u 4. pogl. Galilejevu raspravu o tome da li je prava kontinuirana ili se pak sastoji od delova? Galileju je bila krajnje čudna Aristotelova tvrdnja da prava nema delova sve dok se ne podeli jednom ili više tačaka. Ako prava dobiva delove tek kada se podeli, zar nije savršeno logično pretpostaviti da je te delove imala i pre podele. Galilej u raspravi *Dve nove znanosti* optira za rešenje da prava sadrži delove i da je broj tih delova beskrajan, iako mu i drugo gledište izgleda sasvim prihvatljivo. Navedeno gledište on odabire zato što mu izgleda jednostavnije. A Feyerabend dalje konstatuje kako se gledište koje je u navedenom slučaju odabrao Galilej kasnije pokazalo kao praktičnije.²¹

Galilej je mogao i grešiti optirajući za agregaciono shvatanje prave, a to može biti slučaj i s Feyerabendom. To ovde i nije toliko važno kao pitanje: zašto se navedeno gledanje pokazalo kao praktičnije? Očito stoga što je sadržavalo mogućnosti nekih rešenja koja drugo gledište nije sadržavalo. Optiranje za agregaciono shvatanje prave očito nije bilo nevezano sa određenim internim svojstvima tog shvatanja: naime, na temelju određenih internih svojstava, ono se pokazalo kao praktičnije u odnosu na nešto drugo. Feyerabend je izgleda u tolikoj meri razočaran u znanosti i njihove rezultate da u svakoj tački svojih razmišljanja ima neodoljiv poticaj da navedenu strogost, odlučivost, koherentnost itd. znanstvenih postupaka nastoji prikazati tako kao da su znanstvene odluke i rešenja svaki put više motivisani eksternim, nego internim momentima. Ono što ovde želim da istaknem nije osporavanje uticaja vanznanstvenih momenata u znanstvenom istraživanju, nego okolnost da znanstveni sudovi — danas kao i ranije — nisu zavisni samo od onog što je znanostima eksterno, nego pre svega od onoga što im je interno. Znanostima je ipak uspelo da na raznim predmetnim područjima izdestiliraju određene kriterije na osnovu kojih je moguće raspravljati o mogućim uvidima. Iako ni ti kriteriji nisu petrificirani i nepromenjivi, bilo bi prilično rizično ponašati se kao da oni ne postoje. Možda su znanosti pridonele mnogim oblicima ugro-

žavanja onog ljudskog, možda su njihovi uvidi i rezultati korišteni mimo elementarnog kodeksa ljudskog prava i dostojanstva, indirektno pridonoseći i do sada neviđenoj vladavini ljudi nad ljudima: ali — pitam se — ne bi li bilo još rizičnije ignorisati njena merila kao da ne postoje i time rizikovati da se odnosi među ljudima uređuju posredstvom iracionalnih merila? Ne bi li to omogućavalo još teže i primitivnije oblike ljudskog međusobnog ugrožavanja?

Feyerabend je, međutim, ekstremni, konsekventni i krajnje radikalni liberal. On se zalaže za bezuslovno poštovanje individualnosti, ličnih prava i slobode. Nema ni potrebe posebno isticati koliko ga iritiraju razni oblici birokratizacije, institucionalizacije i sl. On, međutim, zaboravlja da izuzetna obdarenost i individualnost nisu redovan slučaj, već pre izuzetak, kao i to da oni ne mogu biti izgovor za nepridržavanje, na primer, moralnih normi. Otuda je i pitanje ne bi li provođenje radikalnih Feyerabendovih ideja imalo za posledicu raspad modernih društava na međusobno suprotstavljene i konkurirajuće grupe, predvođene snažnim i obdarenim ličnostima. Bilo bi prilično neugodno živeti u takvim društvima, ako bi neka od grupa uspela da obezbedi privilegovan položaj u odnosu na »spoznajnu policiju«. Izbacivanje »iz igre« slične prirode izgleda da smo već imali prilike da vidimo u zbilji fašizovanih i staljinizovanih društava.

Pogledajmo ovaj problem i sa druge strane. Ljudi imaju pravo da žive, smatra Feyerabend, onako kako oni misle da je to najbolje. Ni država niti bilo koja druga institucija nemaju pravo da se mešaju u nečija prava i da mu nameću određene opcije. Šta se događa kada ljudi vođeni svojim interesima počinju da stvaraju grupe, koje počinju da ugrožavaju slobodu drugih? Šta više, ovakve grupe — koje, takođe, nisu nikakva fikcija, jer smo ih u novijoj istoriji više puta imali priliku da vidimo u akciji — mogu uobraziti da predstavljaju nekakvu *volonté générale*. Shodno Feyerabendu, situacija je bezizlazna: ako bi neka institucija članove ovakvih grupa počela tući po prstima i upozoravati da ugrožavaju slobodu drugih, ona bi intervenisala u područje sloboda i prava ovih ljudi (na primer, da se udružuju). Ako bi ih ostavila na miru, onda bi drugi ljudi mogli reći da su njihova prava ugrožena od strane ovih grupa. Ovakvi primeri ne govore samo o tome da Feyerabendova »pluralistički« obojena teorija može voditi političkim teškoćama, koje su takve da ova teorija u ovom obliku mora biti napuštena. Ranije smo vidjeli da se i Feyerabendovo relativističko shvatanje znanosti temelji na sličnoj teškoći. Sem, toga, o znanostima se — usprkos evidentnim vanznanstvenim uticajima na njihovu konstituciju — ne može govoriti tako kao da je sama interna logika znanosti najmanje relevantna za njihovo uobličjenje, razvoj i razumevanje. Te teškoće svakako su uticale na pad Feyerabendove reputacije u stručnim krugovima. Sasvim paradoksalno, njegova medijska popularnost u isto je vreme gotovo vrtoglavo porasla.

Problemi političke naravi u Feyerabendovoj teoriji uticali su na drastično osveštavanje nekih njegovih sledbenika. Tako se, na primer, Hans Peter Dürr distancira od radikalno liberalnih vs. anarhističkih konsekvenci Feyerabendove teorije.²² Umesto ofanzivne verzije individualizma, Dürr se odlučuje za

22 Up. npr., razgovore H. Kraucha s H. P. Dürrom: »*Unser Ausflug in die Zivilisation hat sich nicht gelohnt*«, u: *Berliner Heft*e, Sept. 1979, str. 11; Up. i drugi

»konzervativni anarhizam«, tj. za očuvanje postojećeg nivoa institucionalizovanih sloboda i prava i na njihovo postepeno poboljšanje. U teoriji znanosti Dürrova teorija poprima pesimističke crte: on neprestano ističe da se ljudski izlet u znanstvenu civilizaciju nije isplatio, ali ni sam ne vidi pravac u kome bi se mogla organizovati nova turistička šetnja.²³

Aporije skepticizma ili relativizma — tome bi, takođe, pripadao i Feyera-bendov »politeizam« — u političkom, pravnom i moralnom smislu pokazuju da »humanistička etika«, univerzalističko pravo i demokratska politika nisu samo puki oblici među drugima, nego da su temeljni oblici intersubjektivnog, zajedničkog života u modernim razvijenim društvima. U njihovom okviru razvijena su izvesna interna merila koja omogućavaju razložnu, argumentativnu raspravu čak i o najtežim teorijskim pitanjima; neka od temeljnih prava i sloboda su institucionalizovana (što ne znači da se ne mogu i dalje razvijati); ustanovljena su i izvesna intrinzična, interna merila praktički relevantne argumentacije koja omogućuju — istina fragilno — ali ipak izvesno utemeljenje praktičkoj filozofiji u dobu koje sledi nakon lišavanja praktičke filozofije nje-nog utemeljenja u teorijskoj filozofiji. O tome će nešto više biti govora u po-vodu rasprave o poziciji drugog autora kojeg ovde želim uzeti za primer svojih analiza: Albrechta Wellmera.

Pluralizam i komunikacija

Najnovija, četvrta po redu knjiga Albrechta Wellmera ima naslov koji se dobro uklapa u deo recentne filozofske produkcije: *Ka dijalektici moderne i postmoderne. Kritika uma posle Adorna*.²⁴ Već naslovom (a videćemo da je to slučaj i sa sadržajem) Wellmer se uklapa u recentne rasprave o moderni, postmoderni, postistoriji, novoj senzibilnosti itd.²⁵ Takve rasprave u teoriji nastaju najčešće onda kada stare metode i teorije bivaju potiskivane novim. To je slučaj i sa ovom Wellmerovom knjigom, tako da moja preliminarna teza — koju ću nastojati da egzemplifikujem u daljoj analizi — glasi: *Dijalektika moderne i postmoderne* jeste knjiga ekvivalentna *Dijalektici prosvetćenosti* Adorna i Horkheimera, samo pod promenjenim, dakle savremenim misaonim i životnim pretpostavkama. Drugim rečima, »dijalektika moderne i postmo-derne« jest »dijalektika prosvetćenosti« naših dana.

njihov razgovor: »Und was hast Du von den Indianern gelernt?«: »Ich habe gelernt, dass alles halb so wild ist«, u: *Psychologie heute*, April 1982, str. 6-7.

23 Up. H. P. Dür, *Traumzeit. Ueber die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Syndikat Autoren — und Verlagsgesellschaft, Frankfurt 1978. (Pored ove, glavne, Dür je autor još 6-7 knjiga.)

24 Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, Fim 1985. U ovoj knjizi Wellmer odnos moderna-post-moderna razmatra u četiri ogleda. U prvom je u središtu pažnje Adornova estetička teorija i njeno moguće savremeno značenje. U drugom, središnjem i naslovnom ogledu Wellmer je najkonstruktivniji: o njemu će uglavnom i biti reči u mojem daljnjem tekstu. U trećem se autor bavi prodorom modernosti u arhitekturu; to je zapravo razmatranje odnosa funkcionalnog i umetničkog u modernoj arhitekturi. Četvrti, poslednji ogled je pisao kao uvod u Adornovo delo. Adorno se deklarira kao »zastupnik ne-identičnog« i u tome vidi njegova današnja aktuelnost.

25 Ovdje samo generalno želim da podsetim na radove takvih autora kao što su: F. Jameson, H. R. Jauss, J. — F. Lyotard, J. Habermas, R. Kosellek, P. Bürger, M. Theunissen, J. Derrida, D. Bell, A. Touraine, C. Castoriadis i dr.

Kako pokazuju Jaussova istraživanja, spor antiki/moderni se postojano obnavlja još od poznog 5. st. naše ere. Demarkaciona linija »starog« i »novog« nije uvek jasna i teško ju je fiksirati. Štaviše, može se reći da je jedna od konstitutivnih crta ovakvih kontroverzi upravo izvesna živost na razmeđu »tradicionalnog« ili »starog« te »novog«, modernog« i sl. Georg Simmel je jednom modernu okarakterisao kao rastvaranje i stavljanje u pokret (putem revitalizacije) onoga što je uhodano, čak petrificirano. Wellmerovo gledište je, formalno gledano, slično Simmelovom, ali to nam još uvek ništa ne govori o supstancijalnoj determinanti. Zato najpre pogledajmo kako Wellmer postavlja sâm problem odnosa moderne i postmoderne: »Stoga se kod ovoga što sledi ne radi o istraživanju dva dobro definisana predmeta, nazvanih 'moderna' i 'postmoderna', već pre o jednom razjašnjenju perspektive — koje još napi-pava — u kojoj dolaze u međusobni odnos pojmovi modernog i postmodernog i u kojoj će se obelodaniti karakteristične dvoznačnosti u 'modernoj' i 'postmodernoj' svesti. Ako sam za karakterisanje ovih relacija i dvoznačnosti tih relacija dvoznačnosti odabrao reč 'dijalektika', onda se to desilo bez snažnog filozofskog ili povesnofilozofskog zahteva; reč 'dijalektika' ovde treba da se shvati bez konotacijâ istine koja se ispunjava ili povesti koja se dovršava. Onaj ko želi može takvo shvatanje reči 'dijalektika' nazvati postmodernim. Upotreba reči dijalektika, međutim, trivijalnim načinom isključuje jedno: rastvaranje (Auflösung) dijalektike u puku energetiku, kako ju je Lyotard jednom postulirao.«²⁶

Wellmerovo shvatanje postmodernog moglo bi se naznačiti u analogiji s Ihab Hassanovim shvatanjem postmoderne kao dekonstrukcije (»unmaking«) ili s Jamesonovim shvatanjem postmoderne, čija je temeljna crta »povezanost na način razlika« (»relationship by way of differences«). Konstruktivnost je uložila dijalektike, dakle, kraj; indikativno je da se ipak samo ime zadržava.

Postmoderna se može primerno okarakterisati na pozadini moderne, pod kojom Wellmer podrazumeva onaj dvoznačni proces prosvetćenosti koja je započela nadom da bi se čovek u procesu racionalizacije/modernizacije mogao osloboditi samoskrivljenog stanja nezrelosti, nepunoletstva — kako je to Kant formulisao. Umesto obećanog punoletstva, moderna je rezultirala dotad nevidenim ugrožavanjem čoveka. Otuda kraj moderne Wellmer shvata kao »kraj strašne zablude«, »kraj aparata prinude«.²⁷ To što se prosvetćenost izvrgla u strašnu iluziju i posvemašnje ugrožavanje onog ljudskog, Wellmer smatra da se ima zahvaliti trijumfu znanstveno-tehničke racionalnosti, čiji je prototip u postupku fizike: »Fizika je, izvesno, prototip objektivirajućeg načina mišljenja. Utoliko što 'konstruiše' i istražuje realnost kao mrežu nomoloških veza, ona realnost istovremeno otvara kao polje mogućih instrumentalnih zahvata i tehničke kontrole«.²⁸ To je, po njegovu sudu, početak kraja Weberove iluzije o tome da će racionalizacija i poznanstvenje društvenog života imati prvenstveno pozitivne učinke. Umesto toga dolazi do dominacije »instrumentalnog uma«, kao logičko-identičnog, planskog, objektivirajućeg, kontrolišućeg, sistematizirajućeg, objedinjujućeg i konačno totalizirajućeg. Umetnost se reducira na kulturnu industriju, a politika postaje tehnika vladanja. Ovo videnje dominacije instrumentalnog uma i kritike fizike toliko su staromodni —

26 A. Wellmer, *Zur Dialektik . . .*, str. 49.

27 *Ibid.*, str. 100.

28 *Ibid.*, str. 97.

jednako misaono, kao i retorički — da bi se gotovo bez ostatka mogli pripisati Adornu i Horkheimeru. Upravo je središnja teza *Dijalektike prosvećenosti* da prosvetiteljsko obećanje punoletstva biva ugroženo i na kraju sasvim potisnuto instrumentalnim crtama i snagama »upravljanog sveta«. Sve snažniji i radikalniji zahvat čoveka u prirodu i njene resurse rezultirao je sve snažnijom dominacijom čoveka nad drugim ljudima, a nikako emancipacijom. Otuda i njihov pesimistički ton u *Dijalektici prosvećenosti* koji, međutim, Wellmer ne deli.

Wellmer ne prihvata ni Habermasovo viđenje razrešenja protivrečja uma, sugerisano u *Teoriji komunikativnog delanja* (1981): izlaz bi, navodno, trebao biti tražen na putu diferenciranja uma na njegove segmente i analize učinka tih segmenata u procesima društvenog racionalizovanja. Iako izričito ne deli neka Habermasova gledanja, Wellmer očito stoji na istom filozofskom kontinentu kao i Habermas. To pre svega važi za novi ton i pravac istraživanja koji je Habermas dao već sustaljoj kritičkoj teoriji: osveštavanju te nove atmosfere, koja se najčešće naziva »lingvističkim okretom« kritičke teorije, i sam Wellmer je pridoneo svojim istorijsko-teorijskim radovima. Iako se razlike među ovim autorima mogu činiti značajnim (naročito na prvi pogled), biće prilike da se uverimo da ni sličnosti nisu beznačajne.

Wellmer ne želi da sasvim potopi modernu u hladnu vodu »upravljanog sveta«, niti pak da sasvim spase dušu postmodernista. Ako je moderna razdirana protivrečjem uma, postmoderna takođe participira u dvoznačnostima koje su duboko usidrene u rezultatima društvenog modernizovanja. Ambivalentnost postmoderne bazira se na dvoznačnosti kritike moderne, u kojoj se istovremeno pojavljuje i samoprekoračenje moderne u pravcu istinski otvorenog društva. »Postmodernizam je . . . još nejasna svest jednog kraja i jednog prelaza.«²⁹ Wellmerov postmodernizam tako se može shvatiti i kao pokušaj radikalizovanja zahteva prosvećenosti, koji se više ne odvija u Kantovim terminima, već uz diskretno (prolazno) citiranje Poppera. U istinski otvorenom društvu destruktivni bi efekti i patologije moderne trebali biti prevladani uz pomoć »kritike totalizujućeg uma«,³⁰ koja se podjednako odvija u terminima umetničkog i teorijskog. Wellmer umetnost ne želi da shvati ni kao mesto »više« racionalnosti, niti kao mesto »niže« racionalnosti. On umetnost vidi kao sferu koja je ontološki ravnopravna društvenom ili svetlu objekata. Sa idejom rehabilitacije ontološkog ranga umetnosti koincidira dovodenje u pitanje egocentričnog subjekta — motiv koji se podudara sa Habermasovom idejom kritike i nadmašivanja filozofije subjektivnosti.³¹

Tri su oblika kritike za koje Wellmer smatra da su pridoneli »kritici totalizirajućeg uma«. Prvi oblik je *psihološka* kritika po uzoru na Freuda: kako

29 *Ibid.*, str. 57.

30 *Ibid.*, str. 70. i d.

31 Centralna tema Habermasove knjige *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (Suhrkamp, Ffm 1985) — izašle 2—3 meseca nakon Wellmerove knjige — upravo je kritika novovekovne filozofije subjektivnosti; Habermas smatra da se izvesni »manjak uma«, koji on dijagnosticira u novijoj i modernoj filozofiji, ima zahvaliti upravo filozofiji subjektivnosti. Ona je zasnovana na privilegiranju subjekta u njegovoj reprezentativnoj funkciji. Da bi se realizirao put ka »višku uma« potrebna je destrukcija moderne filozofije subjektivnosti i okretanje jednoj komunikativno profiliranoj filozofiji, a upravo je takva »teorija komunikativnog delanja« — smatra Habermas. Up. posebno pogl. 11. i 12. navedene Habermasove knjige.

je um u unutarnjosti subjekta (libidinozna ekonomija), u zbiljskom, upravljanim svetu još se samo pokazuje faktička nemoć subjekta i njegovog (u stvari) prividnog instrumentalnog uma. Drugi oblik kritike jeste »kritika *instrumentalnog*, identičnog« uma, koja uzoran oblik ima u *Dijalektici prosvete* (mada se i ranije pojavljuje kod Nietzschea, Klagesa i dr. te kasnije kod post-strukturalista). Ova kritika — uz sav značaj — ima i nedostatke, od kojih su neki fatalni. Adorno i Horkheimer su, po Wellmerovim rečima, opravdano istakli zahtev za »prosvetavanjem prosvete«; ali nakon što su Marxovu »kritiku političke ekonomije« nadomestili »kritikom instrumentalnog uma« i time uskratili mogućnost Marxove vizije prekoračenja građanskog sveta³², oni više nisu imali zamenu za ono što su destruirali. Tako je i samoprekoračenje instrumentalnog uma došlo u pitanje. Kritika instrumentalnog uma onda je posegla za izmirenjem (Versöhnung), koje treba da se odvija u utopijskoj perspektivi filozofije povesti koja je još uvek sadržavala hegelovske spekulativne nanose. Kritika instrumentalnog uma bila je prinuđena na ovakav korak, inače više ne bi figurirala kao kritika.³³ Ali to, po Wellmerovom sudu, još uvek nije čitav problem: »Kritika *diskurzivnog* uma kao instrumentalnog uma kod Adorna i Horkheimera još je prikriveno psihološka, tj. intencionalistički mišljenja i stoga prečutno još uvek živi od modela subjekta koji se 'značenjski konstituiraju', koji se u transcendentnoj singularnosti suprotstavljaju svetu objekata.«³⁴ Kritika logike identiteta, kako je nagoveštava Wellmer, ima — nasuprot rečenom — drugo značenje, jer se logika identiteta ne »demaskira« samo psihološki, nego i »jezičko-filozofski«. Izvedbu »jezičko-filozofske« kritike uma i filozofije subjektivnosti — ovo je dodatni motiv — Wellmer vodi pod naslovom »vitgenštajnovska refleksija« i prezentira kao treći, pravi i potpun oblik ili tip kritike.

Treći i odlučujući oblik kritike jeste »jezičko-filozofska kritika smislaonokonstituirajućeg subjekta.«³⁵ Nju Wellmer artikuliše s Wittgensteinom, zato što je ovaj ako ne prvi, onda svakako onaj kome je najpregnantnije uspelo da izradi poziciju jezičko-filozofske kritike, nadovezujući se na motive koji su već postojali i koji su kasnije došli do izražaja u hermeneutici i poststrukturalizmu. Ovaj tip kritike usmerava se na problematizaciju tradicionalno podupirane predstave da je subjekt sa svojim doživljajima i predstavama jedini izvor značenja: određeni ili transcendentni subjekt nekom »predmetu« ili klasi »predmeta« pripisuje neko ime. Preispitivanje i kasnija destrukcija teorije subjekta i dominacije imenovane funkcije označavanja započinju novom skepsom za koju je uzorno pitanje: »Kako mogu da znam o čemu govorim?« Ili: »Kako mogu da znam šta mislim?«³⁶ Wellmerov odgovor glasi: »Jer, već najjednostavnija 'relacija označavanja' — kako je recimo reč 'drvo' 'povezana' sa zbiljskim drvećem — ne pretpostavlja samo kontekst upućivanja nekog jezika u kome ona jedino može da funkcira kao relacija označavanja, ona se, štaviše, ne može razjasniti a da se pritom već ne pretpostavi; ono što je pritom pretpostavljeno jeste ovladavanje nekim pravilom, koje nije fundirano ni u

32 Wellmer — *Zur Dialektik . . .*, str. 76.

33 *Ibid.*, str. 76.

34 *Ibid.*, str. 77.

35 *Ibid.*, str. 77. i d.

36 Up. S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard UP, Cambridge, Mass. 1982.

čemu drugom do u praksi njegove vlastite primene na neku principijelno otvorenu klasu slučajeva — tako da je relacija označavanja zapravo ukupni pojam (Inbegriff, suma) ove prakse, a ne neka relacija između bilo koja dva 'data' relata, koji su međusobno nezavisni.³⁷ Ovdje Wellmer pokušava da pređe popreko Searlovom razlikovanju regulativnih i konstitutivnih pravila. On ističe i da je naša mogućnost govora zapravo mogućnost da jezički otvaramo svet, da ga otključavamo. U tom aktu otključavanja na delu je »prethodna zajedničkost« (vorgängige Gemeinsamkeit), koju on shvata i kao prethodni sporazum (vorgängiges Einverständnis). Pod tom prethodnom zajedničkošću ne podrazumevaju se bilo kakve konvencije, pa ni konsenzus. »Štaviše, ovde se radi o sporazumu koji je konstitutivan za mogućnost razlikovanja između istinitog i lažnog, između umnog i neumnog.«³⁸

Ovaj »prethodni sporazum« — koji je potreban da bi se preliminarno i bez čvrstih ograničenja obuhvatilo polje jezičkog značenja kao ono što ga omogućuje — kod Wellmera je dug prema hermeneutici. Taj dug on nastoji da relativira ne samo time što ga naziva »quasifaktom«, nego i time što ističe da se identitet značenja konstituše *jedino* u nizu upotrebe znakova. Štaviše, bitku jezičkog značenja pripada »nesvodiva pluralnost« načina upotrebe, kao i nezaključena mogućnost menjanja i proširivanja jezičkog smisla.³⁹

Ovaj prolaz između Scile i Haribde modernih teorija značenja u najmanju ruku iziskuje komentar. Ako bi Wellmer ispustio navedeni predzahvat, onda bi potpuno izgubio mogućnost da u jeziku vidi nešto što služi kao provodna nit — ma koliko ona bila fragilna, diskretna ili okarakterisana kao »quasi« — svakoj mogućoj jezičkoj upotrebi. To bi moglo izazvati dalje teškoće: moglo bi se pitati kako je onda uopšte moguće značenje nečega, identitet značenja ili čak čitav jezik. Wellmer bi, u krajnjoj liniji, morao da jezik tumači kao privatni jezik, koji ima toliko pojavnih oblika koliko ima ljudi koji njime govore. Ne treba ni pominjati da bi komunikacija — mislim na uspešnu komunikaciju — bila stvar jedino srećnih okolnosti, a ne sistematski postojeća mogućnost. Izbegavajući navedene teškoće Wellmer optira za rešenje onih vitgenštajnovaca koji smatraju da »privatni jezik: nije moguć. (O tome up. u navedenoj Kripkeovoj knjizi.) Da je svestan navedenih iskušenja, vidi se i iz sledećih njegovih reči: »Život jezičkog smisla ne može se svesti ni na anonimni život jezičkog koda, niti na nekontrolisanu igru razlika.«⁴⁰

Ako bi, pak, Wellmer, s druge strane, tvrdio da navedeni »predzahvat« potpuno (ili presudno) određuje polje jezičkih značenja, onda bi se pojavila teškoća druge vrste. Indeks promene koji bi nosila upotreba jezičkog znaka bio bi beznačajan sa stanovišta konstituisanja značenja: tačnije, on bi bio jedino repetitivno ili statistički relevantan. Promena životnih oblika stalno bi iziskivala uvođenje novih reči i novih upotreba već poznatih reči, kojima bi se te nove sukcesije označavale. Uz to, bila bi u pitanju i mogućnost performativnog stava. A kako se vidi iz navoda koji slede, Wellmer upravo na tom stavu (koji je zapravo *stav* govornika prema ispoljenom) vidi mogućnost artikulacije ne samo pluralnosti jezičkih igara, nego — kako će se videti — i

37 A. Wellmer, *Zur Dialektik* . . . , str. 79—80.

38 *Ibid.*, str. 81; Up. Wittgensteinova *Filozofska istraživanja*, str. 241—2.

39 A. Wellmer, *Zur Dialektik* . . . , str. 81.

40 *Ibid.*, str. 81.

pluralnosti oblika života.⁴¹ Wellmer smatra da na pitanje »kako znaš šta misliš?« nema nikakvog odgovora sve dok ne pokušamo da odgovorimo na pitanje: o kom se objektivirajućem stavu radi, s obzirom na koji je postavljeno pitanje? Budući da »značenje« upućuju na »pravilo«, tj. način upotrebe, nema smisla teza da se u svakoj upotrebi događa nekontrolisana varijacija značenja. Stoga neka osoba ne može samo jednom da sledi neko pravilo. Shodno tome, nema privatnog jezika.⁴² Iz prethodnih teza ipak ne treba izvlačiti zaključak da je jezik nešto što je u intersubjektivnoj upotrebi do krajnosti petrificirano. Konstantnošću predzahvata samo se osigurava minimalna osnova intersubjektivne razumljivosti. Da se njime ne isključuje mogućnost varijacije ili evolucije jezika, vidi se i iz sledećih Wellmerovih reči: »Nova upotreba neke reči indicira novi način upotrebe.«⁴³ U odnosu na »novu upotrebu« predzahvat (rekurs) na jezik — kako Wellmer ponekad kaže: »sećanje na jezik«⁴⁴ — treba da zajemče ne samo mogućnost jednog (stabilnog) jezika, nego i mogućnost rekursa na »komunikativnu praksu«.

I na Wellmerovom shvatanju filozofije vidi se neodlučnost prema redukciji njene klasične uloge. Kao osnovne zadatke filozofije on nagoveštava tematsko raspravljanje odnosa »jezik-svet«, razjašnjavanje toga kako sebe shvatamo — ovo se kod Wellmera odvija posredstvom analize performativnog stava, koji je kod njega ekvivalent za »akt refleksije« u ranijoj filozofiji — kao i raspravljanje problema racionalnosti. Ali, on zadatak filozofije karakteriše i kao »ispravljanje zabluda« ili »podsećanje na opštepoznato« (što asocira na Wittgensteina) ili čak kao rekonstrukciju onoga što smo zaboravili (Nietzsche, Heidegger, Adorno, Derrida). To Wellmerovo izjašnjavanje za profil jedne, danas moguće filozofije ipak možemo uzeti kao nešto što ima više retorički značaj u odnosu na ono što sledi. »Ono što je Lyotard formulisao za ravan postmodernog *znanja* tek treba da se formuliše za ravan postmoderne *prakse*. To bi, pak, značilo da se demokratske i univerzalističke ideje prosvetćenosti prevedu u političku filozofiju, u kojoj se pluralizam 'jezičkih igara' povraća kao pluralizam institucija — formalnih i neformalnih, lokalnih i centralnih, privremenih i trajnih. Takav pluralizam institucija, pak, u kome se otelovljuje demokratska samoorganizacija društava i grupa, ne bi bio moguć a da komunikativno delanje u Habermasovom smislu ne postane mehanizam koordiniranja radnji; on bi bio nemoguć i kada pojedinci ne bi imali priliku da *stiču* navike racionalnog ophođenja s konfliktima i da *urastu* u sekundarni životni oblik nekog individualnog ili kolektivnog samoodređenja.«⁴⁵

Ovaj pluralizam jezičnih igara — kao i pluralizam životnih oblika — jest movens »samoprekoračenja uma«, što je kod Wellmera naslov za postmodernu.

41 »Dakako, poenta Wittgensteinovih razmišljanja je bila da reč 'značenje' upućuje na praksu zajedničke upotrebe jezika; ono što zovemo *nekim* značenjem može da se razjasni samo kroz rekurs na jednu — faktičku ili moguću — pluralnost situacija upotrebe nekog jezičkog znaka. Naravno da je zajednička praksa o kojoj se ovde radi pristupačna samo iz performativnog stava učesnika; razumevanje značenja, namera i tekstova ne može se rekonstruirati ni kao znanje o objektivnom (značenju) činjenica, niti se sami 'razumevanje' i 'mišljenje' mogu shvatiti kao psihološke činjenice koje se mogu objektivirati«. Wellmer, *Zum Dialektik . . .*, str. 82.

42 L. Wittgenstein, nav. m., str. 381.

43 Wellmer — *Zur Dialektik . . .*, str. 83.

44 *Ibid.*, str. 88.

45 *Ibid.*, str. 106.

Postmoderna je izraz za artikulaciju ne samo onog što dolazi posle nečeg — a to je u ovom slučaju moderna — nego (i to je sada pokušaj »pozitivnog« određenja postmoderne) i razlike, neprisutnog (Derrida), onog drugog ili drugih. Ovi »drugi« ili afirmacija onog neprisutnog, međutim, ne postaju logičan nastavak nečeg što je bilo u toku: postmoderno je svest o jednom kraju i o nužnosti jednog novog početka. Taj novi početak artikulira se kao pluralizam jezičkih igara (i oblika života), kao afirmacija nesvodivih razlika. Zato postmoderno i jeste i nije nastavak oficijelne verzije nečega što se zbivalo pre njega. Na ova razmišljanja o odnosu moderno-postmoderno — koja se nadovezuju na Wellmerove intencije — vratiću se nakon kratkog osvrta na Wellmerova razmatranja *Dijalektike prosvete*. Interpretacija poslednjeg potpomoći će preciziranje početne interpretativne teze o strukturalnoj analogiji »dijalektike prosvete« i »dijalektike moderne i postmoderne«.

Wellmerova fascinacija *Dijalektikom prosvete* jest tolika da čak tvrdi kako je ona »dokument utemeljenja« Frankfurtske škole, čiji su Adorno i Horkheimer — ni to nije neproblematično — najznačajniji predstavnici.⁴⁶ Što se prvog tiče, *Dijalektika prosvete* je napisana 1942. i objavljena 1947. g. (kod Queridoa u Amsterdamu) — dakle u doba kada se krug saradnika okupljenih oko Instituta i Časopisa za društveno istraživanje već bio razišao. Dokumente utemeljenja trebalo bi tražiti desetak godina pre nego što je ova knjiga bila napisana i to, pre svega, u Horkheimerovim radovima koji su za Institut i Časopis imali programski značaj. Čak su i sve osnovne ideje *Dijalektike prosvete* bile ranije elaborirane. Ona ih možda samo uzorno i pregnantno izražava. Vratimo se sada analogiji »dijalektike prosvete« i »dijalektike moderne i postmoderne«.

Na početku je nagovešteno da je »dijalektika moderne i postmoderne« zapravo »dijalektika prosvete« naših dana. Šta to znači? Wellmer se svakako ne može smatrati utemeljiteljem neke škole, niti pak to može biti slučaj sa njegovom *Dijalektikom moderne i postmoderne* — na primer, nalik onome što je našao da je slučaj kod *Dijalektike prosvete*. Wellmer, naprotiv, misli u horizontu koji se može smatrati rezultatom Habermasovog rada i rada njegovih neortodoksnih đaka, prijatelja i sa-mislilaca (npr. Offe, Honneth, Arato i dr). Wellmerova vlastita pozicija postala je vidljiva tek sa ovom četvrtom knjigom. Njegovi raniji radovi pre se mogu voditi pod imenom »profilacije«, nego samostalnog mišljenja.⁴⁷ Ostavimo li po strani niz sličnosti i razlika s Habermasom, Wellmer je bar u ključnoj svojoj tezi vrlo različit od Habermasa. Ta ključna teza tiče se upravo »dijalektike moderne i postmoderne«.

Novija sekundarna literatura ne ostavlja dilemu u pogledu toga šta se može smatrati centralnom misaonom figurom *Dijalektike prosvete*: to je teza da se um na putu ispunjenja obećanja punoletstva zapliće u protivrečje,

46 *Ibid.*, str. 138.

47 Naslovi triju ranijih Wellmerovih knjiga su: *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers*, Ffm 1967; *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Suhrkamp, Ffm 1969, 5 1977. (prevodi se na srpskohrvatski jezik); *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlagen einer kritischen Sozialwissenschaft*, Universitätsverlag Konstanz, Konstanz 1979. (*Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* recenzirana je u *Kulturnom radniku* 3/1985. Up. N. Čačinović-Puhovski, *Dvije strane postmoderne*, str. 197. i d.)

pošto u modernom dobu sve intenzivniji zahvat u resurse spoljnog prirodnog sveta ne rezultira ni u kakvom trijumfu ljudske slobode ili zrelosti, nego upravo obrnuto — u trijumfu dominacije, postvarenja, otuđenja.⁴⁸ Wellmer nalazi da su oni posredstvom tog protivrečja (koje se za njih ukazalo kao fatalno) artikulisali teškoću u koju se moraju zaplesti sve teorije koje bi pokušale da idu sličnim putem (ovde čak njegova kritika ima pretenziju na opštost): oni su se zapravo zapleli u teškoće mišljenja egocentričke subjektivnosti (o čemu je ranije bilo pomena), koja samopotvrdu svoje umne moći traži i nalazi u totalizujućem mišljenju identiteta. Ovde ne pomaže ukazivanje na, na primer, Adornoovo zalaganje za mišljenje neidentičnog, budući da Wellmerov prigovor i nije tematske nego strukturne naravi. Wellmer je, naime, ubeđen da je ambivalentnost moderne zapravo artikulacija ambivalentnosti prosvete iz koje nema izlaza sve dok se ne napusti — gotovo bi se kunovski moglo reći — misaona paradigma identificirajućeg i totalizirajućeg mišljenja, koje uvek iznova pokušava da obnovi konstruktivne pretenzije novovekovnog i modernog mišljenja. Sve dok se takve pretenzije obnavljaju, po duhu Wellmerove zamisli, nema izlaska iz protivrečja moderne vs. prosvete.

U horizontu te strukturne teškoće, postmoderna nije nikakav čarobni štapić ili štihvort kojim se problemi moderne apsolviraju. Postmoderna nastoji da artikuliše kako ispunjenje jednog lika filozofije, tako i mogućnost »drugog početka«. Postmoderna je ujedno uvid u neophodnost prekoračenja, kao i znak tog prekoračenja. Gde Wellmer nešto takvo vidi? Vidi ga posvuda u novijoj filozofiji koja na pozadini dugotrajne vladavine određenih filozofskih paradigmi nastoji da artikuliše ono što je različito, neprisutno, sveto, izvorno itd. Na ovoj tački je i ključna razlika između Habermasovog i Wellmerovog shvaćanja moderne i postmoderne, tj. ambivalentnosti prosvete. Dok Habermas smatra da je jedna (najmanje trodimenzionalna) teorija racionalnosti dovoljna da prihvati odgovornost rehabilitacije umnih zahteva prosvete i da im čak da novi poticaj (na novim osnovama), dotle Wellmer u takvo nešto potpuno sumnja i čak protiv Habermasa ističe blagu verziju tzv. »holističkog prigovora«. Nadalje, Habermas sa dosta podozrenja govori o postmoderni, budući da nalazi da njeni protagonisti — razočarani ishodom obećanja punoletstva koje je reprezentativno za prosvetu — potpuno okreću leđa ne samo celokupnoj prosveti, nego i procesu učenja koji je prosveti supstruktant.⁴⁹ Otuda njegovo teorijsko i političko podozrenje prema postmodernistima. Teorije nekih od prominentnijih postmodernista Habermas specifikuje i kritikuje kao razne vidove neokonzervativizma. Za razliku od njega, Wellmer ne samo da nije podozriv, nego upravo obrnuto: on postmoderniste u navedenom smislu vidi kao jedine svetle tačke »upravljanog sveta«.

Ovde ću ostaviti po strani pitanje kako je upošte moguće takvo nešto što bi u navedenom smislu bilo različito u odnosu na čitavu duhovnu tradiciju, kao što je slučaj sa tvorevinama onih koje Wellmer naziva postmodernistima. Umesto toga, ovde ću se pozabaviti pitanjem mogućnosti jedne teorije postmoderne. Zapravo, pre bi tu bila reč o principijelnoj teškoći koja očekuje svaku teoriju postmoderne, pa i Wellmerovu. Ako je doista reč o tome da u post-

48 Up. radove Dubiela, Habermasa, Wellmera, Honnetha, Schnädelbacha i dr.

49 Up. Habermasove nove knjige: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen; Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, obe kod Suhrkamp 1985.

moderni — kako kaže Wellmer — dolazi do potpunog razigravanja razlika, ako je postmoderna pravi trijumf pluralnosti jezičkih igara i oblika života, ako je to pravi pluralizam a ne pluralizam u nekom dopuštenom, definisanom horizontu, kako je onda moguće pretendovati na teoriju — dakle neki, ma kako labav, referentni okvir — postmoderne? Sam Wellmer se u ovoj knjizi više koncentriše na to da pokaže potrebu afirmisanja ovog pluralizma, a daleko manje na njegova moguća supstancijalna svojstva. Štaviše, kod tih supstancijalnih svojstava on se više služi terminima ili parafrazama raznih teorija, koje — svaka na svoj način — izgleda da artikuliraju senzibilitet postmoderne. Pitanje tog referentnog okvira nije ni najmanje sporedno, jer je u njemu sadržana i samoreferencijalna komponenta. Pitanje teorije postmoderne onakve kakvom je Wellmer shvata nije, dakle, pitanje jednog ili više svojstava koja su dovoljno opšta da mogu obuhvatiti sve ili većinu postmodernih iskustava ili teorija, nego je ono direktno i prepoznatljivo povezano sa perspektivom iz koje je takvo nešto uopšte moguće: znači sa perspektivom autora te teorije postmoderne. Taj bi autor usput trebao da pokuša da odgovori na pitanje zašto su neke teorije koje on naziva postmodernim takve da — upravo suprotno od onog što on smatra oznakom postmoderne, a to je pluralizam — insistiraju na apsolutnom primatu svoje perspektive, ostajući često potpunone osetljive na sve druge teorije. Srazmerno su redi autori koji se redovno pozivaju na pluralizam kao sistematski proizvedenu situaciju današnjeg teoretiziranja, kao što su npr. Feyerabend, Quine, Hellerova ili Churchman. Da stvar bude gora, Wellmer se na njih i ne poziva.

To svakako nije najveća teškoća Wellmerove teorije. Sasvim se opravdano može pitati nisu li postmodernisti, onakvi kakve ih Wellmer vidi, nužnim načinom prinudeni da insistiraju na pravovaljanosti jedino vlastite teorije, braneći (ako je potrebno) do kraja kako vlastito pravo na temeljnu razliku spram drugih, tako i pravo same razlike. Granica ovog prava razlike ujedno bi bila granica do koje bi se mogao razviti stvarni pluralizam jezičkih igara i oblika života.

Već je nagoveštena samoreferencijalna teškoća jedne teorije postmoderne. Sama okolnost da postoji nešto šire što se deklarira kao teorija postmoderne, dakle teorija pluralizma jezičkih i životnih igara, sugerise da se nastoji pronaći opšti nazivnik za ono što se samo deklarise kao različito, samosvojno, afirmacija neprisutnog itd. Ako bi takvo nešto bilo moguće, a iz Wellmerovih, Jaussovih, Lyotardovih, Rortyjevih, Jamesonovih radova vidimo da jeste, onda to znači: moguće je makar kako fleksibilna, podložna redefiniciji, sa izvesnim stupnjem opštosti, koherentnosti itd. teorija postmoderne. Makar da je reč i o teoriji u tzv. slabom smislu (što ovde nije vrednosna oznaka, nego oznaka radikalnosti i strogosti njenih internih zahteva), to već dovoljno ukazuje na karakter postmoderne: ona se ne može sistematski i bez ostatka okriviti za antiprosvetiteljski poriv — kako bi to rekao Habermas — i oglasiti za neku vrstu teorijskog ili političkog konzervativizma. Naprotiv, postmodernisti obnavljaju prosvetiteljski motiv, ali istovremeno odbijaju da dosadašnju artikulaciju tog motiva priznaju i uračunaju u konstruktivni deo svojih napora.

Budući da je moderna nastala diferenciranjem jedinstvenih, univerzalnih i obuhvatnih slika sveta na provodnoj niti oblika racionalnosti (što je egzemplarno izradio već Max Weber), postmodernisti su uvek podozrevali rezultate moderne, prepoznajući u njima neprestano tragove ovog jedinstvenog, totalizirajućeg, certističkog, totalitarnog itd. Pri tome je ne samo poreklo moder-

ne važiilo kao izvor resantimana postmoderne: otpor i odbacivanje podjednako su pobuđivali i pokušaji da se izdiferencirani segmenti racionalnosti dovedu u neku vezu i da se utvrdi kako stoji sa njihovih internim merilima proliferacije. Gotovo svaki takav pokušaj izazivao je podozrenje, o čemu nam sve-doće radovi (i njihova recepcija) često i takvih autora, od kojih se jedan deo uopšte i nije izričito pozivao na modernu, kao što su Austin i Searle, matematičari, Adorno i Benjamin, Popper i Lakatos, Neurath i Reichenbach itd. Sada se treba vratiti argumentu koji je razvijen u prethodnom delu ovog rada uz diskusiju Feyerabendove pozicije koja bi se mogla okarakterisati kao anarhistički liberalizam ili liberalni anarhizam. Iz diskusije njegove pozicije, kako teorijske tako i političke, jasno se vide konsekvence relativizma. Prema slovu postmodernista i Wellmera samog, postmoderna bi takode iziskivala neku vrstu relativizma. Pluralizam jezičkih igara i njima odgovarajućih oblika života mogao bi ostati to što jeste samo uz pretpostavku važenja tih oblika u modusu njihove jedinstvenosti, autonomnosti itd. Ali, taj relativizam jezičkih igara i oblika života bi, kako smo već videli kod Feyerabenda, mogao da se izvrigne u oblike međusobnog nasilja, koje bi po stupnju totalitarnosti i drastičnosti pratećih mera moglo nadmašiti prethodno stanje, tj. ono stanje zbog kojeg su postmodernisti uopšte i našli za shodno da podignu svoje zahteve. To nas uverava da moderna humanistička etika, univerzalističko pravo i politika ni danas nemaju alternativu. Ovaj nedostatak alternative znači da još uvek ne postoje (u odnosu na navedene) neki drugi oblici koji bi plodnije, konstruktivnije i uz potpuniju afirmaciju slobode i ljudskih prava da produže individualni i kolektivni proces učenja začeti Novim vekom i radikalizovan u epohi prosvetćenosti.

Na Neurathove mornare se gotovo zaboravilo. To je ipak samo privid, jer se na njihovu situaciju gotovo jedino i mislilo u ovom tekstu. Legitimnost njihove gradnje na otvorenom moru nije osporena, nego je povrh toga osnažena. Samo je sugerisano da bi oni morali biti »u vezi« sa drugim posadama koje se bave sličnim poslom. Izgleda ne samo zato da svoj brod ne bi renovirali prema zamisli koja je bolja od stare na kojoj se zasnivala stara konstrukcija, jer je možda neka druga grupa mornara došla na još bolju ideju, nego i zato da ne bi postali žrtve nekog gusarskog prepada.

Miroslav Prokopijević

RATIONALITY, PLURALITY AND MODERN IDEAS

Summary

Contemporary practical philosophy is based on the recognition of the existing plurality of interests and forms of life, as well as on constant attempts at designs that would ensure the compatibility or mediation of that pluralism. Modern political philosophers do not invoke divine or secular authoritarian principles of legitimacy as these no longer apply to modern communities, but rather the transparent articulation of interests into reasons, the confrontation of reasons, and rational decision-making on the basis thereof. This way of reasoning separates modern authors from those representing distant and not so distant traditions. The modern way of reasoning is exemplified by the theories of *Feyerabend* and *Wellmer*.