

Darko Blagojević,¹ Nebojša Banović²

^{1,2} Univerzitet Crne Gore, Filozofski fakultet, Ul. Danila Bojovića 3, ME-81400 Nikšić

¹blagojevicdarko@t-com.me, ²nebojsaban@gmail.com

Jezično i naturalističko dekonstituiranje svijesti

Bilješke o Wittgensteinovoj i Rortyjevoj filozofiji uma

Sažetak

Ovaj članak nastoji u prvi plan istaknuti i prikazati dvije naizgled različite koncepcije filozofije uma koje pripadaju Ludwigu Wittgensteinu i Richardu Rortyju. U tom se kontekstu najprije razmatra Wittgensteinova kritika privatnih jezika koja služi za odbacivanje i dekonstituiranje privatnosti svijesti. Pored toga, rad prati etapni i dekonstituirajući karakter unutar Rortyjeve filozofije, pri čemu se pokazuje kako američki filozof svijest, um ili, kasnije, sebstvo – konstantno određuje naturalističkim uzusima. Autori tvrde i obrazlažu tezu da kod obojice filozofa postoji zajednički nazivnik koji se manifestira u odbacivanju tradicionalnih i metafizičkih koncepcija svijesti i identiteta, ali uz to nastoje ukazati i na izvjesne nedostatke i nedosljednosti unutar dviju koncepcija filozofije uma.

Ključne riječi

Ludwig Wittgenstein, Richard Rorty, filozofija uma, svijest, dekonstituiranje, sebstvo, privatni jezici, eliminativni materijalizam

1. Uvodno razmatranje

Fenomen uma (engl. *mind*), duha ili svijesti, sâm po sebi, bez obzira na vid u kojemu je dan, predstavlja najprisniji i najpoznatiji fenomen našeg postojanja, ali isto tako i najveću nepoznanicu pred kojom se može naći reflektivni subjekt. Upravo bi zato bilo poželjno da prije nego se krene na glavnu temu ovog rada, a koja se poglavito tiče Wittgensteinova i Rortyjeva razumijevanja svijesti (tj. Uma), ukratko navedu dvije, pored ostalih, povijesno važne neuralgične točke koje sasvim nesporno trasiraju dalji razvoj razumijevanja filozofije uma.

Najprije, u vezi s rečenim, filozofsko problematiziranje uma tematizira se još u antičkoj Grčkoj, gdje kroz formu duše, *psyche* uključuje ono što se danas označava kao *um*, ali u istom trenu ga i nadilazi. Prvi sistematičniji i potpuniji pristup u razmatranju svijesti, odnosno *duše*, nalazimo kod Aristotela, za kojega posjedovanje duše biva izjednačeno sa samim *životom*, pa tako ovu karakteristiku posjeduju sva živa bića.¹ Posebnost intelektualne duše, koju bismo mogli poistovjetiti s duhom, sviješću, odnosno *mentalnim* u nekim suvremenijim terminološkim odrednicama, manifestira se i kao sposobnost mišljenja i rezoniranja, kao moć razložnog djelovanja i samokontroliranog upravljanja. No, iako duša, kao svijest, posjeduje zavidne racionalne i kognitivne kapacitete, to je ne štiti u potpunosti od iracionalnih »uljeza«, kakvi se

1

Usp. Aristotel, *O duši. Nagovor na filozofiju*, prev. Milivoj Sironić, Darko Novaković, Naprijed, Zagreb 1996.

opisuju i kod Aristotela, a to su slučajevi slabosti volje, odnosno *akrasije*.² Druga točka, koju je važno istaći za razvoj suvremenih teorija koje razmatraju um u okviru filozofije uma, teorija je Renée Descartesa, prema kojoj se tijelo i duh obznanjaju kao dva posve neovisna entiteta, doduše povezana na sebi svojstven način.³ Dakle, dualistička slika stvarnosti označena kroz pojmove protežne stvari (*res extensa*) i misleće stvari (*res cogitans*), odnosno supstancijâ se transponira i u dualističku sliku čovjeka. I dok, kako smo vidjeli, za Aristotela supstancijalni identitet ne može biti kompromitiran neidentičnošću duha i tijela, kod Descartesa se radi upravo o dvjema radikalno oprečna supstancijalna entiteta koji mogu biti razmatrani i egzistirati zasebno.

Ovaj povijesni osvrt na Descartesa ima za cilj ukazati na njegovu ključnu ulogu u nastanku najvećeg spora u okviru jednog disciplinarnog okvira suvremene filozofije – poznatijeg kao *filozofija uma*. Naime, njegovo učenje uvjetovat će glavnu podjelu kod teorija koje razmatraju funkciju i ulogu uma u suvremenom shvaćanju čovjeka, gdje uglavnom dominiraju tzv. *mentalistička* i *fizikalistička* filozofska tradicija.⁴ Tako, prva tradicija, oslonjena na *folk psihologiju*, počiva na stavovima da čovjek postoji kao samosvjesna individua, čiji mentalni procesi imaju autonomiju, autogeneriraju pozadinu, pa kao takvi predstavljaju sasvim pouzdan modus za isticanje, prije svega, racionalnosti i logičke neovisnosti mentalnih događaja, procesa i stanja. Ova samozatvorenost mentalnog dovela je do konstruktivne reakcije fizikalizma koji pak inicira naglašavanje fiziološke prirode ljudske svijesti, kao i gotovo isključivo korištenje fizikalističkih termina baziranih na rezultatima suvremenih znanstvenih disciplina, poput neurokemije ili neurobiologije. Kao rezultat javljaju se brojni sporovi između raznih filozofskih učenja, a koji se prije svega tiču razmatranja jesu li tijelo i duh, odnosno svijest, ono mentalno, identični, te vlada li između mentalnih stanja i procesa jednakost s tjelesnim, tj. moždanim procesima.

Na sličnim polemičkim pozicijama izvire i misaoni ogledi o svijesti kod Wittgensteina i Rortyja, a čije su ključne teorijske postavke, kako smo najavili, glavna preokupacija ovog rada. U vezi s time, to da spona između dvojice mislilaca nije tek slučajna svjedoči i sâm Rorty, koji tvrdi da su Wittgensteinova *Filozofska istraživanja*

»... prvo polemičko djelo usmjereno protiv kartezijanske tradicije koja ne kaže filozofi od Descartesa naovamo mislili su da je relacija između čovjeka i svijeta takva i takva, a ja ću vam pokazati da je ovakva i ovakva.«⁵

Štaviše, Rorty smatra da je austrijski filozof »genijalni aforistički mislilac«⁶ koji pledira »očuvati čistoću filozofije«.⁷ Plauzibilno je za pretpostaviti da je tom arhetipu *čistoće filozofije* težio i američki filozof, a što se može i naslutiti unutar njegova vlastitog filozofskog obrasca. U tom pogledu, kao i zbog navedenog razloga, sve su prilike da »sjena« Wittgensteinove misli, ako možemo tako reći, u znatnijoj mjeri lebdi nad Rortyjevim postavkama, a što postaje osobito vidljivo ako se napravi neka vrsta paralele između njihovih filozofija svijesti.

S tim ciljem, najprije ćemo se osvrnuti na Wittgensteinovu koncepciju dekonstituiranja svijesti koja je dana u poimanju privatnih jezika kao privatnosti osjeta, tj. mentalnog, potom ćemo se osvrnuti na Rortyjevo razumijevanje procesa svijesti, odnosno uma, da bismo na kraju napravili neku vrstu presjeka između dviju teorija, uvažavajući njihove sličnosti i razlike, uz neizostavno kritičko osvrtnje na stavove dvojice mislilaca.

2. Wittgensteinovo pobijanje privatnih jezika kao dekonstituiranje privatnosti svijesti

Odmah valja istaći da kompleksnost i razgranatost Wittgensteinove filozofije ne dozvoljava da se zahvate svi mogući momenti njegova razumijevanja svijesti, odnosno uma, pa će ovaj segment rada istaknuti *jedan aspekt* spomenute tematike, i to onaj koji se tiče sprege *privatni jezici – privatnost svijesti*. U tom kontekstu, ono što je invarijantno u njegovu stvaralaštvu jest ambicija da dosegne filozofiju koja će ukloniti jastvo/sebstvo (izvjesnost prvog lica) iz početka spoznaje, apostrofirajući prioritet »slučaja trećeg lica«. Njegovo je mišljenje da naš filozofski put ne možemo započeti iz pozicije prvog lica, bazirajući na njemu paradigmu izvjesnosti, jer bi nas ona odvela u dimenziju privatnog jezika, a to je ono što treba izbjeći. Ovo je ujedno i glavni razlog zašto su *Filozofska istraživanja* posvećena dokazivanju nemogućnosti, tj. svojevrsnom *dekonstituiranju* privatnih jezika. Wittgenstein u navedenom spisu ističe da *kartezijanski filozofski arhetip*, koji se temelji na razlici *res cogitans – res extensa* (unutrašnje – spoljašnje), vodi konceptu *privatnih jezika*.⁸ Budući da Descartesov obrazac dviju supstancije počiva na poistovjećivanju *mentalnog s unutrašnjim*, a unutrašnje predstavlja ono što je privatno (što je skriveno od drugih), Wittgenstein je mišljenja da je potonje siguran put u *solipsizam*. Ono što je imanentno solipsizmu jest korištenje privatnih jezika, pa tako Avrum Stroll zaključuje:

»U *Istraživanjima* on dokazuje da se kartezijanski model može reinterpretirati u lingvističkom obliku. Tako interpretiran on vodi zamisli jednog potpunog privatnog jezika. To je jezik koji navodno samo jedna osoba može razumjeti. Ta bi osoba riječi upotrebljavala na jedinstven način. Svaka bi riječ stajala umjesto određenog objekta, i samo bi osoba koja upotrebljava ovaj jezik znala koji objekt označava pojedina riječ. Tako bi ona koristila sustav privatnih pravila za označavanje nominativa svojih riječi.«⁹

Drugačije kazano, kada bismo dopustili jedan takav jezik, urušila bi se čitava semantička kula od karata, tj. postojalo bi bezbroj semantičkih svjetova u kojima bi vrhovna vrijednost bila diseminacija značenja. U filozofiji, Wi-

2

Usp. Pierre Destrée, »Aristotle on the Causes of *Akrasia*«, u: Christopher Bobonich, Pierre Destrée (ur.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Brill, Leiden – Boston 2007., str. 139–166, doi: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004156708.i-308.39>.

3

Više o tome vidjeti u: René Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, prev. Tomislav Ladan, Plato, Beograd 1998.

4

O suvremenim sporovima u filozofiji uma, naročito fizikalizmu i mentalizmu, među ostalim, pogledati i prva dva poglavlja zbornika radova: Brian P. McLaughlin, Jonathan Cohen, (ur.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Blackwell Publishing, Oxford 2007. Također konzultirati i: Glover Jonathan (ur.), *The Philosophy of Mind*, Oxford University Press, Oxford 1970.; Eric Matthews, *Mind. Key Concepts in Philosophy*, Continuum, London – New York 2005.

5

Ričard Rorti [Richard Rorty], *Konsekvenca pragmatizma*, prev. Dušan Kuzmanović, Nolit, Beograd 1992., str. 137.

6

R. Rorti [R. Rorty], *Konsekvenca pragmatizma*, str. 121.

7

Ibid., str. 130.

8

Odnos Descartes – Wittgenstein prilično je korektno prikazan kod: Norman Malcolm, *Problems of Mind. Descartes to Wittgenstein*, Routledge, New York 2021.

9

Ejvrum Stroll [Avrum Stroll], *Analitička filozofija u dvadesetom veku*, prev. Rastko Jovanović, Mediterran, Novi Sad 2000., str. 182.

Wittgensteinov je cilj upravo da »muhi pokaže izlaz iz boce za hvatanje muha«. ¹⁰ Ovdje, metaforički kazano te slijedeći Saula Kripkea, muha simbolizira solipsista koji je uvijek spreman koristiti privatni jezik, ¹¹ pa u cilju pobijanja solipsizma i mogućnosti privatnih jezika bečki mislilac pribjegava jednoj skeptičkoj argumentaciji. ¹²

Wittgenstein je mislio da ono što zovemo *jezikom* ili *jezičnim igrama* mora biti bestemeljni temelj, prije svega, *socijalne suglasnosti*, pa stoga s indignacijom odbija i mogućnost postojanja *privatne jezične igre* koju bi razumio samo onaj tko je upotrebljava, dok bi za ostale ljude, koji egzistiraju u svijetu, ona bila nepristupačna – kako za razumijevanje, tako i za participiranje u istoj. Glavni se problem sastoji u tome što u jeziku postoji vrsta riječi čija je funkcija da njima denotiramo naše *osjećaje/osjete*. To znači da za iskaze u prvom licu jednine koji govore o *mentalnim stanjima* ne možemo znati jesu li istiniti ili ne, zato što ne mogu biti deskripcije *subjektivih stanja svijesti*, niti mogu biti izvještaji o onome što se događa iznutra. Da bi se nešto moglo opisati, predmet opisivanja mora biti *javno dostupan*, kako bi se mogla izvršiti evaluacija je li dana deskripcija istinita ili neistinita. Također, mora biti moguće utvrditi je li iskaz točan ili netočan, a s iskazima u prvom licu jednine, smatra Wittgenstein, ni jedno ni drugo nije slučaj. U odnosu na vanjske fenomene koji su nam svima perceptibilni i dostupni, naši osjećaji nešto su što pripada samo nama, nešto što je unutrašnje i privatno.

Drugačije rečeno, eksplanatorni mehanizam koji Wittgenstein upotrebljava u *Filozofskim istraživanjima* jednim dijelom služi da prikaže nemogućnost postojanja privatnih jezika jer su logički neutemeljeni (zato što nijedno jezično iskustvo ne može biti *intra*-subjektivnog karaktera). Naime, bečki filozof smatra da nije moguće uobličiti pojmove samo na osnovi našeg vlastitog iskustva, ¹³ a paragraf koji na esencijalan način iskazuje ovu problematiku glasi: »jednom unutrašnjem procesu potrebni su vanjski kriteriji«. ¹⁴ Dakle, iz privatnosti osjećaja/osjeta, odnosno onoga što je neposredno pristupačno samo jednoj osobi, a skriveno od drugih osoba, moramo se transponirati u dimenziju *inter*-subjektivnosti, jer je ona *conditio sine qua non* pojavljivanja i funkcionalnosti jezičnih igara koje su ontološki okvir smisla bitka. ¹⁵

Pored rečenog, treba istaći kako najrelevantniju *argumentaciju* protiv mogućnosti privatnih jezika, a samim tim i osjeta, svijesti, treba pronaći u Wittgensteinovu analiziranju pitanja pridržavanja *pravila*. ¹⁶ Naime, jezično pravilo podrazumijeva uputstvo kako se upotrebljavaju razni elementi jezika, pa stoga ono mora zadovoljiti određene uvjete koji podrazumijevaju da se sva pravila mogu izraziti, da se mogu slijediti i da trebaju biti mjerila za ispravnost. Iz tog razloga, naše je participiranje u jeziku slično sudjelovanju u nekoj igri, jer i u jeziku, kao i u igrama, poštujemo određena pravila, a što je ujedno i razlog zašto, među ostalim, Wittgenstein radi komparaciju jezika s igrama. S druge strane, kada govorimo o osjećajima/osjetima, onda Wittgenstein tvrdi da ne postoji nikakav kriterij kojim bismo mogli odlučiti je li naša detekcija istih ispravna, a sukladno tome i je li označavanje osjećaja ispravno. Na primjer, ako kažemo »to je isti osjećaj koji sam imao prošle godine u Berlinu« ili »to nije isti osjećaj koji sam imao prošle godine u Berlinu«, između ta dva iskaza nema nikakve distinkcije, jer ne postoji kriterij za istinu koji bi tu razliku demistificirao. Ipak, on diskurse koji označavaju privatne osjećaje nije nazvao besmislenim, već je upućivao na činjenicu da za takve iskaze ne postoji mogućnost pridržavanja određenog pravila koje bi nas »usudrilo« u

luku ispravnosti. Međutim, iako ih nije nazvao besmislenim, svakako je za njih mislio da su apsurdni:

»Rečenica ‘osjećaji su privatni’ može se usporediti s rečenicom *čovjek igra pasijans sâm*.«¹⁷

To igranje pasijansa sa samim sobom aktualno je pod uvjetom da u jeziku kojim govorim nema načina da provjerim upotrebljavam li riječi dosljedno, pa samim time i pravilno. Za svaki govor, pa i za govor o mentalnim stanji-

10

Ludvig Vitgenštajn [Ludwig Wittgenstein], *Filozofska istraživanja*, prev. Ksenija Maricki-Gadanski, Nolit, Beograd 1980., str. 131, paragraf 309.

11

U čuvenom Wittgensteinovu paragrafu u kojem muha (ljubiteljima solipsizma) želi pokazati izlaz, Alfred Ayer pronalazi se na čudan način: »Što se mene tiče, nimalo nisam uvrijeđen time što bih usporedio sebe, kada se latim nekogfilozofskog problema, s insektom koji je uhvaćen u zamku. Ako bih imao bilo što da prigovorim Wittgensteinu u tom smislu, to je da, barem što se mene tiče, on ne pogađa cilj; on mi ne otkriva put k izlazu.« – Alfred Ejer [Alfred Ayer], *Ludvig Vitgenštajn*, prev. Viktor Radun Teon, Mediterran, Novi Sad 2000., str. 105–106.

12

Jednu od najozbiljnijih analiza Wittgensteinova negiranja privatnih jezika pronalazimo kod Saula Kripkea u njegovom djelu *Wittgenstein o pravilima i privatnom jeziku* (engl. *Wittgenstein on Rules and Private Language*, 1982.). Skepticizam koji Kripke pripisuje Wittgensteinu sličan je skepticizmu Davida Humea. Razlika je u tome, smatra Kripke, s obzirom na to da se vratio razmatranju navika, Hume napušta svoju skeptičku poziciju, dok Wittgenstein ostaje privržen istoj. Hume nije imao intenciju problematizirati pravo svakog pojedinca da izraze koje su asocijacije u njihovom umu, niti koja je empirija dovela do njih. Wittgenstein, kako bi sačuvao semantiku, oko koje postoji socijalna suglasnost, mora koristiti skeptičku argumentaciju protiv privatnih jezika, smatra Kripke. Također, on radi odličnu komparaciju Wittgensteinovih i Quineovih biheviornalnih rješenja privatnih jezika (poglavlja »Wittgensteinovski paradoks« [engl. »The Wittgensteinian Paradox«] i »Rješenje i argument ‘privatnog jezika’« [engl. »The Solution and the ‘Private Language’ Argument«]). Vidjeti više u: Saul A. Kripke, »The Wittgensteinian Paradox«, u: Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*, Harvard University Press, Cambridge 1982., str. 7–54; Saul A. Kripke, »The Solution and the ‘Private Language’ Argument«, u: Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private*

Language. An Elementary Exposition, Harvard University Press, Cambridge 1982., str. 55–113. Pored toga, vrlo sadržajna Kritika Kripkeova tumačenja i preispitivanja Wittgensteinova stava može se naći kod: David G. Stern, *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford University Press, Oxford 1995., str. 175–186.

13

»Čovjek može sâm sebe ohrabriti, sâm sebi zapovjediti, sebe prekorigi kaznom, sebi postaviti pitanje i odgovoriti na njega. Mogli bismo zamisliti i takve ljude koji bi govorili samo u monologu, koji bi svoje djelatnosti popratili razgovorima sa samim sobom [...]. Ali bi li se mogao zamisliti jezik na kojemu bi neko svoje unutrašnje doživljaje – svoje osjećaje, raspoloženje itd. – mogao zapisati ili izgovoriti za svoju osobnu upotrebu? *Ali to nije ono što ja mislim*. Riječi tog jezika trebaju se odnositi na ono o čemu može znati samo govornik; na njegove neposredne, privatne osjećaje. Netko drugi, dakle, ne može razumjeti ovaj jezik.« – L. Vitgenštajn [L. Wittgenstein], *Filozofska istraživanja*, str. 118, paragraf 243.

14

Ibid., str. 176, paragraf 580.

15

Jezična igra podrazumijeva jezik i djelatnost koja proizilazi iz jezika, ona je *okvir unutar kojeg se događa susret čovjeka i svijeta*. Wittgenstein je potonju sintagmu prvi put upotrijebio u *Plavoj knjizi*, a do kraja artikulirao tek u *Filozofskim istraživanjima*: »Sva jezična igra temelji se na tome da se riječi i predmeti ponovo prepoznaju.« – Ludwig Wittgenstein, *O izvjesnosti*, prev. Ante Periša, Nakladni zavod Globus, Zagreb 2007., str. 59, paragraf 455. Usp. L. Vitgenštajn [L. Wittgenstein], *Filozofska istraživanja*, str. 83, paragraf 124.

16

»Da je posrijedi nesporazum vidi se već po tome što u tom tijeku misli dajemo jedno tumačenje za drugim; kao da nas svatko umiruje bar za trenutak, sve dok ne pomislimo na tumačenje koje opet dolazi poslije njega. Time, naime, pokazujemo da postoji shvaćanje nekog pravila koje *nije tumačenje*, nego se od slučaja do slučaja primjene manifestira u onome što mi zovemo sljediti pravilo i

ma, neophodni su intersubjektivni kriteriji upotrebe riječi, tj. precizne metode kojima će se utvrditi je li netko pravilno naučio upotrebu neke riječi te je li uvijek pravilno koristi. Wittgenstein, dakle, ne negira postojanje unutrašnjih stanja i procesa, ali, s druge strane, zastupa stav da o tim stanjima i procesima ne možemo govoriti na način *znak – referenca*, kako ne bi konstruirali jezik koji bi bio opterećen privatnim entitetima.

S obzirom na navedeno, analizirajući npr. osjećaj/osjet bola, on kaže da se tvrdnja »osjećam bol« ne može podvesti niti pod *imenovanje* niti pod *deskripciju osjećaja*.¹⁸ Primjena tog iskaza nije jezična igra, kako se lako može zaključiti, već je način ponašanja u boli, način koji se može naučiti. Wittgenstein je s pomoću bihevizma pokušao riješiti problem privatnog jezika – kako bi mentalnim stanjima dao mogućnost općenitosti, ne bi li se i ono pojavilo u jezičnoj igri. Ipak, budući da je cjelokupna filozofija bečkog mislioca na granici paradoksa (možda je njegova krajnja ambicija upravo i bila to da pronade tu granicu), on konstatira problematičnost bihevizmalnog rješenja – kada pokušavamo jezikom izraziti nečije mentalno stanje:

»Ne pretpostavljamo li mi možda brzopleto da osmijeh dojenčeta nije pretvaranje? – I na kakvo iskustvo se oslanja naša pretpostavka? (Laganje je jezična igra koju treba učiti kao i svaku drugu igru).«¹⁹

Bez obzira na navedeni paragraf, *kriteriji za ispravno pripisivanje mentalnih stanja* drugim ljudima – njihova su ponašanja i okolnosti (za glumca na sceni nećemo tvrditi da je tužan) u kojima se ti ljudi nalaze. Po Wittgensteinovoj *bihevizmalnoj*²⁰ poziciji, mentalne termine koristimo isključivo s obzirom na *ponašanje ljudi*, dok je to ponašanje jedini orijentir na osnovi kojeg možemo zaključiti: jesu li naše tvrdnje kojima nekim osobama pripisujemo određena mentalna stanja *istinita* ili *neistinita*. Etiketirati se bihevizmom čini se da nije u potpunosti prihvatljivo za bečkog mislioca:

»Da ti ipak nisi prurušeni bihevizmalist? Zar ti u osnovi ipak ne tvrdiš da je sve fikcija, sve osim čovjekova ponašanja? – Ako ja govorim o nekoj fikciji, onda je to *gramatička fikcija*.«²¹

Ako se u stvarnosti međusobno razumijevamo samo u cijelim područjima kontradikcija i nesporazuma, onda nam ovaj paragraf govori da se Wittgenstein samorazumijevao,²² također u području kontradikcija i nesporazuma. Tako i njegovo koketiranje s bihevizmom ima za cilj da u mreži kontradikcija ipak dođe do rješenja te da tako objasni i djelovanje uma.

Međutim, treba razlikovati dvije vrste bihevizma: *klasični* i *logički*. Klasični bihevizmalizam reducira psihološke termine na iskaze o ponašanju, pa osjećati bol nije ništa drugo nego ponašati se na jedan određen način (npr. plakati). Ako netko ne pokazuje nikakve naznake trpljenja bola, pristalica klasičnog bihevizma zastupat će tezu da bol ne postoji. Nasuprot tome, logički bihevizmalizam ne negira postojanje mentalnih stanja, ali ih tumači kao sklonost k određenom ponašanju. Ovaj tip bihevizma reducira određeno psihičko stanje na sklonost k ponašanju određenog karaktera, a u slučaju da odgovarajuće ponašanje izostane, dolazi se do zaključka da je na to morao utjecati neki poseban razlog. Sve u svemu, bečki filozof zastupao je logički bihevizmalizam, čime je ostavio mogućnost da osobe koje susrećemo u realnom životu trpe bol koju ne pokazuju, ali da su to atipične situacije koje ne treba uzeti za ozbiljno.

Wittgenstein je u svojoj filozofiji posebnu pažnju usmjerio na psihološke pojmove (bol, mašta, sjećanje, namjera, vjerovanje), jer su oni »okidač« za privatne jezike te je, u tom smislu, i njih potrebno, ako se tako može reći, dekonstituirati. Shodno tome, polje psiholoških pojmova bečki filozof naziva

dimenzijom *doživljavanja*, a pojmove doživljavanja diferencirao je na: pojmove uvjerenja, osjećaja i pojmove iskustva. Grubo kazano, on smatra da su svi psihološki pojmovi – pojmovi doživljavanja, upravo zbog toga što se za svaki psihološki proces vezuje subjektivni doživljaj. Tako, primjerice, u pojmove uvjerenja spadaju namjera, sumnja, vjerovanje, oni su dispozicijskog karaktera, dok pojmove osjećaja čine ljubav, patnja, sreća, a njihov je specifikum to da ih karakterizira ekspresivno ponašanje. U pojmove iskustva, prije svega, spadaju pojmovi za osjete i pojmovi utisaka, gdje osjeti daju određene informacije o vanjskom svijetu, dok utisci to nisu u stanju. U svakom slučaju, bit psiholoških pojmova, tj. doživljavanja, sastoji se u tome da promatranje ponašanja daje osnovu za njihovu upotrebu u trećem licu jednine, a nikako za upotrebu u prvom licu. To znači, možemo zaključiti, da Wittgenstein nije želio upasti u zamku prvog lica koja je karakteristična za tradicionalnu filozofiju, već je ističući prioritet »slučaja trećeg lica« bio odlučan pri plovidbi morem izvjesnosti. Općenito govoreći, psihološki pojmovi izazov su za svaku etabliranu semantiku, jer čovjek je na ispravnom semantičkom putu sve dok koristi svoj jezik onako kako ga koriste drugi ljudi u njegovoj zajednici.²³

3. Rortyjevo naturalističko dekonstituiranje svijesti (uma)

Rortyjevo dekonstituirajući karakter obično se vezuje za »razaranje« svih onih specifičnih karakteristika tradicionalnih filozofskih pojmova. U našem slučaju, a polazeći od glavne teme rada, pokušat ćemo u prvi plan istaknuti Rortyjevu namjeru da izvrši svojevrsno *dekonstituiranje uma*, svijesti ili pak duha, koja u njegovim kasnijim radovima prelazi u *dekonstituiranje sebstva*. Taj će postupak biti sproveden kroz tri koraka, koji kronološki prate ovaj problem u mišljenju američkog filozofa, a od kojih svaki ima za cilj ukazati na ključne momente Rortyjeva dekonstituiranja uma, i to u *naturalističkoj* ma-

postupati njemu nasuprot. Stoga postoji izvjesna sklonost da se kaže: svako je postupanje prema pravilu tumačenje. Tumačenje bi se, međutim, trebalo nazivati samo: jedan izraz pravila zamijeniti nekim drugim.« – Ibid., str. 111, paragraf 201. Pored toga, na drugom mjestu Wittgenstein kaže: »Stoga je 'slijediti pravilo' praksa. A vjerovati da slijedimo pravilo nije: slijediti pravilo. Stoga se pravilo ne može slijediti 'privatno', jer bi inače 'vjerovali da se slijedi pravilo' bilo isto što i 'slijediti' pravilo.« – Ibid., str. 111, paragraf 202.

17

Ibid., str. 119, paragraf 248.

18

Usp. Ashok Vohra, *Wittgenstein's Philosophy of Mind*, Routledge, Abingdon – New York 2014., str. 9–34.

19

L. Vitgenštajn [L. Wittgenstein], *Filozofska istraživanja*, str. 119, paragraf 249.

20

Kritički osvrt na biheviorizam u tumačenju Wittgensteinove filozofije uma na ingeniozan način predstavljen je u: Kristijan Krkač, Josip

Lukin, »Wittgenstein on Consciousness in *Philosophical Investigations*«, u: Christian Kanzian, Edmund Runggaldier (ur.), *Culture. Conflict – Analysis – Dialogue. Proceedings of 29th International Ludwig Wittgenstein Symposium*, Kirchberg am Wechsel 2006., str. 156–159.

21

L. Vitgenštajn [L. Wittgenstein], *Filozofska istraživanja*, str. 131, paragraf 307.

22

Korelaciju razumijevanja i samorazumijevanja u Wittgensteinovoj filozofiji vidjeti u: Bjorn T. Ramberg, *Donald Davidson's Philosophy of Language. An Introduction*, Basil Blackwell, Oxford 1989., str. 114.

23

Potonju jezičnu unificiranost kritizira Herbert Marcus. Više o tome vidi u: Herbert Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije. rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*, prev. Bran-ka Brujić, Veselin Masleša, Sarajevo 1989., str. 173–191.

niri. Tako je, izgleda, prvi korak vezan za njegove rane radove i *eliminativni materijalizam*, drugi za *neopragmatističko dekonstituiranje uma*, dok se treći odnosi na *postmodernističko dekonstituiranje sebstva*.

3.1. *Eliminativni materijalizam i reduktivno dekonstituiranje svijesti*

U izvjesnom smislu može se reći da Rorty i prije mnogih značajnih predstavnika eliminativnog materijalizma, i to u svojim ranim radovima koji su posvećeni tematiziranju uma, čini prilično jasne korake k uspostavljanju teorije psihofizičkog identiteta. Sredinom šezdesetih godina prošloga stoljeća on je objavio spis »Identitet uma i tijela, privatnost i kategorije«, u kojemu utvrđuje temelje svoje vlastite filozofije uma. Mimo toga, Rorty se sa spomenutim člankom uključio u tada vrlo aktualnu debatu, a čiji su vodeći protagonisti, među ostalima, bili Ullin Thomas Place i John Jamieson Carswell Smart – sa svojim tezama o »teoriji identiteta«, koja je zastupala stav da su *osjeti* moždani procesi, te da su zato kompatibilni s fizikalističkim razumijevanjem svijeta. Sâm Rorty pokušat će dodatno radikalizirati ovu teoriju tako što pristupa *oštrim napadima na koncept postojanja osjeta, a samim tim i uma ili duha*. Na tom tragu, američki autor uočava značaj jezičnog konteksta za razumijevanje i tumačenje određene teorije, pa mu je jasno da novi znanstveni i empirijski dokazi iziskuju i promjene u jezičnom vokabularu:

»Međutim, ona vrsta empirijskih otkrića koja bi pokazala da su moždani procesi i osjeti istovjetni proizvela bi također promjene u načinu na koji govorimo.«²⁴

Potonje bi promjene sve eventualne kritike dualista (o tome da se moždani procesi ne mogu poistovjetiti s osjetima) učinile izlišnim. Rorty u svojem daljnjem razmatranju ne prihvaća stav da se teorija identiteta može izjednačiti s tzv. *striktnim identitetom*, jer se njime radi kategorijalna pogreška reda da se predikati koji su prikladni jednoj logičkoj kategoriji pripisuju sasvim drugoj i različitoj logičkoj kategoriji. S tim u vezi, odbacujući *translativnu* verziju identiteta, Rorty obznanjuje mnogo više simpatije k njezinoj *eliminativnoj* varijaciji. Shodno tome, navodi i dva razloga u korist eliminativne teorije, pri čemu se prvi odnosi na to da se s njom izbjegava kategorijalna pogreška i čuva tradicionalno materijalističko stajalište, dok za drugi argument kaže da vjeruje

»... da će pokušaj obrane translativne verzije neizbježno zaglibiti u sporu oko adekvatnosti predloženih sadržajno neutralnih prijevoda iskaza o osjetima.«²⁵

Prateći ovu misaonu liniju, on potom primjećuje kako teorija eliminativnog identiteta možda posjeduje izvjesne prividne slabosti. Tako, šire gledano, ako bi se uzelo da postoji formalni stav koji tvrdi da ono što se naziva nekim »X« nije ništa drugo nego izvjesno »Y«, onda se ne bi, naročito ako se tim varijablama izvode određene znanstveno utemeljene konotacije, moglo ništa ozbiljnije prigovoriti. Drugačije rečeno:

»Ono što ljudi nazivaju 'kaloričkim fluidom' nije ništa drugo do 'kretanje molekula', ili ono što ljudi nazivaju 'vješticama' nisu ništa drugo do 'psihotične žene'.«²⁶

Međutim, stvar se komplicira s glavnom temom Rortyjeva napada, a to su *osjeti*, jer kako obznaniti da osjeti zapravo ne postoje, ili da oni nisu ništa drugo nego određeni stimulusi C-vlakana u našem mozgu? Rortyjeva je argumentacija vrlo jednostavna, pa shodno njoj mi možemo eliminirati osjetilni, tj. mentalni jezik ili jezik svijesti, baš kao što možemo reći da demoni ne postoje, odnosno da su oni samo produkti halucinacija.²⁷ Naime, u priči o de-

monima samo ih vračevi mogu vidjeti nakon što konzumiraju određenu vrstu pečurki i tako osiguraju neophodan lijek za bolesti koje oni prouzrokuju. Međutim, Rorty smatra, sada smo »svjesni« da se jedna takva analiza ne može prihvatiti jer suvremena medicina zna da su te bolesti inhibirane virusima. Na istovjetan način možemo reći da ne postoje osjeti, odnosno svijest. Točnije, *osjeti* također mogu biti sagledani kao *moždani procesi* ako se osjetni vokabular zamijeni s vokabularom moždanih procesa. U krajnjoj liniji, i teoretičari identiteta tvrde samo to da osjeti mogu predstavljati temelje buduće fiziologije na isti način na koji su to demoni nekada bili za moderne znanstvenike. Slobodnije rečeno, budući znanstvenici odbacivat će osjete kao što današnji odbacuju demone, pa će Rorty tako ovu priču pokušati prenijeti na jezičnu i iskaznu razinu – ne bi li upotpunio svoju dokaznu arhitektoniku.²⁸

Međutim, sada valja istaći da bi eventualno naglašavanje osjeta nauštrb pojmovnog ili voljnog, u Rortyjevu mišljenju moglo biti vrlo sporno usprkos njegovoj želji da ovim potezom eliminira mentalno. Treba ipak imati u vidu da kognitivno uključuje znatno više od pukih osjeta, pa su tako osjeti više rezultat danosti, zatečenosti, dok se znanje, kao i misli uostalom, stječe, tj. izgrađuje. Isto se tako ne može prihvatiti, kako se čini, da je znanje neposredno dano u osjetima te da u tom odnosu osjeti mogu imati prednost. Naposljetku, teško bi se moglo govoriti o postojanju *sirovih osjeta* jer naše misli uvijek koordiniraju predstave, percepcije, objedinjuju ih i usmjeravaju. Ovdje Kantovo transcendentno jedinstvo apercepcije ipak opstaje.²⁹

Ukratko kazano, Rorty uviđa da ne postoje dovoljni uvjeti za nešto što bi se moglo nazvati *mentalni entiteti*, bez obzira na to da li naši kriteriji smjeraju k osjetima, vjerovanjima, emocijama, mislima, raspoloženjima. Mentalno, kao nepobitnost, izvodi svoju istinu iz samog sebe, ali to svakako nije ni blizu dovoljnog da se proglasi *nezavisnim* i *samodovoljnim entitetom*, naročito u odnosu na fizikalističku (naturalističku) dimenziju. Stoga, eliminativni materijalizam koji dekonstituira um u kontekstu naturalizma kao samostalni entitet – ostaje, kako izgleda, konstanta Rortyjeva mišljenja.

3.2. Neopragmatistička kritika uma: dekonstituiranje uma kao ogledala prirode

Prethodni redovi i razmatranje uma kroz prizmu eliminativnog materijalizma mogli bi se shvatiti i kao svojevrsna Rortyjeva prolegomena za neopragmatističku kritiku filozofije uma,³⁰ koja nastupa s knjigom *Filozofija i ogledalo*

24

Ričard Rorti [Richard Rorty], »Identitet duha i tela, privatnost i kategorije«, *Theoria* 37 (1994) 3, str. 71–94, str. 71.

25

Ibid., str. 74.

26

Ibid., str. 74.

27

Usp. William Ramsey, »Was Rorty an Eliminative Materialist?«, u: Alan Malachowski (ur.), *A Companion to Rorty*, Wiley, Blackwell 2020., str. 27–43, ovdje str. 33–34, doi: <https://doi.org/10.1002/9781118972199.ch2>.

28

Usp. R. Rorti [R. Rorty], »Identitet duha i tela, privatnost i kategorije«, str. 74–76.

29

Usp. Imanuel Kant [Immanuel Kant], *Kritika čistog uma*, prev. Nikola Popović, Kultura, Beograd 1970.

30

Barry Allen jasno napominje da Rorty ne želi da pragmatizam bude neka alternativa kontinentalnom postmodernizmu te da on bira put postmodernog pragmatista. – Usp. Barry Allen, »Postmodern Pragmatism and Skeptical Hermeneutics: Richard Rorty and Odo



prirode. U ovom prijelaznom tekstu između strogo analitičke i kasnije post-modernističke slike stvarnosti, Rorty čini odlučne korake k demistifikaciji, dekonstituiranju uma, mentalnog ili svjesnog, što su termini kojima on zapravo, kako i sâm ističe, označava jednu te istu pojavu onog nematerijalnog, a što čini suštinu našeg *staklastog bića*.³¹ Slika uma kao ogledala nije nov problem, jer datira još od Platona i antičke filozofije, što ne znači da naš autor ne uspostavlja jednu posve novu i originalnu dijagnozu ovog fenomena, kada djelomično raskida s potencijalnim posljedicama svoje analitičke prošlosti i zasniva, ako se tako može reći, osobenu *post-umnu filozofiju uma*.³²

U vezi s gore navedenim, u postupku povijesnog filtriranja filozofije uma, najviše je pažnje posvećeno Descartesu kao glavnom predstavniku moderne dualističke slike svijesti i tijela. Spomenuta je problematika konstrukcija i rezultat novovjekovne filozofije u kojoj je um, prije svega, vizualna konstanta, reflektivni kontrolor, staklasta bît.

»Staklasta je – nalik ogledalu – iz dvaju razloga. Prvo, ona poprima nove oblike ne mijenjajući se – kao što se događa s materijalnim ogledalima. Drugo, ogledala su sačinjena od materije koja je čistija, finijeg sastava, istančanija i mekša od većine materija.«³³

Za Rortyja, upravo Wittgensteinova *Istraživanja*³⁴ imaju presudnu ulogu u razbijanju mita tradicionalne *Filozofije subjekta*, jer sljedbenici njegova mišljenja

»... posebno imaju na umu one probleme koje je stvorio kartezijanski dualizam: probleme stvorene shvaćanjem čovjeka kao na neki način kategorijalno različitog od ostalog dijela prirode, spoznaje kao procesa ničem drugom nalik, duha kao nečeg što je svjesno samo ‘predstava’ svijeta (i tako na neki način ‘odsječen’ od svijeta), volje kao mentalnog akta koji na mističan način ima fizičke efekte, a o jeziku i mišljenju kao sistemima ‘predstava’ koji nekako trebaju ‘korespondirati’ sa svijetom.«³⁵

Ako je, dakle, glavna odlika kartezijanske tradicije uma reprezentacija/predstavljanje, ogledanje prirode, onda je jasno da će temeljni obzir biti usmjeren na *epistemologiju*, gdje naš um, svijest ili duh, ostvaruje samo spoznajni kontakt sa svijetom. Rorty upravo kritizira ovaj stav filozofa, naročito njihovu težnju da opreme um s oruđem pomoću kojeg bi ona na najbolji način reprezentirala vanjski svijet.³⁶

Pored navedenog, američki filozof uviđa kako ne postoji nikakva bît onog mentalnog, a još manje mogućnost da bi se naša vjerovanja, misli i osjeti mogli podvesti pod ovu kategoriju, pa će mogući izlaz potražiti u jednom misaonom eksperimentu koji je u stvari sličan onom o demonima i vračevima u priči o eliminativnom materijalizmu. Ovoga je puta riječ o čuvenom *mitu o Antipodejcima*, osobama bez uma, svojevrsnim izvanzemalcima koji ne poznaju i ne mogu shvatiti razliku između mentalnog i tijela. Lišeni svijesti o mentalnim predstavama i stanjima, oni izvještavaju samo o vlastitim moždanim procesima koji su fizikalističkog ili naturalističkog karaktera, što Rortyja navodi na to da bismo se i mi sami mogli vrlo lako osloboditi lažne dileme tijelo – svijest/um, te da odsustvo ovog problema ne bi napravilo nikakvu značajniju promjenu u našim životima. Istovremeno, izgleda da su razlozi za jednu vrstu nerazumijevanja između osoba s umom i onih bez njega – *jezične prirode*, jer

»... cjelokupan zemaljski vokabular ‘činova shvaćanja’, ‘kognitivnih stanja’, ‘osjećaja’ i tako dalje zapanjuje ih kao nesretan zaokret kojim je jezik krenuo [...]. Drugim riječima, antipodejski materijalisti vide naš pojam ‘duha i materije’ kao odraz nesretnog jezičnog razvoja.«³⁷

Time se, argumentativno rečeno, nastavlja Rortyjeva linija antiesencijalizma i samim time svojevrsna »anihilacija« mentalističkog konteksta metafizičke tradicije filozofije.

3.3. Postmodernističko dekonstituiranje uma i kontingencija sebstva

Nakon što je sasvim izvjesno odbacio dalju perspektivu problematiziranja dualizma uma i tijela, Rorty se ponovo vraća ovom pitanju krajem osamdesetih godina prošloga stoljeća u knjizi *Kontingencija, ironija i solidarnost*, koja istovremeno označava i završnu etapu u mišljenju ovog problema.³⁸ S tim u vezi, izgleda da pojam *uma*, ako bismo tako mogli reći, ovdje terminološki prelazi u pojam *sebstva* (ili *jastva*), pa je neophodno izvršiti njegovo dekonstituiranje s obzirom na dotadašnje utemeljiteljske projekte suvremene, prije svega, kontinentalne filozofske tradicije. Taj se zadatak valorizira kroz priču o

Marquard«, u: *Contemporary Pragmatism* 10 (2013) 1, str. 91–111, ovdje str. 92, doi: <https://doi.org/10.1163/18758185-90000250>.

Pored toga, i sâm Rorty nastoji da u svojoj neopragmatističkoj maniri reformira osnovne postavke Johna Deweyja i Williama Jamesa, te sukladno tome smatra da je Deweyjeva teorija iskustva najgori aspekt njegove filozofije. Štaviše, on odustaje od ideje istine kao predstavljanja, pa stoga ni teorija iskustva više ne može biti toliko bitna, s obzirom na to da sada preferira »diskurs« u odnosu na »iskustvo«. – Usp. Richard Rorty, »From Philosophy to Postphilosophy: An Interview with Richard Rorty«, *Radical Philosophy* 32 (1982), str. 1–4, ovdje str. 2.

31

James Tartaglia ističe da Rorty ne napušta svoj interes za filozofiju uma, a o čemu upravo svjedoči i *Filozofija i ogledalo prirode*, koja je »pokušaj da se dekonstruiraju moderne koncepcije uma i, naročito, svijesti«. – Usp. James Tartaglia, »Rorty's Philosophy of Consciousness«, u: Alan Malachowski (ur.), *A Companion to Rorty*, Wiley, Blackwell 2020., str. 43–59, ovdje str. 43, doi: <https://doi.org/10.1002/9781118972199.ch3>.

32

Jürgen Habermas smatra da Rorty razumije dekonstrukciju povijesti metafizike kao deflacionarnu dijagnozu u Wittgensteinovu smislu. S tim u vezi, anti-platonizam iscertava vlastiti praktični značaj jedino iz striktnosti bolesti koju bi trebalo liječiti. No, bilo kako bilo, Habermas inzistira na tome da će američki neopragmatist ipak morati i dokazati da je »platonistička distinkcija« između uvjeravanja i nagovaranja zapravo besmislena, što će reći da mora dokazati da su i *analitički filozofi uhvaćeni u metafizičku zamku protiv koje se bore*. – Usp. Jürgen Habermas, »Richard Rorty's Pragmatic Turn«, u: Robert B. Brandom (ur.), *Rorty and His Critics*, Blackwell

Publishers, Oxford 2000., str. 31–56, ovdje str. 34.

33

Richard Rorty, *Filozofija i ogledalo prirode*, prev. Zoran Mutić, Amela Simić, Nebojša Kujundžić, Veselin Masleša, Sarajevo 1990., str. 53.

34

Alan Malachowski smatra da prvi dio *Filozofije i ogledala prirode* govori o tome na koji način Wittgenstein razrješava teškoće koje je uzrokovala kartezijanska koncepcija uma, a koja svijest vidi kao privatni teatar koji sadrži nepristupačne fenomene misli i osjećaja. – Usp. Alan Malachowski, »Common Understanding Without Uncommon Certainty: Rorty's Wittgenstein Revisited«, u: Alan Malachowski (ur.), *A Companion to Rorty*, str. 357–369, ovdje str. 357, doi: <https://doi.org/10.1002/9781118972199.ch21>.

35

R. Rorty [R. Rorty], *Konsekvence pragmatizma*, str. 134.

36

Réne Descartes i John Locke dvojica su, ipak, najodgovornijih filozofa za razvoj dviju formi dualističkih epistemologija, *racionalizma* i *empirizma*, dok drugu strane iste medalje čine suvremeni neodualisti, predvođeni Peterom Frederickom Strawsonom, u čijim stavovima dominira ideja duha kao nerasprostranjenosti, a što, kako je već pokazano, stvara dodatne probleme.

37

R. Rorty, *Filozofija i ogledalo prirode*, str. 95.

38

Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, prev. Karmen Bašić, Naprijed, Zagreb 1995.

kontingentnom sebstvu,³⁹ gdje se subjektivnost nakon nestanka lažne distinkcije uma i tijela može razumjeti tek u nestalnim i razularenim »kategorijama« *samostvaranja*, kreativnosti, decentriranosti, i gdje glavni heroji postaju filozofi poznati po de(kon)strukciji tradicionalnih utemeljujućih filozofskih *Istina* – poput Friedricha Nietzschea, Martina Heideggera, Johna Deweyja ili Jacquesa Derridaa.⁴⁰

Naravno, i ovdje se *naturalističko dekonstituiranje* sebstva pokazuje kao ključno, a to naročito biva vidljivim u Rortyjevu naglašavanju važnosti uloge Sigmunda Freuda za sazrijevanje njegova vlastitog poimanja sebstva.⁴¹ Shodno tome, on inzistira da je upravo Freud značajno doprinio ponovnom otkrivanju kontingencije čovjeka, jer je omogućio da dodemo do uvida kako se čovjekovo sebstvo »obezbožuje«, dok se pak svijest vratila kući, »svojim naturalističkim korijenima«. Stoga, po Rortyjevu shvaćanju, Freudov uvid da je subjektivnost decentrirana – ima jednaku važnost koliko i Kopernikovo zapazanje da Zemlja nije centar univerzuma. Mehanicistička struktura svijesti, otkriće nesusjesnog, ali i dominantna važnost tog nesusjesnog kao nagonskog, riječju *naturalističkog*, stvara raskol unutar do tada uvriježene hijerarhijske slike sebstva u kojoj centralni, racionalni, duševni dio ima ulogu nadzornika. Tu nesusjesnu sferu, po Rortyjevu shvaćanju, nastanjuju gotovo sve naše idiosinkratske metafore koje, iako skrivene, imaju odlučujuću ulogu u nastajanju naših originalnih vokabulara kojima bismo zadobili i ostvarili vlastitu, tek privremenu, autentičnost i individualnost, čime se odbacuje bilo kakva univerzalna ili esencijalna slika čovjeka.⁴² On u stvari o subjektu govori kao o svojevrsnom konglomeratu raznih kontingentnih i raspršenih želja, vjerovanja, nadanja, misli, pri čemu je riječ o jednom umreženom, povezanom sklopu, ali bez ikakve zajedničke kohezivne osnove. Odrednicom sebstva kao »mreže bez središta« Rorty naizgled prevladava nedosljednost, razularenost i neusklađenost između raznih uvjerenja, strasti ili ambicija sebstva, što implicira »instaliranje« pojma *holističkog naturalizma* kao bitne odredbe ne samo ove etape u poimanju svijesti nego i svih prethodnih stanica u razvoju ove ideje.

Samim se tim nedvosmisleno pokazuje da Freudova podjela ličnosti na tri dijela: *id*, *ego* i *superego* – omogućava Rortyju da sada može sebstvo obilježiti kao niz zamjenjivih i nestalnih »kvazi-ličnosti«, što zapravo predstavlja ključni korak k nestajanju ili dekonstituiranju onoga što je nekada označavano kao *um*, *slobodna volja* ili neki drugi »čvrsti« centar subjekta.⁴³ Freud, dakle, daje jednu »demokratskiju« sliku svijesti u okviru koje se uobičajena, stroga i hijerarhijska građevina sebstva mora napustiti:

»Ta ideja po kojoj jedna ili više pametnih, artikuliranih, inventivnih osoba rade iza scene – pripremajući naše šale, izmišljajući naše metafore, smišljajući naše snove, podešavajući naše omaške, i kontrolirajući naše uspomene – to je ono što plijeni maštu laika koji čita Freuda. Kao što je sâm Freud rekao, da se psihoanaliza zadržala na neurozama, nikada ne bi privukla pažnju intelektualaca [...]. Slika promućurnih transakcija između dvaju ili više 'intelekata' pojavljuje se umjesto tradicionalne slike u kojoj se jedan 'intelekt' bori s ruljom iracionalnih siledžija.«⁴⁴

Rortyju će Freud isto tako pomoći da napravi korak k narativnom opisu kvazi-sebstva jer

»... može se reći da se po tom shvaćanju tretiraju tri razne priče koje pričaju *id*, *superego* i *ego* kao alternativna ekstrapoliranja iz njihovog zajedničkog iskustva, iz njihovog doživljavanja događaja u djetinjstvu.«⁴⁵

Drugačije kazano, nasuprot iniciranju centraliziranog sebstva, valja sada tražiti za »mnogim« naracijama koje se obrazuju na osnovi kontingencije života.⁴⁶

U skladu s navedenim, naše je sebstvo, da sumiramo, mreža vjerovanja i želja, koherentna i povezana tek na određeni vremenski period, koja potom biva smijenjena nekim posve novim nizom vjerovanja koji nastaje iznenadnom i kontingentnom »epifanijom« idiosinkratske *metafore*, koja opet sa svoje strane dovodi do stvaranja novog »kvazi-sebstva«. Radi se o nekoj vrsti simulacije nekadašnjeg sebstva, koje sada kao novo sebstvo osigurava da je upravo novoformirani niz uvjerenja, želja i motiva znatno bolji od prethodnog, jer garantira veći stupanj autentičnosti, ma što god ona značila.⁴⁷ To bi iniciralo stalno umnožavanje subjektivnosti, točnije: inauguraciju pluralističkog razumijevanja »sebstva«, gdje u bilo kojem trenutku možemo odbaciti ranije

39

Usp. Richard Rorty, »Kontingencija sopstva«, u: Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, str. 39–60.

40

Za Bjørna Torgrima Ramberga, Rortyjeva metafizofoska kritika ostaje filozofska aktivnost po svom karakteru. To se da osobito vidjeti pri njegovoj pragmatističkoj kritici subjektivnosti i esencijalizma, jer Rorty ipak zadržava pojam onoga što neko biće čini racionalnim stvorenjem, pa nam na taj način daje mogućnost za neku vrstu *samo-kreativne* interpretacije. Upravo je iz tog razloga i njegov glasoviti *antiesencijalistički historizam* prilično sumnjiv. Pored toga, ovakvu poziciju Ramberg smješta između deflacionističkog i demonizirajućeg čitanja Rortyjeva, pri čemu prva verzija blagonaklono posmatra njegovu kritiku epistemologije i metafizike, ali i povijesno sagledavanje filozofije. Druga je opcija znatno oštrija prema Rortyju, te tvrdi da on vrši destrukciju same filozofije kao discipline i da na taj način stupa u post-filozofsku epohu. – Usp. Bjørn Torgrim Ramberg, »Rorty and the Instruments of Philosophy«, u: Michael A. Peters, Paulo Ghiralde (ur.), *Richard Rorty. Philosophy, Culture and Education*, Rowman & Littlefield, Boulder, Colorado 2002., str. 15–47, ovdje str. 15–16.

41

Naime, Rorty s odbacivanjem esencijalizma želi napustiti tradicionalnu ideju o postojanju nekih kvaliteta koje su ne-kontingentne. Točnije, ni mentalno ni fizikalno nemaju bit, već je sve kontingentno. Napuštanjem supstancijalnog dualizma, bilo koje vrste, otvara se prostor za povezivanje i izmirenje mentalnog i materijalnog. Stoga je Rorty, ponajprije, *naturalistički filozof*, koji se želi osloboditi metafizičkog dualizma u filozofiji.

42

Usp. R. Rorty, »Kontingencija sopstva«, nar. str. 46–53.

43

Jerold J. Abrams smatra da Rortyjeva težnja k autentičnosti samo-kreacionizma vodi u svojevrsni esteticizam života. Više o tome vidjeti u: Jerold J. Abrams, »Aesthetics of Self-fashioning and Cosmopolitanism: Foucault and Rorty on the Art of Living«, *Philosophy Today* 46 (2002) 2, str. 185–192, doi: <https://doi.org/10.5840/philtoday200246246>.

44

Ričard Rorty [Richard Rorty], »Frejd i moralna refleksija«, *Theoria* 29 (1986) 1/2, str. 117–141, ovdje str. 124.

45

Ibid., str. 126.

46

Problem korelacije kontingencije i ironije prilično je opširno objašnjen u: John Owens, »The Obligations of Irony: Rorty on Irony, Autonomy, and Contingency«, *The Review of Metaphysics* 54 (2000) 1, str. 27–41.

47

Tek ćemo usputno istaći kako je i Nietzscheov perspektivizam i pragmatizam, pored ostalih mnogobrojnih filozofa i pjesnika, bio vrlo važan stimulans za izgrađivanje nove slike otrcanog subjekta. On, po Rortyju shvaćajući, priziva postmodernog subjekta da vrši opisivanje sebe samog u svojim pojmovima, odnosno da izvrši samostvaranje. Naravno, i ovdje je Nietzsche, kao i u slučaju Sigmunda Freuda, bitan kako zbog vlastitog naturalizma, tako i zbog otvorenog dekonstruiranja zapadne logocentrične metafizike sebstva. Pogledati više o tome u: Richard Rorty, »Samo-stvaranje i pridruženje: Proust, Nietzsche i Heidegger«, u: Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, str. 112–138, ovdje str. 119–121.

verzije samih sebe, čime bi dekonstituiranje sebstva naposljetku našlo svoj krajnji izraz.

4. Zaključno razmatranje

Prethodno iznesene koncepcije dvojice suvremenih filozofa ni u kojem slučaju ne iscrpljuju u cijelosti njihove vlastite nazore svijesti, odnosno uma, što svakako ne znači da u iznesenom, gotovo prikazivačkom i tendenciozno usmjerenom istraživanju nisu zahvaćene pa makar žarne točke njihove filozofije uma. Isto tako, prethodni redovi i poglavlja nisu imali pretenziju da apologetski predstavljaju dvije različite teorije, kao da su one u potpunosti konzistentne i kao da ostaju imune na moguće kritičke prigovore. U tom pogledu, ovdje ćemo – uz sumiranje rezultata istraživanja – pokušati, barem i u ograničenom opsegu, ukazati na preklapajuće točke, ali i na moguće nedosljednosti u postavkama svijesti odnosno uma, tj. sebstva, kod ove dvojice mislilaca.

Shodno navedenom, mogle bi se uočiti i izvjesne unakrsne veze i sličnosti između Rortyja i Wittgensteina, pa tako tamo gdje bečki filozof želi dekonstituirati izvjesnost prvog lica i dati prioritet trećem licu, odnosno socijalnoj sferi, američki filozof nastoji dekonstituirati najprije svijest kao zasebni entitet, tj. um kao reflektivnu danost koja kasnije prelazi u sebstvo. U tom smislu, i jedan i drugi filozof za glavni predmet svoje oštre kritike imaju Descartesovu dualističku sliku svijeta, podvojenost na unutrašnje – vanjsko, tj. platonističku tradiciju odvajanja duše i tijela. Tako je nužnost odbacivanja Descartesove teorije neophodan korak za Wittgensteina – na putu k eliminiranju privatnih jezika, čiji je neizbježan ishod slijepa ulica solipsizma. Slično njemu, i Rortyju je odbacivanje Descartesovih konstrukata, kao oličenja novovjekovne filozofije, poslužilo za dekonstituiranje uma koji se poima kao reflektivni kontrolor i staklasta bit. Suglasno tome, nije li Wittgensteinov glasoviti metaforički konstrukt o muhi kojoj treba pokazati izlaz iz solipsističke boce ekvivalentan Rortyjevoj namjeri da se um oslobodi, a sukladno tome i dekonstituiraju, očaravajuće mreže metafizičkih i esencijalističkih teorema.

Ono što je Rortyja fasciniralo, usput rečeno, kod Wittgensteina je njegovo inkliniranje k čistoti filozofije koja je dolazila iz čistote srca:

»Onda se i Kant i Wittgenstein mogu sagledati kao oni koji žude za čistotom srca koja nadomješta potrebu da se objasni, opravda i izloži. Ova je čistota moguća samo za one koji su se dvaput rodili, one koji su se odrekli sebe zbog zadovoljenja ove potrebe i koji su sada iskupljeni.«⁴⁸

Wittgenstein je doživio čistotu srca kada je »ismijao svoju vlastitu kreaciju [*Tractatus*]«.⁴⁹ S druge strane, ta Wittgensteinovska dekonstitucija i otklon od metafizičkog sustava ono je što je očaralo Rortyja:

»U ovom povijesnom pogledu, Wittgensteinova važnost počiva u tome što nam je pomogao da se otrgnemo od kartezijsko-lockovskog porijekla uma. Pomogao nam je da nadvladamo iskustvenje da pitamo 'koji dijelovi našeg jezika osiguravaju stvarnost, a koji ne?' U pragmatičkom pogledu njegova postignuća, on nije pokazao da je metafizika besmislena. On je jednostavno pokazao da je ona gubljenje vremena.«⁵⁰

Ne odlazeći dalje u ponavljanje konkretnih paralela između ovih filozofa, a čiji su strukturni momenti već ranije predloženi, osvrnut ćemo se na nekoliko, moglo bi se reći, neuralgičnih točaka koje eventualno »dovode u pitanje« iznesene postavke dvojice filozofa.

U tom se pogledu čini jasnim, kada je u pitanju Wittgenstein, da njegova kritika privatnih jezika (tj. privatnosti svijesti) stremlje k opisivanju različitih jezič-

nih praksi (pa i onih jezičnih praksi koje uključuju psihološke pojmove), pri čemu on nikako ne dovršava njihovo kritiziranje ili teorijsku razradu. Izgleda da je najveći problem njegove argumentacije to što on ne tvrdi već *ukazuje*, jer upravo bi ga eksplicitnost primorala da tvrdi, dok on želi *implicitno* pokazati bit problema. Što se pak krije iza rasprave o privatnim jezicima, možda je najbolje uočio Alfred Jules Ayer:

»Ono što ovdje treba posebno naglasiti, a što je od šireg značaja, uvid je u to da Wittgenstein ima ogromnu odgovornost za skretanje zapadne filozofije sa smjera koji je ona uporno slijedila od Descartesa do Russella [...] dominantna tradicija, koju je inauguirao Descartes, bila je ona koja je središnju ulogu dodijelila teoriji saznanja. Uvidjeli smo da ne bi bilo istinito reći da je Wittgenstein u potpunosti ignorirao teoriju saznanja: njegova rasprava o postojanju privatnog jezika odnosi se na nju [...]. Ipak, mi smo također uočili da je u njegovim glavnim radovima u *Traktatu i Istraživanjima* [...] teorija spoznaje podređena proučavanju značenja.«⁵¹

Međutim, Ayer ipak nije imao dovoljno hrabrosti konstatirati i to da Wittgensteinovo djelimično apstrahiranje gnoseoloških problema i fokusiranost na semantičku problematiku – predstavlja oblik zaobilaženja problema. Premda, istinu govoreći, on i ne kaže da filozofske probleme treba rješavati, već da treba djelovati tako da oni iščeznu, jer upravo je u iščeznuću rješenje problema, što će reći da s Wittgensteinom manje-više uvijek ostajemo na *granicama paradoksa*.

Na ovom bi se mjestu bilo zgodno osvrnuti i na Rortyjeve rane interpretativne izlete u Wittgensteinovu filozofiju, pri čemu nam je naročito zanimljivo njegovo tematiziranje – kako privatnih jezika, tako i svijesti. U tom smislu, zanimljivo je i to da se Rorty osvrće na ove probleme u svojem spisu iz rane faze »Wittgenstein, privilegirani pristup i inkomunikabilnost«, u kojemu to čini isključivo kroz pobijanje stavova Georgea Willarda Pitchera i Johna W. Cooka, a pri tome, bez iznošenja vlastitog stava, inzistira samo na pogrešnim zamagljivanjima prilikom tumačenja teorije bečkog filozofa.

Ukratko kazano, Rorty tvrdi da oba autora – naglašavanjem da je kod Wittgensteina riječ o »neprijateljstvu prema privatnosti« – zatamnjuju njegov istinski uvid. Točnije:

»Pitcher naglašava razlike između načina na koji *imenujemo* drveće i bolove, dok Cook naglašava razlike između načina na koji mi *znamo o* drveću i bolovima, ali se obojica slažu da ako su osjeti privatni objekti, onda ne mogu imati imena (u istom smislu na koji i drveća imaju 'imena') i ako su osjeti privatni objekti, onda ne možemo znati o njima (u istom smislu 'znati' na koji znamo o drveću).«⁵²

Rorty smatra da nema dobrog razloga za odbijanje toga da su osjeti i misli *privatni, imenljivi i spoznatljivi*, kada se jednom shvati da je privilegirani pristup njima u cijelosti opravdan s pomoću *lingvističke prakse* inkorigibilnosti.

48

R. Rorty [R. Rorty], *Konsekvence pragmatizma*, str. 118.

49

Ibid., str. 117.

50

Richard Rorty, »Wittgenstein and the Linguistic Turn«, u: Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1997., str. 160–176, ovdje str. 163, doi: <https://doi.org/10.1017/cbo9780511812835.012>.

51

A. Ejer [A. Ayer], *Ludvig Vitgenštajn*, str. 175.

52

Richard Rorty, »Wittgenstein, Privileged Access, and Incommunicability«, u: Richard Rorty, *Mind, Language, and Metaphilosophy*, Stephen Leach, James Tartaglia (ur.), Cambridge University Press, Cambridge 2014., str. 172–199, ovdje str. 197, doi: <https://doi.org/10.1017/cbo9781139626538.011>.

Stoga, uzrok Wittgensteinova napadanja privatnosti leži u tome što je htio anulirati *kartezijanski skepticizam*.⁵³ Međutim, taj je cilj već ostvaren time što se došlo do toga da ne postoji predlingvistička svjesnost. Ako je to tako, onda privilegirani pristup mentalnim stanjima ne može biti stvar »lingvistički neposredovanog prisustva svijesti«. ⁵⁴ Istinski Wittgensteinov uvid leži upravo u tome, tvrdi Rorty, da je svjesnost stvar jezika.

To da je Wittgenstein nesporno utjecao i na Rortyjevo razumijevanje svijesti postaje jasnije ako pratimo njegove stavove iz studije *Nepobitnost kao obilježje mentalnog*⁵⁵ iz sedamdesetih godina prošloga stoljeća, u kojoj, preskačući svu argumentativnu kompleksnost američkog filozofa, dolazimo do zaključka da je kod raznih teoretičara svijesti *nepobitnost* najvažnije »obilježje« mentalnog. Objašnjavajući svoju namjeru, Rorty nas obavještava da su tzv. *nepobitni iskazi* zapravo *iskazi prvog lica*, koji se tiču nečijeg *osobnog stanja i procesa svijesti*, prema kojima imamo privilegirani pristup. Ono što neki entitet čini osobom u prvom licu jest to da neka od njezinih manifestacija ili djelovanja nisu tretirana samo kao puki izvještaji, već kao nepobitni iskazi. To bi, čini se, značilo da se um zapravo objelodanjuje kao kontrolni sustav koji ne može biti prevladan kontrolom u trećem licu. Međutim, nasuprot tome, slijedeći Wilfrida Sellarsa (i naravno Wittgensteina), Rorty smatra kako je i nepobitnost zapravo *jezična praksa* koja bi jednog dana, kao i bilo koja druga jezična praksa, mogla nestati, pa bi tako nestali i mentalni entiteti, što nas opet u njegovu slučaju vodi k nužnosti materijalizma, odnosno naturalizma:

»Jedino nam ova praksa omogućuje racionalan govor da misli i osjeti moraju biti *sui generis* – racionalni entiteti prema kojem bi bilo koji predloženi entitet s kojim bi oni mogli biti identificirani bio takav da bi iskazi o njegovim odlikama bili odbačeni tijekom daljeg istraživanja.«⁵⁶

Stoga, kako je već rečeno, potrebno je stalno mijenjati ono što Rorty označava kao »jezičnu praksu jedne zajednice«. Ona bi se bazirala na poznatom stavu da je priroda mentalnih stanja korelativna s prirodom neuronskih stanja, što bi ujedno bio paralelizam dovoljan za promjenu određene lingvističke prakse.⁵⁷ Pored njega, neizostavna *Okamova britva* (engl. *Occam's Razor*) konstantno bi trebala visiti nad glavama starih vokabulara – kako bi reducirala nepotrebne i prevladane termine.⁵⁸

No, zasigurno da i Rortyjevi pristup svođenja uma uglavnom na naturalističke kategorije, kao i naglašavanje promjene jezične prakse kroz uvijek nove vokabulare, a što bi bile, kako nam se čini, dvije važne konzekvence dekonstituiranja uma, stvara izvjesne nedoumice i slabosti unutar njegove strategije.

S tim u vezi, Rortyjeva averzija prema onom mentalnom kao »samostalnom entiteta« zapravo omogućava redukciju ovog fenomena. Ovdje bismo stoga ukazali i na određene kritičke note upućene od strane, primjerice, Hoyta Edgea,⁵⁹ koji uočava izvjesne argumentativne inkonzistencije u Rortyjevu korištenju analogije između demona i osjeta. Točnije, po ovom kritičaru, ako shodno teoriji identiteta izjednačimo demone s halucinacijama kao moždanim procesima, onda je lako vidjeti da takvi iskazi mogu biti reinterpetirani kao iskazi o mentalnim entitetima (tj. halucinacije), ali ne i o fizičkim entitetima (tj. mozak). Sljedeća manjkavost na koju bi se moglo ukazati bazira se na konstataciji da primjer s demonima može biti podvrgnut kauzalnoj eksplikaciji, a što je sasvim dovoljno da bude tretiran kao fizički zakon, dok osjeti obično ne mogu uvijek biti kauzalno determinirani.

Pored toga, Rortyju možemo uputiti još jedan prigovor zbog njegove manire da reducira osjete, a ne misli i slike, smatrajući da je pitanje osjeta znatno

kompleksnije i zahtjevnije kada su procesi svijesti u pitanju. Ne bi se pak moglo prihvatiti ovo rješenje imajući u vidu da je misaonost ipak znatno složenija kategorija, kao i to da logičke i kognitivne funkcije svijesti uveliko počivaju na njima. Dakle, ako bi Rorty baš inzistirao na dekonstituiranju uma, onda bi prirodnije bilo da svoju kritičku oštricu usmjeri u pravcu koji je najizazovnije. Isto tako, teško bi se moglo pretpostaviti da se sva stilska, pojmovna i estetska raskoš svjesnosti može tek tako reducirati, odnosno eliminirati, svijesti – na jedan prilično ograničen fiziološki rječnik, a da se time ne naruši njezina bogata pretpovijest.

Ovdje bi se svakako moglo postaviti pitanje opravdanosti neprestane scijentifikacije i naturalizacije problema svijesti prisutne kod Rortyja, ali i uporne relativizacije ovog fenomena kod Wittgensteina, ako je već jezična igra kao socijalni prerogativ (tj. treće lice) odlučujuća protiv-teža privatnosti svijesti. U tom bi smislu i Rortyjeva i Wittgensteinova lingvistička praksa, koja je zapravo konvencija i koordinacija zajednice, također predstavljala problematičnu stavku.⁶⁰ Drukčije rečeno, ako stvar baš istjeramo do kraja, netko bi mogao osjećati bol tek ako bi zajednica vjerovala i prihvatila da on osjeća bol, a što bi dovelo do prilično apsurdnih konzekvenci, ali i do neizbježnih zloupotreba: određena zajednica bi naprosto mogla ignorirati nečije osjete. Uz to, riječi bi imale konstitutivnu ulogu ne samo za osjete nego i za obuhvatno čovjekovo iskustvo, pa tako ne bismo mogli imati osjet *žutog* sve dok ne postoji jezična konvencija *žutog*. U krajnjoj liniji, bilo koji osobni sud ne bi bio moguć sve dok ne dobije potvrdu od zajednice kao *validan* i *postojeći*.

Naravno, smjer kretanja – kada je u pitanju ne samo filozofija uma nego i problematika subjektivnosti kao takve – mogla bi se »okončati« i upućivanjem na neka drugačija tumačenja ovog fenomena, a u kojima moment dekonstituiranja nema dominantnu ulogu kao kod Rortyja i Wittgensteina.

53

Usp. Ibid., str. 197.

54

Usp. Stephen Leach, James Tartaglia, »Introduction«, u: Richard Rorty, *Mind, Language and Metaphilosophy*, Stephen Leach, James Tartaglia (ur.), Cambridge University Press, Cambridge 2014., str. 1–15, str. 10.

55

Richard Rorty, »Incorrigibility as the Mark of the Mental«, u: Richard Rorty, *Mind, Language and Metaphilosophy*, Stephen Leach, James Tartaglia (ur.), Cambridge University Press, Cambridge 2014., str. 147–172, ovdje str. 147, Doi: <https://doi.org/10.1017/cb09781139626538.010>

56

Ibid., str. 162.

57

Wittgensteinov »lingvistički obrt«, smatra Rorty, bio je izuzetno koristan jer je okrenuo pažnju filozofa s teme iskustva na jezično ponašanje. Tako se razbila empiristička tvrđava, a samim tim i predstavjački *credo*. – Usp.

R. Rorty, »Wittgenstein and the Linguistic Turn«, str. 160.

58

Usp. R. Rorty, »Incorrigibility as the Mark of the Mental«, str. 171.

59

Usp. Hoyt L. Edge, »Discussion: Richard Rorty on Identity«, *The Journal of Value Inquiry* 8 (1974), str. 196–203. doi: <https://doi.org/10.1007/BF00135796>.

60

Ovdje treba istaći da Rorty afirmativno gleda na Wittgensteinovu postavku da svaku težnju k iskazivanju neizrecivih entiteta, kao konačnih istina, moramo okarakterizirati kao stvaranje samo još jedne jezične igre. Usp. Richard Rorty, »Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language«, u: Charles B. Guignon (ur.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 1993., str. 337–357, ovdje str. 353, doi: <https://doi.org/10.1017/ccol0521385709.014>.

Primjerice, jedan od mogućih plodotvornih »istupa« u postmoderni nalazimo kod Manfreda Franka, koji spada među najupornije zagovornike tzv. *povratka subjekta*.⁶¹ Naime, on smatra da bez sebstva koje se ne može svesti na objekt (kao što to radi znanost), zbog čega stupa u sukob s filozofijom, ne bismo mogli govoriti ni o povijesti ni o politici.⁶² U isti mah, upućujemo i na koncepciju sebstva koju zastupa Jean Paul Gustave Ricœur, koji smatra da u hermeneutičkom duhu isijava »narativni identitet«.⁶³ U igri između dviju vrsta *temporaliteta* i *identiteta* (*idem* i *ipse*), francuski filozof uspijeva djelomično otvoriti prostor za ono što se može označiti kao identitet na bazi istosti, čime pokazuje kako je ipak moguće usmjeriti se k narativnoj sferi, metafori, a da se istovremeno zadrži identitet (s identitetom).⁶⁴

Šire gledano, i pored izvjesnih zamjerki, Wittgensteinova i Rortyjeva filozofija uma u svojem dekonstituirajućem naboju, bilo jezičnom bilo naturalističkom, ostaje neizbježna opcija pri razmatranju suvremenih tema sebstva, svijesti i identiteta. Njihova rješenja i gotovo uvijek otvoreni hermeneutički nazori ostaju istrajavati kao predmet brojnih istraživačkih napora, pa tako ovaj i više nego skroman prikaz ostaje tek obazriv i suzdržan korak u tom smjeru.

Darko Blagojević, Nebojša Banović

Linguistic and Naturalistic Deconstitution of Consciousness

Notes on Wittgenstein's and Rorty's Philosophy of Mind

Abstract

This article seeks to highlight and present two seemingly different conceptions of the philosophy of mind belonging to Ludwig Wittgenstein and Richard Rorty. In this context, we first consider Wittgenstein's critique of private languages, which is then used to reject and deconstitute the privacy of consciousness. In addition, the paper follows the evolving and deconstitutive character of Rorty's philosophy of mind, showing how the American philosopher constantly defined consciousness, mind, or later selfhood – using naturalistic methods. The authors maintain and justify the thesis that both philosophers have a common denominator which manifests itself in the rejection of traditional and metaphysical conceptions of consciousness and identity, but they also try to point out certain shortcomings and inconsistencies within the two conceptions of the philosophy of mind.

Keywords

Ludwig Wittgenstein, Richard Rorty, philosophy of mind, consciousness, deconstitution, selfhood, private languages, eliminative materialism

61

Usp. Elias Palti, »The 'Return of the Subject' as a Historico-Intellectual Problem«, *History and Theory* 43 (2004) 1, str. 57–82, doi: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2004.00265.x>.

Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci 1993.; Pol Riker [Paul Ricœur], *Sopstvo kao drugi*, prev. Spasoje Čuzulan, Jasen, Beograd 2004.

62

Usp. Manfred Frank, *Conditio moderna*, prev. Tomislav Bekić, Svetovi, Novi Sad 1995.

64

Kod Rortyjeva, podsjećamo, riječ je o »identitetu bez identiteta«, dok kod Wittgensteina možda možemo govoriti o identitetu kao nestalnoj »jezičnoj igri«.

63

Usp. Pol Riker [Paul Ricoeur], *Vreme i priča*, sv. I, prev. Slavica Miletić, Ana Moralić,