

»Činiti istinu«

Elizabeth Anscombe o praktičnoj istini

Filip Grgić*

filip@ifzg.hr

<https://orcid.org/0000-0003-2130-3548><https://doi.org/10.31192/np.24.2.3>

UDK: 1Anscombe, G. E. M.

111.62

162

Izvorni znanstveni rad /

Original scientific paper

Primljeno: 28. listopada 2025.

Prihvaćeno: 22. prosinca 2025.



U članku se raspravlja o pojmu praktične istine u djelu Elizabeth Anscombe. Razlikuju se dvije koncepcije praktične istine. Dok prema prvoj koncepciji praktičnu istinu ostvaruje svaka uspješno izvršena namjera, prema drugoj koncepciji praktičnu istinu ostvaruje samo ona uspješno izvršena namjera koja je ujedno ostvarenje dobra specificiranog u prvoj premisi praktičnog rasuđivanja. Anscombeina analiza namjerne radnje zahtijeva da to dobro bude formalno, tj. da se kao dobro računa sve što se djelatniku pojavljuje kao dobro. No na taj način dobivamo nezadovoljavajući pojam praktične istine. Stoga je potrebno da dobro specificirano u prvoj premisi bude stvarno dobro. No to ima za posljedicu da je svaka namjerna radnja moralno dobra ili loša. Anscombeina koncepcija praktične istine na koncu nas suočava s dilemom: ili ćemo praktičnu istinu smatrati moralno neutralnom kategorijom ili ćemo morati prihvatiti prilično strogu moralnu poziciju, u kojoj status moralno indiferentnih radnja ostaje bez objašnjenja.

Ključne riječi: Anscombe, dobro, namjerna radnja, praktična istina, praktično rasuđivanje.

* Dr. sc. Filip Grgić, znan. savjetnik u trajnom izboru, Institut za filozofiju, Ulica grada Vukovara 54, HR-10000 Zagreb.

Uvod**

U Evanđelju po Ivanu Isus kaže da dok onaj tko čini zlo (ὁ φαῦλα πράσσων) mrzi svjetlo, onaj tko čini istinu (ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν) dolazi k svjetlu (Iv 3,21). Izraz »činiti istinu« se u niječnu obliku javlja i u Prvoj Ivanovoj poslanici, gdje se kaže da živjeti u tami zapravo znači ne činiti istinu (usp. οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν, 1 Iv 1,6).¹ U obama odlomcima *činiti istinu* očito znači *činiti dobro*. No, odakle uopće veza između djelovanja i istine? Elizabeth Anscombe je u nekoliko svojih radova, oslanjajući se na tumačenje Aristotelove *Nikomahove Etike* VI.2 i na svoju teoriju namjernog djelovanja kako je izložena u njezinoj knjizi *Intention* (a manjim dijelom i na navedene odlomke iz Novog zavjeta), povezanost tih dvaju pojmova uobličila u koncepciju praktične istine.² Prema uobičajenu shvaćanju u filozofiji istinitost je svojstvo sudova ili vjerovanja (ili iskaza, propozicija itd.) i – iako stjecanje istinitih sudova može biti cilj našega djelovanja, ono što nas motivira i upravlja našim djelovanjem – istina je u osnovi teoretski pojam, to jest nešto što u krajnosti *spoznajemo*. No Anscombe tvrdi da postoji i drukčiji pojam istine: istina koja nije takva da je spoznajemo, nego takva da je svojim djelovanjem činimo ili stvaramo – i to je praktična istina.

Pojam praktične istine (ἡ ἀλήθεια πρακτική) u filozofiju je uveo Aristotel u svojoj *Nikomahovoj Etici* (VI.2, 1139a26-27). No mora se priznati da sam taj pojam u povijesti filozofije nije bio naročito istraživani sve dok šezdesetih godina prošlog stoljeća Anscombe nije upozorila na njegovu važnost.³ Nakon toga su

**Članak je nastao kao rezultat rada na projektima »Moralni napredak: individualni i kolektivni« (IP-2022-10-5341) koji financira Hrvatska zaklada za znanost i »Etika i društveni izazovi« koji financira Europska unija – NextGenerationEU.

¹ Tima se odlomcima može dodati i 1 Iv 3,18, gdje su riječi i jeziku suprotstavljeni djelo (ἔργον) i istina. U izdanju Kršćanske sadašnjosti ὁ φαῦλα πράσσων prevedeno je kao »tko god čini zlo«, a ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν kao »onaj koji vrši istinu«. No pretpostavljam da ovdje nema razlike između πράσσειν i ποιεῖν te da se oboje može obuhvatiti izrazom »činiti«.

² G. E. M. ANSCOMBE, *Thought and Action in Aristotle: What is 'Practical Truth'?*, u: G. E. M. ANSCOMBE, *From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, 66-77 (izvorno objavljeno u: Renford BAMBROUGH (ur.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London, Routledge, 1965, 143-158); ANSCOMBE, *Vérité et raisonnement pratique*, u: Barbara CASSIN (ur.), *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris, Seuil, 1992, 393-401; ANSCOMBE, *Practical Truth*, u: Mary GEACH, Luke GORMALLY (ur.), *Human Life, Action and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2005, 149-158 (izvorno objavljeno u: *Working Papers in Law, Medicine and Philosophy* [Program in Human Rights and Medicine, University of Minnesota], br. 1 (urednik niza: J. M. DOLAN), 1994); ANSCOMBE, *Die Wahrheit »thun«*, u: Mariano CRESPO (ur.), *Menschenwürde. Metaphysik und Ethik*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1998, 57-60. Usp. i G. E. M. ANSCOMBE, *How Can a Man Be Free? Spinoza's Thought and That of Some Others*, u: Mary GEACH i Luke GORMALLY (ur.), *From Plato to Wittgenstein. Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2011, 82-93, gdje se Anscombe kratko osvrće na 1 Iv 1,6.

³ Za obuhvatan pregled problema usp. nedavno objavljenu knjigu: Cristopher FREY, Jennifer A. FREY (ur.), *Practical Truth. Historical and Contemporary Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2025. Usp. osobito urednički Introduction, 1-18. Od ranijih radova usp. Fernando INCIARTE, *Theoretische und praktische Wahrheit*, u: Manfred RIEDEL (ur.),

mu pozornost počeli posvećivati i tumači Aristotela, tako da je jedna od najistaknutijih suvremenih istraživačica Aristotelove etike Sarah Broadie ustvrdila da je »[t]aj čudan pojam praktične istine središnji za Aristotelovu etiku«. ⁴ No u ovom radu neću ulaziti u tumačenje Aristotela, a niti ću se osvrtni na Anscombeino tumačenje *Nikomahove Etike* VI.2. Umjesto toga, ponudit ću, nazovimo je tako, dobrohotnu rekonstrukciju Anscombeina shvaćanja praktične istine te je pokušati integrirati u njezinu teoriju namjernog djelovanja. Pritom ću povremeno ići dosta dalje od onoga što Anscombe izričito tvrdi, uvodeći, između ostaloga, neka razlikovanja koja kod nje ne nalazimo. Na osnovi toga ću, u drugoj polovici teksta, razmotriti implikacije pokušaja da praktičnu istinu shvatimo kao svojevrsan most između teorije djelovanja i etike.

Cilj je ovoga rada razjasniti pojam praktične istine u Anscombeinu djelu te pokazati da se u njezinu opusu mogu razlikovati dvije koncepcije praktične istine: minimalna, prema kojoj se praktična istina ostvaruje svakim uspješnim izvršavanjem namjere, i snažnija, normativno zasićena koncepcija, prema kojoj se ona ostvaruje samo u dobru djelovanju. Pokazat ću da druga koncepcija zahtijeva uvođenje robusnijeg pojma dobra nego što ga Anscombe dopušta u svojoj teoriji namjerne radnje te da to uzrokuje napetost između teorije djelovanja i etike, koja se na koncu očituje u dilemi između moralno neutralnog i moralno strogo shvaćenog pojma praktične istine.

Rehabilitierung der praktischen Philosophie, 2, Freiburg, Rombach, 1974, 155-170; INCIARTE, Praktische Wahrheit. Bemerkungen im Anschluß an Aristoteles, u: Volker GERHARD, Norbert HEROLD (ur.), *Wahrheit und Begründung*, Würzburg, Königshausen u. Neumann, 1985, 45-69. Temeljiti uvod u problem praktične istine kod Anscombe nalazi se u Lucy CAMPBELL, On Anscombe on Practical Knowledge and Practical Truth, u: Roger TEICHMANN (ur.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, Oxford, Oxford University Press, 2022, 7-32.

⁴ Sarah BROADIE, Christopher C. ROWE (ur.), *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Translation with historical introduction by Christopher Rowe. Philosophical introduction and commentary by Sarah Broadie, Oxford, Oxford University Press, 2002, 362. Za tumačenje praktične istine kod Aristotela i prosudbu Anscombeina čitanja Aristotela usp. prije svega BROADIE, Practical Truth in Aristotle, u: Frey, Frey (ur.), *Practical Truth...*, 28-46; Michael PAKALUK, The Great Question of Practical Truth—and a Diminutive Answer, *Acta Philosophica*, 19 (2010) 1, 145-160; Anthony KENNY, Practical Truth in Aristotle, u: Ben MORISON, Katerina IERODIAKONOU (ur.), *Episteme, etc. Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 277-284; Christiana M. M. OLFERT, *Aristotle on Practical Truth*, Oxford, Oxford University Press, 2017; David CHARLES, Practical Truth. An Interpretation of Parts of NE VI, u: David O. BRINK, Susan SAUVÉ MEYER, Christopher SHIELDS (ur.), *Virtue, Happiness, Knowledge. Themes from the Work of Gail Fine and Terence Irwin*, Oxford, Oxford University Press, 2018, 149-168; Christoph HALBIG, Praktische Wahrheit – aristotelische und moderne Perspektiven, u: Friedemann BUDDENSIEK, Sebastian ODZUCK (ur.), *Praxis – Handeln und Handelnde in antiker Philosophie. Akten des 6. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2019*, Berlin – New York, De Gruyter, 2022, 191-208; Klaus CORCILIUS, Practical Truth in Aristotle, u: Frey, Frey (ur.), *Practical Truth...*, 80-99; Adrian HADDOCK, Anscombe and Broadie on Practical Truth, u: Frey, Frey (ur.), *Practical Truth...*, 161-173.

1. Istina u djelovanju

Izraz »činiti istinu« rijetko upotrebljavamo u svakodnevnom govoru. Kada ga upotrijebimo, tada on može imati više značenja, koja bi se mogla podijeliti u dvije osnovne skupine. U prvu skupinu pripadaju one upotrebe toga izraza u kojima se »istina« rabi u prenesenom značenju, kao i u spomenutim novoza-vjetnim tekstovima, tako da »činiti istinu« znači »djelovati pravedno (dobro, iskreno, vjerodostojno i sl.)«. U drugu pak skupinu ulaze one upotrebe toga izraza u kojima se prethodno spoznata istina čini nečim dostupnim drugima, tako da »činiti istinu« znači »učiniti istinu vidljivom (javnom, očitom)«, »razotkriti istinu« i sl. No, ovdje me zanima doslovnije značenje izraza »činiti istinu«.

U doslovnijem značenju »činiti istinu« znači »činiti (ili učiniti) nešto istinitim«, dakle djelovati na taj način da nečemu čemu svojstvo *biti istinit* prije nije pripadalo to svojstvo sada pripada. Na prvi pogled, to znači isto što i »obistiniti«. Ali »obistiniti« se uglavnom rabi kao povratni glagol sa značenjima koja upućuju na ostvarivanje nečega bez vlastita truda – snovi mi se mogu obistiniti, a da nisam učinio baš ništa da bi do toga došlo. No u onom što me ovdje zanima kod činjenja nečega istinitim naglasak je upravo na činjenju, djelovanju.

Dakle, činiti istinu u ovdje relevantnom smislu znači učiniti da nešto postane istinito. No i to je značenje potrebno suziti. Jer istinitim možemo učiniti i svoja vjerovanja ili sudove: neistinito sam vjerovao da je prozor otvoren, a to sam vjerovanje potom učinio istinitim otvorivši ga. (Pod pretpostavkom, naravno, da je riječ o istom vjerovanju, to jest da nije tako da sam jedno, neistinito, vjerovanje zamijenio drugim, istinitim.) Isto tako, svako namjerno formiranje istinitog suda ili vjerovanja na neki je način činjenje nečega istinitim. Koliko god takvi slučajevi bili filozofski zanimljivi, i njih ovdje treba ostaviti po strani. Zanima me činjenje istinitim nečega što nije sud ili vjerovanje.

Što bi to bilo? U doslovnom značenju »činiti istinu«, kada otvaram prozor, tada nešto činim istinitim; pošto sam ga otvorio, nešto sam učinio istinitim. Bez obzira na to je li radnja nesvršena ili svršena, ona dovodi ili je dovela do nečega novog u svijetu, čemu bi, držimo li se toga doslovnog značenja izraza »činiti istinu«, sada trebalo pripadati svojstvo *biti istinit*. No to zvuči jako čudno. Jer to do čega radnja dovodi nazvat ćemo ili stanjem stvari (npr. moje otvaranje prozora) ili činjenicom (da otvaram prozor) ili događajem (otvaranje prozora). Ali stanja stvari, činjenice i događaji nisu entiteti za koje bismo kazali da mogu biti istiniti (ili neistiniti). Naprotiv, za stanja stvari kazat ćemo da su uspostavljena, za činjenice da vrijede, a za događaje da se zbivaju, događaju ili odvijaju. Kazati da su ti entiteti istiniti znači izraz »istinit« upotrijebiti na nestandardan, prenesen način. Pa što bi onda mogao biti nositelj učinjene istine ako tu nije riječ o istini u prenesenom značenju? U pomalo zagonetnu odlomku Anscombe iznosi prijedlog koji zvuči i neobičnije od prethodnih:

»Pojam *istine ili neistine u djelovanju* općenito će se osporiti prigovorom da su 'istinito' i 'neistinito' besmisleni predikati kada se primijene na ono što je učinjeno. Ako sam u pravu, kod Aristotela možemo naći filozofiju suprotnu tomu. A ako je, kao što tvrdim, ideja *opisa pod kojim* ono što je učinjeno jest voljno integralna njegovu pojmu radnje (*praxis*), onda ti predikati vrijede za radnje (*praxeis*) u strogom i pravom smislu riječi, a ne samo u proširenom smislu, tako da se svedu na nešto drugo.«⁵

Anscombe tvrdi da se svojstva *biti istinit* i *biti neistinit*, i to »u strogom i pravom«, dakle doslovnom smislu riječi mogu pripisati i ljudskim radnjama. No radnje su podvrsta događaja, a za događaje sam maločas napomenuo da nisu primjereni nositelji tih svojstava. Anscombe tvrdi i to da stav prema kojemu ta svojstva mogu u strogom i pravom smislu riječi pripadati radnjama vrijedi ako je opis pod kojim je radnja voljna integralan samoj radnji. Naposljetku, tvrdi da isto stajalište zastupa i Aristotel. Ovdje neću ulaziti u pitanje nalazi li se takvo stajalište uistinu kod Aristotela. Može li se, i kako, ono načelno obraniti?

2. Radnje i opisi

Sama po sebi, tvrdnja da radnje u doslovnom smislu riječi mogu biti istinite i neistinite teško da se može braniti. Jer radnje, poput stanja stvari, činjenica i događaja u širem smislu riječi, jednostavno nisu vrsta stvari za koje bismo mogli kazati da su istinite i neistinite u onom smislu u kojem ta svojstva pripadaju sudovima, vjerovanjima, propozicijama, iskazima itd. – pretpostavimo li da su *to* vrste stvari kojima istinitost i neistinitost pripada u strogom i pravom smislu riječi. No pogledamo li поближе, vidimo da Anscombe zapravo i ne zastupa takvu neobičnu tvrdnju, barem ne u njezinu doslovnom obliku. Naime, ona zapravo kaže da se radnje mogu smatrati istinitima i neistinitima *ako* je opis pod kojim je radnja voljna integralan samoj radnji. Dakle, da bi se radnja smatrala u strogom i pravom smislu riječi istinitom ili neistinitom, (1) ta radnja mora biti voljna i (2) opis pod kojim je voljna mora joj biti integralan. Razmotrimo ta dva uvjeta.

(1) Prema Aristotelu, najopćenitije govoreći, radnja je voljna (voluntarna, ἐκούσιος) ako je čovjek za nju odgovoran i ako zna što je učinio.⁶ No Anscombeina teorija djelovanja kako je razvijena u njezinu spisu *Intention* nema u svom središtu pojam voljne, nego pojam namjerne radnje. Anscombe, po svemu sudeći, prešutno pretpostavlja – iako je ta pretpostavka sporna – da Aristotelova voljna radnja odgovara onomu što ona razumije pod namjernom radnjom.⁷

⁵ Anscombe, *Thought and Action in Aristotle...*, 77. Svi prijevodi su autorovi.

⁶ Aristotel, *Nikomahova Etika*, III.1, 1111a22-24.

⁷ U svojoj knjizi *Intention* (navodim prema drugom izdanju, Oxford, Blackwell, 1963) Anscombe jasno razlikuje namjernu i voljnu radnju (usp. §49, str. 89-90), a u jednoj bilješci (§40, str. 77) kaže da je ono što ona razumije pod namjernom isto što i ono što Aristotel razumije pod προαίρεσις

Anscombeino shvaćanje namjerne radnje prilično je složeno, no u sadašnje je svrhe dovoljno izdvojiti tri njezine značajke. Prvo, da bi radnja bila namjerna, čovjek mora znati što radi – prozor otvaram namjerno samo ako znam da ga otvaram. Drugo, da bi radnja bila namjerna, o njoj mora biti smisleno postaviti pitanje: »Zašto?« kao pitanje o razlogu zbog kojeg je učinjena, a čovjek, naravno, i to mora znati – namjerno otvaram prozor samo ako znam radi čega ga otvaram (recimo, da bih u sobu pustio malo svježeg zraka). Naposljetku, namjerna je radnja uvijek namjerna *pod opisom*. Jedna te ista radnja, prema Anscombe, može imati više različitih opisa, a pod nekima od njih ona je namjerna, dok pod nekima nije. Ako namjerno otvaram prozor, onda je ta radnja namjerna pod opisima »pomičem ruku na određen način«, »otvaram prozor« i »puštam u sobu svjež zrak« (ako je to razlog). No pretpostavimo da otvaranjem prozora provalniku koji se šulja oko kuće ujedno dajem znak da je netko u kući – ali da nemam pojma o tomu da je provalnik u blizini. U tom slučaju pod opisom »davanje do znanja provalniku da je netko doma« radnja nije namjerna, jer nije tako da namjerno dajem do znanja da je netko u kući.

(2) Opis pod kojim je radnja namjerna integralan je samoj radnji. Na prvi pogled, to znači da je on sastavni dio radnje, to jest da radnja nije cjelovita bez svojega opisa. No kako bi to bilo moguće? Tà radnja je valjda fizički, a opis jezični entitet. Anscombe zapravo tvrdi i nešto radikalnije, naime da je radnja u nekom smislu isto što i njezin opis, tako da bismo umjesto o radnji *i* njezinu opisu trebali govoriti o nečemu kao što je radnja-opis. Ona tako kaže:

»Znala bih tupo zuriti kad bi me pitali: 'Ako jedna radnja može imati mnogo opisa, što je ta radnja koja ima sve te opise?' Pretpostavljalo se, čini se, da to pitanje nešto znači, ali ja ga nisam mogla shvatiti. Trebalo mi je odmah pasti na pamet da smo tu već zakoračili na teritorij 'golih pojedinačnosti': što je taj subjekt koji ima sve te predikate? Pravi odgovor na pitanje: 'Što je ta radnja koja ima sve te opise?' jest navesti neki od tih opisa. Bilo koji, svejedno koji; ili bi možda bilo najbolje ponuditi izbor, pa reći: 'Uzmite koji god želite.'«⁸

Pretpostavimo da imamo nekoliko opisa pod kojima je jedna te ista radnja namjerna: »pomicanje ruke na određen način«, »otvaranje prozora«, »puštanje svježeg zraka u sobu«. Što je ta jedna radnja koja ima te različite opise? Anscombe smatra da je to pitanje pogrešno postavljeno. Ne možemo navesti nešto mimo tih opisa i tvrditi da je *to* ta radnja koju tražimo. Dovoljno je da navedemo jedan opis, i to onaj koji će u danoj situaciji biti najrelevantniji i najinformativniji. Drugim riječima, ne postoji neka bazična radnja, neka gola radnja odvojena

(odluka ili izbor, kod Anscombe *choice*), ali to dalje ne razrađuje. Poistovjećivanje namjerne i voljne radnje implicitno je u *Thought and Action* in Aristotle. Aristotelov pojam voljnoga širi je od pojma namjernoga: voljne mogu biti ne samo radnje nego i emocije i karakterni stanja. Tvrdnju da se Aristotelovo ἐκούσιον ipak može shvatiti kao »namjerno« brani David CHARLES, *Aristotle's Philosophy of Action*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1984, 60-62.

⁸ G. E. M. ANSCOMBE, *Under a Description*, u: G. E. M. ANSCOMBE, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, 208-209.

od opisa kojoj onda naknadno dodajemo opis. Ne možemo kazati, primjerice, da je radnja zapravo nekakvo kretanje tijela, određeno pomicanje ruke, koje se može opisati kao »otvaranje prozora« ili »puštanje svježeg zraka u sobu«. »Pomicanje ruke« je i samo jedan od opisa, i moguće je zamisliti situaciju u kojoj ćemo radnju najinformativnije identificirati koristeći se upravo tim opisom, a ne opisom »otvaranje prozora«.⁹ Dakle, opis je integralan namjernoj radnji u tom smislu da ne postoji neovisna radnja kojoj naknadno dodajemo opis.¹⁰

Takvo shvaćanje na prvi pogled možda izgleda čudno. No može postati jasnijim ako ulogu i status opisa u objašnjenju radnje shvatimo kao analogne ulozi i statusu forme u hilemorfičkom objašnjenju fizičkih stvari. Forma je ono po čemu neka stvar jest upravo ta stvar, a ne neka druga, to jest ono po čemu neka stvar pripada toj i toj vrsti, a ne nekoj drugoj (što god točno razumjeli pod izrazom »ono po čemu«) – ova stvar je stolica, a ona stol zato što je riječ o različitim formama. Istodobno, forma stvari nije odvojena od same stvari ili neovisna o njoj, nego je u nekom smislu sama ta stvar. Isto vrijedi i za opis namjerne radnje: ova namjerna radnja je otvaranje prozora, a ona paljenje svjetla zato što je riječ o različitim opisima. No opis nije odvojen od same radnje. Dakle, kao što forma zapravo jest sama stvar, tako i opis zapravo jest radnja.¹¹

Prema tomu, kada se uspješno izvrši namjera, u svijetu nastaje nešto čega u njemu prije nije bilo, naime radnja-opis, a budući da opis ima propozicijsku strukturu (»otvaram prozor«, »puštam svjež zrak«), on je primjeren nositelj svojstva *biti istinit*. Tako se djelovanjem čini istina, to jest čini se istinitim opis izvršene radnje – radnja-opis. U tom bi se smislu praktična istina mogla shvatiti kao istina ostvarena djelovanjem. Poput uobičajene istine naših sudova ili vjerovanja, to jest teoretske istine, i praktična istina (barem na prvi pogled, a kasnije ćemo vidjeti je li to uistinu tako) izgleda kao korespondencija između uma i svijeta. No, dok u slučaju teoretske istine um mora korespondirati svijetu da bi sudovi, vjerovanja itd. bili istiniti, u slučaju praktične istine smjer korespondencije obrnut je: svijet (vidljiva radnja ili ono što je učinjeno) mora korespondirati umu (namjeri) da bi se za radnju-opis moglo kazati da je istinita. I kao što je teoretska istina cilj našega promatranja svijeta, tako je praktična istina cilj našeg angažiranja u svijetu.

⁹ Recimo da je prozor takav da ga je teško otvoriti i da, pokušavajući ga otvoriti, mlataram objema rukama i pritom pravim buku. Ako mi netko prigovori i kaže »Smeta mi to«, onda »to« referira u prvom redu na mlataranje rukama, a ne na otvaranje prozora.

¹⁰ O opisu kao integralnom dijelu radnje detaljnije vidi u: Campbell, *On Anscombe on Practical Knowledge...*, 15-16.

¹¹ Naravno, analogija je ograničena. Dok radnja ima više opisa, stvar ima samo jednu (esencijalnu) formu. K tome, ako odbacimo zamisao da postoji bazična radnja (kretanje tijela), onda možemo tvrditi da je materija radnje opis niže razine (usp. dolje, 4. odjeljak). U *Intention* Anscombe govori o »formi opisa«.

3. Praktična istina mora biti više od uspješnog djelovanja

Takvim se objašnjenjem, koliko god složenih (i vjerojatno prijepornih) filozofskih pretpostavaka ono uključivalo, daje neko doslovno značenje izrazu »činiti istinu«. Ipak, mora se priznati da se tako shvaćen pojam praktične istine, jednostavno kao nečega što ostvarujemo *svakim* uspješnim djelovanjem, pokazuje kao prilično manjkav. Jer budući da je riječ o *praktičnoj* istini, s pravom očekujemo da ona ima normativan ili evaluativan vid. Drugim riječima, tražimo objašnjenje zašto je ostvarivanje praktične istine nešto dobro ili poželjno, neki pozitivan cilj kojemu trebamo smjerati. U slučaju teoretske istine taj je normativan vid jasan – smatramo da će nam stjecanje istinitih sudova ili vjerovanja omogućiti bolje snalaženje u svijetu, jednostavno zato što se spoznajom teoretske istine ostvaruje korespondencija našega mentalnog života s onim što se stvarno događa u svijetu. Čak i ako, kao u nekim evolucionističkim objašnjenjima, smatramo da je neistina ponekad poželjnija od istine, opet imamo jasan razlog zašto je to tako, naime zato što je cilj, preživljavanje, nešto što smatramo dobrim. No iz gornjeg objašnjenja nije jasno zašto bismo uopće trebali smjerati ostvarenju praktične istine, osim zato što želimo da naše namjere budu izvršene. Za namjeravanu pljačku ili ubojstvo ne samo da ne želimo da budu izvršeni nego njihovo izvršavanje nećemo smatrati ostvarenjem praktične istine. Gornja formalna skica ne daje nam odgovor na pitanje zašto to nećemo smatrati.

Možemo izdvojiti još jednu manjkavost predložena pojma praktične istine. Pretpostavimo, slijedeći u širokom smislu aristotelovsku tradiciju, da možemo razlikovati teoretski i praktični um. Pretpostavimo, također slijedeći Aristotela, da ako je funkcija teoretskog uma zahvaćanje istine, onda, budući da je posjedovanje praktičnog uma također oblik naše racionalnosti, zahvaćanje ili postizanje istine mora biti funkcija i praktičnog uma.¹² Pretpostavimo, naposljetku, da nam je zato potreban pojam praktične istine kao nečega što se ostvaruje djelovanjem – na kraju krajeva, time se osigurava upravo *praktičnost* praktične istine. Kad bi se praktična istina kao funkcija praktičnog uma jednostavno svodila primjerice na spoznaju normativnih sudova – sudova o tomu što je dobro učiniti – tad bi ona bila samo jedna vrsta teoretske istine.¹³ Da bi teoretski um zahvatio istinu, dovoljno je da on u kognitivnom smislu dobro funkcionira. No da bi praktični um ostvario praktičnu istinu, to nije dovoljno, jer praktični um ne sadrži samo kognitivnu nego i konativnu te afektivnu sastavnicu. Stoga se čini da bi istina praktičnog uma trebala biti bogatija od predložene.

¹² Usp. Aristotel, *Nikomahova Etika*, VI.2, 1139a29.

¹³ No o tomu usp. više i u Zaključku.

4. Bogatiji pojam praktične istine

Takav bogatiji pojam praktične istine nalazimo u nekoliko Anscombeinih tekstova iz devedesetih godina prošlog stoljeća. Prema tomu novom objašnjenju, da bismo ostvarili praktičnu istinu nije dovoljno da svojim djelovanjem činimo istinitim specifičan opis pod kojim je radnja namjerna. Pritom moramo činiti istinitim još jedan opis, a to je »dobro djelovanje«. ¹⁴ Drugim riječima, da bi ostvarila istinu, radnja mora biti ne samo uspješno izvršena namjera nego i primjerak onoga što Aristotel naziva *eupraxia*. *Eupraxia* se kod Aristotela uglavnom rabi kao sinonim za *eudaimonia*, »sreća«. ¹⁵ Točnije, iako kod njega *eudaimoniju* treba shvatiti kao vrstu djelatnosti – dobro življenje i dobro djelovanje – a ne kao stanje, izraz *eupraxia* jače naglašava taj aktivan vid. *Eupraxia* je dobro djelovanje koje uključuje izvođenje dobrih radnja, to jest radnja koje su manifestacija vrlina pa im stoga pripada pridjev »dobro«, ali i naznačava da djelatniku, zato što izvodi takve radnje, »ide dobro«, to jest živi uspješno i sretno te time ostvaruje *eudaimoniju*. Tako dobivamo bogatiji pojam praktične istine: praktična istina ne ostvaruje se samo uspješnim izvršavanjem namjere nego i uspješnim, to jest dobrim življenjem koje slijedi iz učinjene radnje.

Glavno je pitanje kako točno radnja zadovoljava taj drugi opis, »dobro djelovanje«. Za odgovor na to pitanje ponovno nam mogu pomoći neki uvidi iz knjige *Intention*, iako u tom spisu ne nalazimo pojam praktične istine. Jedna od glavnih zamisli koje Anscombe razvija u toj knjizi glasi da je svaka radnja-opis shvatljiva samo kao dio teleološkog niza radnja-opisa, u kojem se svaki slijedeći član može shvatiti kao ono radi čega se poduzima prethodeći član (dakle, kao njegova svrha), dok se svaki prethodeći član može shvatiti kao sredstvo za slijedećeg. ¹⁶ (A) Pomičem svoje ruke na određeni način (B) i time otvaram prozor (C) i time puštam malo svježeg zraka (D) i time čuvam svoje zdravlje. Kako je napomenuto, A, B, C i D četiri su opisa jedne te iste radnje. Stoga nije tako da dok otvaram prozor činim A i činim B i činim C i činim D, te da se neka od tih radnja može shvatiti samo kao dio niza od više radnja. Naprotiv, A, B, C i D opisi su jedne te iste radnje: ta jedna radnja koju činim, otvaranje prozora (izabrao sam taj opis, ali mogao sam i bilo koji drugi od ponuđena četiri) složena je stvar, inherentno teleološki uređena cjelina. Ja kao djelatnik to znam: znam da ta jedna radnja koju činim ima četiri opisa pod kojima je namjerna i znam da su oni teleološki tako uređeni. Kao što se radnja može opisati bilo kojim od di-

¹⁴ Usp. Anscombe, *Practical Truth...*, 157: »[P]raktična istina je istina stvorena valjanom deliberacijom koja vodi odluci i radnji, a to uključuje i istinitost opisa 'činiti dobro'; Anscombe, *Die Wahrheit »thun«...*, 57: »Ako nešto učinim kao ishod praktičnog uma, time ostvarujem istinitost određenih opisa radnje; primjerice, ako se popnem na stolicu, ostvarujem istinitost iskaza 'Stojim na ovoj stolici'. Ali to nije cijela priča. U djelovanju želim da opis 'dobro djelovati' bude istinit za moje djelovanje (*eupraxia*).«

¹⁵ Usp. Aristotel, *Fizika*, II.6, 197b5; *Retorika*, I.6, 1360b14.

¹⁶ Usp. Anscombe, *Intention*, §§23, 26.

jelova niza opisa A, B, C i D, tako se može opisati i pomoću složena opisa A–D. Budući da je svaki teleološki niz konačan (Anscombe u tomu također slijedi Aristotela), svaki složeni opis radnje uključuje i krajnju svrhu ili cilj radi kojega se ona poduzima, u ovom slučaju D. Kao krajnja svrha, D na neki način, kako kaže Anscombe, guta sve prethodne opise: na pitanje »Zašto pomičeš ruke na taj način?« mogu odgovoriti »Kako bih sačuvao zdravlje«, a taj odgovor u sebi implicitno sadrži i B i C.¹⁷

Taj složeni opis možemo čitati i u obrnutu poretku, D–A, gdje krajnju svrhu imamo na početku. Čitamo li ga na taj način, on je istovjetan poretku premisa i konkluzije u aristotelovskom modelu praktičnog rasuđivanja, koji Anscombe (pomalo brzopleto) poistovjećuje s praktičnim silogizmom.¹⁸ Praktični silogizam, naravno, nije opis psihološkog procesa koji prethodi svakoj radnji: nije tako da sam, prije nego što sam počeo pomicati ruke i otvarati prozor, u mislima izveo zaključak da to slijedi iz B koje slijedi iz C koje pak slijedi iz D. (Iako sam, dakako, to mogao izvesti, a ponekad, u složenijim situacijama, to i činim.) Praktični je silogizam, naprotiv, samo formalan odraz racionalne strukture namjerne radnje. Prema tomu, jednu te istu radnju-opis možemo shvatiti kao racionalno uređenu cjelinu koja ima strukturu A–D ili D–A: prvi niz unatrag slijedi poredak razloga (namjera ili svrha) radi kojih je A učinjeno, dok drugi niz slijedi poredak premisa čija je konkluzija radnja A.

Kako bi ono što želim tvrditi bilo jasnije, promijenit ću primjer. Namjerno potpisujem ugovor. Cjelovit opis te radnje jest niz A–D: (A) Pomičem svoju ruku kako bih potpisao ugovor; (B) time ga činim pravovaljanim; (C) time pravedno dijelim imovinu; (D) pravedno dijeleći imovinu izvršavam pravdu, a to je pravedno djelo koje želim učiniti. Čitamo li taj niz opisa počevši od krajnje svrhe, dobivamo otprilike sljedeći niz premisa s konkluzijom: (P1) Predmet moje želje je činjenje pravednog djela, naime pravedna podjela imovine; (P2) Da bih pravedno podijelio imovinu, ugovor kojim se imovina dijeli mora biti pravovaljan; (P3) Da bi bio pravovaljan, ugovor mora biti potpisan; (K) Pomičem svoju ruku potpisujući ugovor.¹⁹ Konkluzija K je radnja kojom se čini istinitim opis »potpisujem ugovor«. No, budući da je svaka namjerna radnja teleološki uređena cjelina, izvedeći tu radnju zapravo činim istinitim čitav niz (P1)–(K). Dakle,

¹⁷ Usp. *isto*, §26, str. 46.

¹⁸ Kod Aristotela, na kojeg se Anscombe oslanja, stvar je kompliciranija. Ono što se gore opisuje kao »praktično rasuđivanje« zapravo obuhvaća dva procesa: deliberaciju (βούλευσις, βουλή) i praktični silogizam. Točan odnos između deliberacije i praktičnog silogizma nije jasan. Primjerice, John M. COOPER (*Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1986, I. poglavlje) te dvije stvari odvaja: prema njegovu mišljenju, deliberacija završava formiranjem veće premise, nakon čega slijedi silogizam.

¹⁹ O točnoj strukturi praktičnog rasuđivanja i formulaciji premisa usp. Anscombe, *Intention*, §§33–36. O tomu kako praktična istina proizlazi iz praktičnog rasuđivanja usp. i José M. TORRALBA, *On Morally Neutral Actions, and the Relevance of Practical Truth for Action Theory*, u: Luke GORMALLY, David Albert JONES, Roger TEICHMANN (ur.), *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2016, 51–74.

činim istinitim i opis sadržan u prvoj premisi, »činjenje pravednog djela«, a taj opis implicitno sadrži i opis »dobro djelovanje«, jer postupati pravedno znači dobro djelovati. Na taj način radnja ostvaruje praktičnu istinu: čini istinitim i specifičan opis pod kojim je namjerna i opis »dobro djelovanje«. Štoviše, sada vidimo da ta dva uvjeta nisu neovisni jedan o drugomu – riječ je zapravo o jednom jedinstvenom uvjetu, jer svaka uspješno izvršena namjerna radnja sama po sebi zadovoljava oba opisa. Dobiveni pojam praktične istine bogatiji je od prethodnoga. On sadrži i normativnu sastavnicu: ostvarenje praktične istine ne svodi se samo na uspjeh u izvršavanju namjere nego i na *eupraxiju*, postizanje dobra koje je predmet djelatnikove želje.

5. Problemi s praktičnom neistinom

Ipak, stvari su složenije nego što na prvi pogled izgledaju. Razmotrimo pitanje kada radnja *ne* ostvaruje tako shvaćenu praktičnu istinu. Naravno, moguće je da izvedba, zbog okolnosti na koje čovjek nije mogao utjecati, bude neuspješna – recimo, olovka je prestala pisati. U tom slučaju namjera nije izvršena i nije ostvareno ništa, pa tako ni praktična istina. No zanimljivije je pitanje kada radnja ne samo da ne ostvaruje praktičnu istinu nego ostvaruje praktičnu *neistinu*.

Moguće je da radnja bude izvršena, ali da čovjek ima neistinito vjerovanje o nekom članu širokog opisa (niza opisa) pod kojim je namjerna. Primjerice, ako čovjek potpiše pogrešan dokument, ili ako ga potpiše na pogrešnom mjestu, onda ono što je učinio nije namjerna radnja, jer ono što je učinio nije ono što je mislio učiniti. Ono što je učinio ne zadovoljava niti uži opis, »potpisivanje ugovora«, a niti širi opis, A–D. A ako nije zadovoljen ni opis pod kojim je radnja namjerna, onda nije zadovoljen ni opis »dobro djelovanje«. Moglo bi se kazati da je u tom slučaju ostvarena praktična neistina. No pretpostavimo da čovjek ima neistinito vjerovanje ne o posljednjem, nego o nekom ranijem članu niza opisa. Pretpostavimo da neistinito smatra da se ugovorom pravedno dijeli imovina, ali da zapravo nije tako, nego se ugovorom imovina u osnovi dijeli na nepravedan način. U tom se slučaju čini da radnja zadovoljava opis pod kojim je namjerna – ta radnja je potpisivanje ugovora i čini se da je upravo taj opis učinjen istinitim. No, ako se držimo gornje pretpostavke da je svaka namjerna radnja shvatljiva samo kao dio šireg teleološkog niza radnja-opisa, a o jednom članu toga opisa zastupa se neistinito vjerovanje, onda i ta radnja ostvaruje praktičnu neistinu. Ona je, mogli bismo kazati, *prima facie* namjerna: čovjek je namjeravao potpisati ugovor, i to je i učinio. No time je učinio istinitim samo jedan dio opisa onoga što je zapravo učinio, ali ne cijeli opis. Nije namjeravao učiniti nepravdu, a ipak ju je učinio. Za razliku od radnje koja je samo *prima facie* namjerna, u potpunosti namjerna radnja je ona koja zadovoljava cijeli opis.

U primjeru s ugovorom imamo slučaj neistinitog vjerovanja o sredstvu za ostvarenje krajnje svrhe ili dobra: čovjek ima neistinito vjerovanje o tomu što potpisuje, gdje potpisuje ili o sadržaju toga što potpisuje. Ali pretpostavka je da je njegov stav prema krajnjoj svrsi, izraženoj u prvoj premisi, besprijekoran. No pogledajmo slučaj pljačkaša banke. On svoju radnju može racionalno rekonstruirati pomoću sljedećeg silogizma: (P1) Predmet moje želje je imanje novaca; (P2) Kako bih stekao novac, opljačkat ću banku; (K) Pljačkam banku. Pljačkaševo rasuđivanje je valjano, ali se njime također ostvaruje praktična neistina. Kao i u prethodnom primjeru, razlog tomu je u sredstvu, to jest u (P2). Ali stvar nije u tomu što pljačkaš ima neistinito vjerovanje o (P2); stvar je u tomu što je (P2) sama po sebi neprimjerena. Ili, drukčije rečeno, ono što je neistinito jest (P2) preformulirana kao »Primjeren način za stjecanje novca jest pljačkanje banke«. Uočimo, k tome, da razlog zbog kojeg pljačkaš ostvaruje praktičnu neistinu nema nikakve veze s (P1) jer imanje novaca nije protuslovno dobru. Drugim riječima, možemo pretpostaviti da je i u njegovu slučaju stav prema krajnjoj svrsi besprijekoran – i on želi učiniti dobro, ali na pogrešan način. Uostalom, za aristotelovce je novac jedno od vanjskih dobara, koja su nužna za ostvarenje *eudaimonije*. Sličan primjer nalazimo i kod Anscombe:

»Čovjek koji donosi i izvršava zlu 'odluku' također će učiniti istinitim neki opis onoga što čini. On će, primjerice, ako je vješt u onomu što radi, osigurati da nekom čovjeku budu iskopane oči ili odsječene ruke jer je to, prema njegovu sudu, pravedno učiniti. No njegov opis 'pravda je izvršena' za ono što je učinio bit će laž. On će, dakle, proizvesti praktičnu neistinu.«²⁰

Rasuđivanje toga tiranina također je valjano, ali vodi praktičnoj neistini jer uključuje neprimjeren izbor sredstva vršenja pravde. I on čini istinitim jedan dio opisa onoga što čini i utoliko je njegova radnja *prima facie* namjerna, ali ono što je zapravo učinio ne zadovoljava čitav opis implicitan u njegovu djelovanju. Prema tomu, u svim trima slučajevima razlog ostvarivanja praktične neistine nalazi se u manjoj premisi, koja se tiče sredstva. U prvom primjeru, onom s potpisivanjem ugovora, manja je premisa jednostavno neistinita, dok je u drugim dvama primjerima, pljačkaša i tiranina, ona neprimjerena. Ali zašto je neprimjerena? Njezina neprimjerenost mora imati neke veze s prvom premisom.

²⁰ Anscombe, *Thought and Action in Aristotle...*, 77.

6. Stvarno dobro

U svim trima primjerima iz prethodnog odjeljka prva premisa, to jest krajnja svrha, nije sporna – ona je ili spojiva s *eudaimonijom* ili je njezina sastavnica ili preduvjet. Zanimljiviji je slučaj kada prva premisa jest sporna. To bi bio slučaj kada djelatnik griješi, bilo u kognitivnom bilo u nekom drugom smislu, u pogledu toga što je dobar život i dobro djelovanje i *zato* ostvaruje praktičnu neistinu. Problem je u tomu što se čini da stajalište koje Anscombe razvija u knjizi *Intention* ne pruža resurse potrebne da se objasni takva situacija, pa tako ni resurse da se objasni razlika između triju slučajeva razmotrenih u prethodnom odjeljku. Naime, prema tom stajalištu, dobro koje je krajnja svrha svake namjerne radnje, to jest koje je implicirano u prvoj premisi praktičnog rasuđivanja, zapravo je bilo što što se čovjeku *pojavljuje* kao dobro, to jest što *on* smatra dobrim: »*Bonum est multiplex*: dobro ima mnogo oblika i sve što je potrebno za naš pojam 'želje' jest da čovjek ono što želi shvati pod vidom nekog dobra.«²¹

»No pojam 'dobra' koji treba uvesti u opis želje nije pojam onoga što je stvarno dobro, nego onoga što djelatnik poimlje kao dobro; ono što djelatnik želi on bi trebao moći karakterizirati kao dobro, pretpostavimo li da ga ne sprječava neartikularnost. Dočim, kada istinu objašnjavamo kao predikat sudova, propozicija ili misli, tada moramo govoriti o relaciji prema onom što stvarno jest, a ne samo onom što se tako čini sudećem umu.«²²

Premise praktičnog rasuđivanja, pa tako i svaka namjerna radnja, izražavaju ono što čovjek zapravo želi, a ono što on zapravo želi jest ono što mu se pojavljuje ili što on shvaća kao dobro, bez obzira na to je li to stvarno dobro. Riječ je, dakle, o sasvim formalnom ili izvanmoralnom pojmu dobra. Dobro je sve što čovjek smatra smislenim odgovorom na pitanje »Zašto?« shvaćenom kao pitanje o razlogu djelovanja, a pitanje »Zašto?« zapravo znači »Koje je dobro toga?« (»Zašto si potpisao ugovor?« = »Koje je dobro potpisivanja ugovora?« – »Pa to što je onda pravovaljan.«) Krajnje dobro, izraženo u prvoj premisi, jednostavno je posljednja stvar koju može navesti u nizu takvih pitanja. No na temelju tako shvaćena dobra ne može se objasniti razlika između triju primjera iz prethodnog odjeljka, to jest razlog zbog kojeg u pljačkaševu i tiraninovu slučaju manja premisa ne izražava *primjereno* sredstvo. Jer na temelju formalnog dobra nema nikakve razlike između primjerenih i neprimjerenih sredstava. Naime, budući da sredstvo također izražava dobro (niže dobro) i ono je samo shvaćeno kao dobro. Stoga jedino relevantno pitanje jest je li to sredstvo primjereno *za djelatnika*. No za djelatnika nijedno sredstvo nije neprimjereno ako ga je on izabrao pod vidikom onoga što on shvaća kao dobro. Drugim riječima, ako pod dobrom razumijemo samo ono što se djelatniku čini kao dobro, onda nema

²¹ Anscombe, *Intention*, §39, str. 75.

²² *Isto*, §40, str. 76.

razlike između primjerenih i neprimjerenih sredstava, jer svako se izabrano sredstvo može računati kao ono što djelatnik shvaća kao dobro sredstvo za ono što mu je dobra krajnja svrha.

To ima i dalekosežnije posljedice, što je vidljivo iz činjenice da niz odgovora na pitanje »Koje je dobro toga?«, ako se dobro shvati formalno, može poprimiti iznenađujući oblik. U Miltonovu *Izgubljenom raju* Sotona, izbačen iz Raja i lišen svega drugog što je dobro, izabire zlo kao svoj krajnji cilj i to formulira riječima: »Zlo, budi mi dobro«. To je njegov krajnji odgovor na niz pitanja »Koje je dobro toga?« i taj je odgovor, tvrdi Anscombe, sasvim razumljiv:

»'Zlo, budi mi dobro' često se smatra na neki način besmislenim. Sve što nas ovdje zanima jest činjenica da se pitanje 'Koje je dobro toga?' može postavljati sve dok se ne dođe do neke karakterizacije poželjnosti i ne učini je se razumljivom. Ako bi tada odgovor na to pitanje na nekom stadiju glasio 'Dobro toga je da je loše', to ne mora biti nerazumljivo; može se nastaviti s pitanjem 'A koje je dobro toga što je loše?', na što bi odgovor mogla biti osuda dobra kao nemoćnog, robovskog i sramotnog. Tada je dobro pretvaranja zla u moje dobro očuvanje moje slobode u nepokornosti moje volje.«²³

Dakle, i Sotona u krajnjoj crti djeluje pod vidikom onoga što se njemu pojavljuje kao dobro, a to je očuvanje slobode u nepokornosti volje. Takvo formalno shvaćanje dobra odraz je Anscombeina ustrajavanja na tomu da se u knjizi *Intention* ne bavi etikom i da praktično rasuđivanje u osnovi nije etička tema.²⁴ Ona smatra da etiku možemo pokušati razvijati tek nakon što dođemo do zadovoljavajućeg objašnjenja namjerne radnje kao takve,²⁵ tako da, ako se teorija namjerne radnje koristi pojmom dobra, to može biti samo formalan i izvanmoralan pojam dobra. Pitanje, o kojemu se prilično raspravlja, jest je li takvo formalno dobro prikladan predmet želje koji upravlja svakom našom namjernom radnjom. Jer, pogledajmo primjer Sotone. Kako s pravom napominje David Velleman: »Anscombein Sotona [...] u svojoj je biti i dalje ljubitelj dobra i poželjnoga – prilično mlitav Sotona«;²⁶ »mlitav« zato što ideja Sotone uključuje ideju činjenja nečega pod vidikom zla, a ne dobra, koliko god ono bilo formalno shvaćeno. Što je za našu temu važnije, pretpostavimo li da Sotona djeluje pod vidikom dobra, ispada da je razlog zbog kojeg on ostvaruje praktičnu neistinu također, kao i u slučaju pljačkaša i tiranina, u neprimjerenosti manje premise. Ali čak ni u slučaju Sotone ne možemo objasniti zašto bi ona bila neprimjerna. U krajnjoj crti proizlazi da Sotonin neuspjeh u ostvarenju praktične istine ima isto objašnjenje kao i neuspjeh u ostvarivanju istine kada čovjek pogrešno shvati što piše u ugovoru koji namjerava potpisati. To je, očito, neprihvatljiv

²³ *Isto*, §39, str. 75.

²⁴ *Usp. isto*, §12, str. 19; §33, str. 58; §39, str. 74-76.

²⁵ *Usp. Anscombe, Modern Moral Philosophy*, u: Geach, Gormally (ur.), *Human Life, Action and Ethics...*, 169-194.

²⁶ J. David VELLEMAN, *The Possibility of Practical Reason*, Second Edition, Ann Arbor, University of Michigan Library, 2015, 96.

zaključak. Da bi se odbacio potrebno je nekakvo razlikovanje između primjerenog sredstva o kojemu se može imati neistinito vjerovanje (kao što je pogrešno čitanje ugovora) i neprimjerenog sredstva (kao što je pljačka).

To se razlikovanje može pronaći samo u prvoj premisi, to jest u dobru izraženom u prvoj premisi i u djelatnikovu odnosu prema njemu. Dobro izraženo u prvoj premisi mora biti ne ono što se djelatniku samo pojavljuje kao dobro, nego ono što je stvarno dobro. Sotoni se dobro pojavljuje kao zlo. Sama paradoksalnost zamisli da bi stvarno dobro bilo zlo dovoljna je da se njegov slučaj stavi na stranu. Ali što je s pljačkašem i tiraninom? Pljačkašu se dobro pojavljuje kao dobar, materijalno situiran život, a tiraninu kao izvršavanje pravde. Ako su to ujedno stvarna dobra, a ne samo dobra koja se njima pojavljuju, proizlazi da oni djeluju pod vidikom stvarnog dobra. Pa kako onda objasniti njihovo izabiranje neprimjerenog sredstva? Jedan odgovor na to nalazimo kod Aristotela:

»Trebalo li tvrditi da je u apsolutnom, to jest istinskom smislu predmet htijenja dobro, a da je predmet htijenja za pojedinca ono što se pojavljuje kao dobro? Za valjanog čovjeka, dakle, predmet htijenja je ono što je istinski takvo, a za lošega bilo što. Slično, u slučaju tijelâ, za one koji su u dobrom stanju zdravo je ono što je istinski takvo, dok je za bolesne zdravo nešto drugo, a isto vrijedi i za gorko, slatko, toplo, teško i tako dalje. Naime, valjan čovjek ispravno prosuđuje svaku stvar i u svakom se pojedinom slučaju njemu pojavljuje ono što je istinito. Jer svako stanje ima ono što je za nj svojstveno lijepo i ugodno, a valjan se čovjek, po svoj prilici, uvelike ističe time što u svakoj pojedinoj stvari vidi ono što je istinito: on je poput standarda i mjerila.«²⁷

Iako je ono što se pljačkašu i tiraninu pojavljuje kao dobro ujedno stvarno dobro, oni mogu izabrati neprimjereno sredstvo za njegovo ostvarenje zato što to stvarno dobro nisu internalizirali. To znači da oni možda znaju što je stvarno dobro, ali ono ne upravlja njihovim željama i postupcima. Mogli bismo kazati da to stvarno dobro oni i dalje shvaćaju kao dobro, pa tako i kao predmet htijenja, ali su oni samo njegovi promatrači – oni možda imaju znanje o njemu, ali to znanje nije, kako Aristotel kaže u drugom kontekstu, s njima sraslo u tom smislu da je postalo u praktičnom smislu relevantno.²⁸

Ovdje nije cilj razviti cjelovitu teoriju stvarnog dobra, što bi znatno premašilo okvire ovoga rada. Ipak, da bi se pojam praktične istine mogao razlikovati

²⁷ Aristotel, *Nikomahova Etika*, III.4, 1113a23-33. Svi navedeni prijevodi iz Aristotela su iz: Aristotel, *Izbor iz djela*, F. Grgić (priredio i preveo), Zagreb, Matica hrvatska, 2022.

²⁸ Usp. Aristotel, *Nikomahova Etika*, VII.3, 1147a19-24. Na drugom pak mjestu Aristotel tvrdi da se ljudima poput pljačkaša i tiranina stvarno dobro uopće ne pojavljuje kao takvo: »Naime, silogizmi koji se tiču onoga što se može učiniti imaju svoje polazište: 'Budući da su svrha i ono najbolje to i to', što god to stvarno jest (argumenta radi, neka bude bilo što). A ono se pojavljuje samo dobru čovjeku, jer nevaljanost izopačuje i stvara neistinita vjerovanja o polazištima onoga što se može učiniti« (*Nikomahova Etika*, VI.12, 1144a31-36). Dok je u navedenom tekstu (iz *Nikomahove Etike*, III.4) »ono što se pojavljuje« upotrijebljeno kao suprotnost od »stvarno« ili »istinsko«, ovdje je »ono što se pojavljuje« shvaćeno jednostavno u smislu »ono što nam je spoznajno dostupno«.

od puke uspješnosti u izvršavanju namjere, nužno je barem okvirno naznačiti koje uvjete pojam stvarnog dobra mora zadovoljiti. Pod »stvarnim dobrom« ovdje razumijem minimalno normativno mjerilo koje nadilazi formalni pojam dobra kao onoga što se djelatniku samo izgleda kao dobro. Da bismo nešto mogli odrediti kao stvarno dobro, ono mora ispuniti barem tri uvjeta. Prvo, mora biti neovisno o pukom subjektivnom dojmu ili ideji da je nešto dobro. Drugo, na temelju njega mora biti moguće razlikovati između uspješne, ali moralno pogrešne radnje, s jedne strane, i uspješne i dobre radnje, s druge. Naposljetku, stvarno dobro mora biti takvo da se u načelu ne može pogriješiti u njegovu prepoznavanju. U tom smislu, stvarno dobro funkcionira kao normativan korektiv formalnog dobra, a ne kao njegov zamjenski opis. Ono ne opisuje što djelatnik faktično želi, nego postavlja mjerilo prema kojem se djelatnikove namjere i razlozi mogu ocijeniti kao dobri ili loši. U aristotelovskom okviru koji implicitno stoji u pozadini Anscombeina pojma praktične istine, takvo se stvarno dobro najprirodnije shvaća u odnosu na *eupraxia* i *eudaimonia*, odnosno kao ono što čini da djelovanje bude ne samo uspješno nego i dobro ljudsko djelovanje.

Ako ostvarenje praktične istine znači učiniti istinitim opis »dobro djelovanje«, onda praktičnu istinu ostvarujemo samo ako složeni opis onoga što činimo završava neakvom specifikacijom stvarnog ili moralnog dobra. Jer samo tako možemo objasniti slučajeve u kojima možemo postupati namjerno, a izabirati neprimjerena sredstva i zbog toga ostvarivati praktičnu neistinu. Naime, budući da je, po pretpostavci, svaka namjerna radnja učinjena pod vidikom onoga što se čovjeku čini kao dobro, sredstvo možemo karakterizirati kao neprimjereno samo u odnosu na neko stvarno dobro.

Jedna od posljedica toga jest i činjenica da – prihvatimo li Anscombeino objašnjenje namjerne radnje kao radnje koja je uvijek učinjena pod vidikom dobra i prihvatimo li zamisao da svaka namjerna radnja ostvaruje istinu ili neistinu – ispada da je svaka namjerna radnja sama po sebi moralno relevantna radnja, to jest da je moralno dobra ili moralno loša. Svojstvo npr. *biti moralno dobar* nije svojstvo koje se naknadno pridaje nekoj neovisno objašnjenjenu namjernoj radnji. Naprotiv, budući da je radnja namjerna samo pod opisom, a cjelovit opis uključuje moralno dobro kao krajnju svrhu, svaka je namjerna radnja inherentno moralno dobra ili loša. Anscombe takvo stajalište i zastupa u radu »Action, Intention, and 'Double Effect'«. ²⁹ Tamo ga formulira koristeći se tomističkom razlikom između *actus humanus* (ljudska radnja, tj. radnja koja proizlazi iz razuma) i *actus hominis* (radnja čovjeka, tj. radnja koju čovjek može činiti ne kao razumsko biće, nego jednostavno kao živo biće) ³⁰ te tvrdi da je svaki *actus humanus* moralno dobar ili loš. Ta je posljedica dalekosežna jer za sobom povlači to da teorija ljudskog namjernog djelovanja istodobno mora biti etička teorija, što je tvrdnja suprotna Anscombeinu projektu u knjizi *Intention*.

²⁹ Usp. Anscombe, Action, Intention, and Double Effect, u: Geach, Gormally (ur.), *Human Life, Action and Ethics...*, 207-226.

³⁰ Usp. TOMA AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 1, ad 3.

Zaključak

Treba li nam u filozofiji pojam praktične istine, i to u njegovoj anscombeovskoj verziji? Odgovor na to pitanje ovisi o tomu obavlja li taj pojam neki važan posao, koji drugi pojmovi ne mogu obaviti. Nešto sam o tomu u ovom tekstu već natuknuo. Završio bih s nekoliko općih napomena o koncepciji praktične istine do koje smo na koncu došli.

Kako sam napomenuo, razložno je pretpostaviti da se praktičan um kao racionalna sposobnost na neki način odnosi prema istini. Istina praktičnog uma prema anscombeovskoj poziciji uistinu je praktična – ona nije nešto što spoznajemo, nego nešto što stvaramo djelovanjem. Ona je utoliko cilj našeg djelovanja. Ali ne i motiv, jer ona ne pokreće praktično rasuđivanje, nego se ostvaruje na njegovu koncu.

No Anscombe, koja razmišlja u okviru aristotelovsko-tomističke tradicije, prihvaća korespondencijsku teoriju istine. Stoga bi i praktična istina, koja je istina u pravom i strogom, a ne prenesenom smislu riječi, također trebala biti korespondencija. Iako postoji više inačica korespondencijske teorije, slobodno bismo mogli pretpostaviti da bi praktična istina trebala biti korespondencija u najširem i najneutralnijem smislu riječi, koji je izražen Aristotelovom definicijom: »Kazati za ono što jest da nije ili za ono što nije da jest, to je neistinito; kazati pak za ono što jest da jest, a za ono što nije da nije, to je istinito.«³¹ No čini se da kod anscombeovske praktične istine nemamo prave relate korespondencije. S jedne strane imamo um, to jest teleološki uređen niz razloga (svrha ili namjera). S druge strane imamo ono što je učinjeno, što mora korespondirati s tim nizom razloga. No to što je učinjeno i samo je, kako smo vidjeli, dio niza, a ne nešto neovisno o njemu. Drugim riječima, teleološki niz opisa proteže se tako da obuhvaća kako područje unutar djelatnika tako i područje izvan njega. Stoga bi se moglo tvrditi da je anscombeovski shvaćena praktična istina više stvar koherencije nego korespondencije.

No praktičnu bismo istinu mogli shvatiti i na drukčiji način. Mogli bismo tvrditi da praktični um ne posjeduje neku svoju istinu, tako radikalno različitu od teoretske, nego da je samo riječ o drugom vidu jedne te iste istine. Prema takvu shvaćanju, nositeljima praktične istine mogli bi se smatrati evaluativni sudovi, sudovi o tomu što je za pojedinca dobro učiniti.³² Praktični vid njihove istinitosti sastojao bi se u dvjema činjenicama. Prvoj, da zahvaćanje njihove istinitosti izravno vodi djelovanju. Drugoj, i važnijoj, da razlog zbog kojega zahvaćanje njihove istinitosti izravno vodi djelovanju jest u tomu što ono nije stvar samo uma nego i želje. Naime, s jedne strane, spoznaja istinitosti suda da je za mene dobro učiniti to i to sama po sebi posao je teoretskog uma: ja tu istinu mogu spoznati, ali nemati nikakvu želju učiniti to i to i stoga ne djelovati na

³¹ Aristotel, *Metafizika*, Γ.7, 1011b26-27.

³² Neku inačicu takva stajališta zastupa većina autora navedenih u bilj. 4.

odgovarajući način. S druge strane, međutim, zahvaćanje istinitosti toga suda koje istodobno uključuje i spoznaju i želju da to i to učinim (pri čemu se želja može shvatiti ili kao sastavnica dodana spoznaji ili kao na neki način sjedinjena sa spoznajom) posao je praktičnog uma i uzrokuje djelovanje.

Tako shvaćena praktična istina ima sasvim drukčiju ulogu u praktičnom rasuđivanju nego što je to u anscombeovskoj koncepciji. Dok se anscombeovska praktična istina ostvaruje tek na kraju djelovanja i nema nikakvu ulogu tijekom praktičnog rasuđivanja, ova alternativna koncepcija praktične istine upravlja čitavim tijekom rasuđivanja i zapravo je njegov preduvjet. Prema toj koncepciji, na početku praktičnog rasuđivanja nalazi se sud: »Za mene je dobro učiniti to i to.« Da bi praktično rasuđivanje bilo uspješno, on mora biti u praktičnom smislu istinit. To znači da mora korespondirati sa svijetom (s činjenicom da je za mene stvarno dobro učiniti to i to) i da postoji moja želja da to učinim. Praktično se rasuđivanje potom izvršava u pronalaženju sredstava da to učinim.

Ovdje ne mogu dublje ulaziti u prednosti i mane tih dvaju različitih shvaćanja praktične istine. No dobro ih je imati pred očima ovako suprotstavljene jer nam na taj način jasnijima postaju alternativni načini razmišljanja o strukturi i funkciji praktičnog uma.

Naposljetku, kako smo vidjeli pri koncu posljednjeg odjeljka, teškoća s anscombeovskom koncepcijom praktične istine otkriva se upravo na mjestu gdje bi trebala biti posebno korisna – na sučelju između teorije djelovanja i etike. Anscombe je bila jasna: etika pretpostavlja teoriju djelovanja. Međutim, pojam praktične istine koji je razvila pokazuje da ta dva područja nisu toliko jasno odvojena koliko se čini. Kako smo vidjeli, ako se u objašnjenju namjerne radnje koristimo samo pojmom formalnog dobra, onda praktična istina postaje previše uključiva – mogućnost ostvarivanja praktične istine postaje dostupna čak i radnjama koje bismo željeli isključiti kao moralno neprihvatljive.

Drugim riječima, formalni pojam dobra uzrokuje da praktična istina postaje moralno neutralna kategorija. Ali to nije ono što želimo – želimo da nam pojam praktične istine pomogne razumjeti zašto bi neka djelovanja trebala biti ostvarena, a druga ne. Ako pak u specifikaciju krajnje svrhe ugradimo robustniji, moralno ambiciozniji pojam dobra, onda se nameće pitanje što učiniti s moralno neutralnim ili indiferentnim radnjama – njihovo mjesto u okviru normativno tako zasićena pojma praktične istine postaje teoretski nejasno. Čini se, dakle, da smo na koncu suočeni s alternativom: ili će nam teorija djelovanja biti možda moralno dosljedna, ali prilično stroga, ili će biti fleksibilna, ali ostati izvan dohvata etike.³³

³³ Za drukčiju, optimističniju dijagnozu usp. Jennifer A. FREY, Anscombe on Practical Knowledge and the Good, *Ergo*, 6 (2019-2020) 1121-1151; Torralba, *On Morally Neutral Actions...*

Filip Grgić*

»Making True«: Elizabeth Anscombe on Practical Truth

Summary

The paper examines the concept of practical truth in the work of Elizabeth Anscombe. It distinguishes between two conceptions of practical truth. On the first conception, practical truth is realized in every successfully executed intention; on the second, it is realized only in a successfully executed intention that also actualizes the good specified in the first premise of practical reasoning. Anscombe's analysis of intentional action requires that this good be formal—that is, that whatever appears as good to the agent counts as such. Yet this results in an unsatisfactory notion of practical truth. It therefore seems necessary that the good specified in the first premise be the real good. This, however, entails that every intentional action is morally good or bad. Ultimately, Anscombe's conception of practical truth confronts us with a dilemma: either practical truth must be regarded as a morally neutral category, or we must accept a rather stringent moral position, one that leaves no room for morally indifferent actions.

Keywords: Anscombe, good, intentional action, practical reasoning, practical truth.

(na engl. prev. Filip Grgić)

* Filip Grgić, PhD, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy; Address: Ulica grada Vukovara 54, HR-10000 Zagreb, Croatia; E-mail: filip@ifzg.hr.