

bića tu je protumačena kao transcendentni horizont smisla čovječnosti. Fink ipak daje prednost jednom drugom tumačenju prema kojem je čovjek moguća otvorenost za svijet. U pojmu svijeta, međutim, čini se da Fink lavira između Heideggerova shvaćanja bitka i Husserlova određenja svijeta kao horizonta. To je temeljno nediferencirano dvojstvo koje autor ne rješava, nego u njemu izdržava.

Hrvatskom prijevodu knjige Eugena Finka *Igra kao simbol svijeta* dodan je "Osvrt na djelo" u kojem Damir Barbarić ocjenjuje Finkov tekst kao pokušaj zadobivanja iskonske svjetske mudrosti koja je prije teologijski obilježene ontologije. Time je Finkov tekst sagledan u horizontu Heideggerovih poticaja i i njegova učenja. Na kraju zaključuje Bar-

barić da se Fink u stvari vraća na Hege-
lovu poziciju jednog sveobuhvaćajućeg bitka koji kao subjekt i supstancija proizvodi sebe sam – na pozicije, dakle, zapadne metafizike. Pretpostavka te interpretacije je Heideggerova ocjena da fenomenologija ostaje napokon ipak u okvirima tradicionalne metafizike.

Knjiga Eugena Finka *Igra kao simbol svijeta* svakako je jedno od važnih filozofskih tekstova dvadesetog stoljeća. Nastala na razmeđi između fenomenoloških korijena i kasnijeg pristajanja uz Heideggerovu misao u njoj se uz to reflektiraju i aktualna filozofska pitanja druge polovice dvadesetog stoljeća.

Mihaela Girardi-Karšulin

Institut za filozofiju

Ulica grada Vukovara 54

HR-10000, Zagreb

mihaela.girardi-karsulin@zg.hinet.hr

Simon Blackburn, *Poziv na misao: poticajni uvod u filozofiju*, prevela Lada Jurica, AGM, Biblioteka "Sintagma", Zagreb 2002, 240 str.

Knjiga *Poziv na misao* (u izvorniku: *Think*) Simona Blackburna, profesora filozofije na Sveučilištu u Cambridgeu, predstavlja svojevrstu apologiju zdravog razuma, što je u ovim vremenima njegovog podcjenjivanja od posebnog značaja. Namijenjena je onima koji hoće razmišljati o velikim filozofskim temama na jednostavan, razumljiv način, ali i na jedan začudan način. Naime, filozofske teme se ne nižu naprosto jedna iza druge već su izložene tako da čine jednu koherentnu strukturu u kojoj problemi vezani uz jednu temu nailaze na svoj potporanj unutar druge teme. (Zbog toga su neke velike teme filozofije, na primjer filozofija umjetnosti, izostavljene jer ne bi bile prikladne za uključivanje u cjelinu koju knjiga želi izreći.) Takav

način pisanja ima svoje obrazloženje u prirodi samog mišljenja. Ono ima svoju *strukturu*. Da bismo se njome mogli služiti, potrebno ju je razložiti. Blackburn to čini kroz knjigu kao cjelinu, ali i unutar svakog od njenih osam dijelova. Filozof mora razumjeti "djelovanje strukture i međusobnu povezanost njezinih dijelova, on mora prepoznavati što bi se dogodilo dobro ili loše u slučaju promjena (...) S nekim strukturama možemo biti zadovoljni, a neke bi možda trebalo razoriti i početi iznova. No najprije moramo znati što one jesu" (str. 7). Ljudi najčešće žive neispitanim životom za kojeg je Sokrat rekao da nije vrijedan življenja. Povlače se u prisno, ugodno življenje i mišljenje, ne brinući se o njegovoj strukturi i podrijetlu i ne podvrgava-

jući ga kritici. Za Blackburna je sustav mišljenja nešto u čemu živimo – naša intelektualna kuća. Ako je ona tijesna i natrpana, moramo saznati koje su bolje strukture moguće i preurediti je.

Filozofska pitanja nisu empirijska pitanja već su potaknuta samorefleksijom. Mi razmišljamo o svom razmišljanju, o nekom konkretnom, ili pak o razmišljanju kao razmišljanju. Filozofi su, razmišljajući o našem razmišljanju, došli do uvida da ne utvrđujemo neku, kantovski rečeno, istinitost za sebe, već istinitost koja je određena našom perspektivom, lećama kojima gledamo svijet. Te leće moraju biti predmet našeg proučavanja. To nam daje sposobnost nošenja s morem argumenata i mogućim misaonim zbrkama. Zato nam nije bitna količina znanja već vještina razmišljanja, što znači izbjegavanje zabuna, otkrivanje dvosmislica, usredotočenost na stvar i ustrajavanje u potpunom i dosljednom promišljanju uz stalnu otvorenost prema drugim mogućnostima. Poticaj na misao je potreban jer postoji jedno bolesno uvjerenje da refleksija nije korisna u praktičnom životu. Blackburn navodi tri razloga protiv. Prvi naziva visoko apstraktnim, drugi srednje, a treći nisko apstraktnim. *Prvi*: misao je praktična i onda kada je visoko apstraktna, kada predstavlja jednostavnu želju razumijevanja sebe – jer nas dovodi do mentalnog zdravlja. Ono je podjednako važno kao i naše fizičko zdravlje i pruža nam užitak. *Drugi*: refleksija je korisna jer je usporedna s praksom. Kad promatramo ono što činimo, određujemo način na koji ćemo to nešto učiniti i hoćemo li to uopće učiniti. Takvom refleksijom rušimo, npr. jedno bolesno, već prevladano filozofsko shvaćanje da je budućnost unaprijed određena što paralizira svaki čin. Isto tako, možemo se suprotstaviti zaključcima kako smo u biti potpuno sebični, da imamo u vidu isključivo vlastite interese, da je naša briga samo krinka koja skriva nadu u moguću korist. Refleksija na ovoj, srednje apstraktnoj razini jača povjer-

enje u ljude, čini ih susretljivijima, sposobnima za zajedničke pothvate, mijenja sliku o ljudskoj prirodi; krivo poimanje odnosa duha i tijela, omogućuje nam uvid u činjenicu da duh djeluje na tijelo. *Treći*: refleksija ulazi u neuljudenu svakidašnjicu koja rađa usnulost uma za koju Goya kaže da rađa čudovišta. Iz ovako zloćudno strukturirane misli proizlazi npr. da su *naši* običaji, *naša* vjera, *naša* politika bolji od svih drugih.

Tema prvog poglavlja je *znanje*. Posredovanjem središnjih mjesta Descartesovih *Meditacija* problematizira se odnos između *pojavnosti* i *stvarnosti*. Izvodi se poznato Descartesovo stanovište kako tijela spoznajemo duhovnim uvidom a ne osjetilima. “Mislim dakle jesam” jedina je sigurna stijena na koju se u spoznaji sebe i vanjskog svijeta možemo osoviti. Ona daje sigurnost da to što doživljavamo jest istinsko postojanje, a ne san ili pak djelo nekog zlog demona. Ovu opciju Blackburn naziva *racionalnim fondacionalizmom* i smatra je neodrživom. Mi možemo biti svjesni vlastitih iskustava, ali nikako onog “Ja” koji je subjekt tih iskustava. Kad se Descartes u svom rasuđivanju okreće sve-fundirajućem Ja, okreće se nečemu što možda i postoji, ali čega ne možemo biti svjesni. Descartes iz posve svjesnoga Ja izvodi mogućnost spoznaje jasne i razgovijetne ideje Boga. Intencija te opcije je uspostaviti savršeno matematičko gledanje, ne samo matematičkih entiteta, već i cjelokupne stvarnosti, uključujući, Boga, cjelinu svijeta, slobodu. “Racionalist iz svoje fotelje vidi da stvari mogu biti na jedan način, a ne mogu biti na neki drugi način, poput kuta u polukrugu” (str. 31). Nasuprot opciji Descartesova *racionalnog fondacionalizma* Blackburn postavlja Humeovu opciju *prirodnog fondacionalizma*. Za Humea dodirna točka duha i svijeta nije područje kristalizacije matematičkog dokaza, nego područje u kojemu možemo vidjeti i dodirnuti poznati predmet. Moguće je osjetilno iskustvo o tome što predmet jest, a ne umni uvid. Upotrijebimo li jednu Descartesovu sliku, može-

mo reći da predmete možemo samo dotaknuti, kao što možemo dotaknuti planinu, a ne možemo ih obgrliti, kao što možemo obgrliti drvo. No, Blackburn ne želi dati primat ni jednoj od njih. “Kojoj god je opciji čitatelj skloniji, naći će se u dobrom filozofskom društvu” (str. 40). Osjetilno dodirivati predmete ili ih misaono obgrljivati pretpostavlja izvjesnost *odnosa* s predmetom, nadilaženje misaono posrnulog skepticizma – stanovišta da znanje ne postoji. Izlažući kritici oba stanovišta želi nas pridobiti za *koherentizam*, za uvjerenje da nema temelja na kojem sve počiva. Ovo stanovište se može prisposodovati slikom koju je za cjelinu našeg znanja ocrtao austrijski filozof Otto Neurath: “Mi smo poput mornara što na otvorenom moru moraju nanovo izgraditi svoj brod, ali nikada ne mogu započeti iznova” (str. 39). Poput dasaka koje čine brod, tako i u strukturi našeg znanja, svaki je dio zamjenljiv pod pretpostavkom da je dovoljno ostalih dijelova na koje se možemo osloniti.

Drugo poglavlje posvećeno je problematici *duha*. Koliko su čvrsto povezana naša uvjerenja, kako može vlastiti duh biti poseban, intiman predmet neposrednog znanja, kako mogu išta znati o duhovnom životu drugog. U središtu je rasprava Lockeja i Leibniza o tome što mozak proizvodi – da li *elemente svijesti*, misli, *osjete* ili *qualia*. U slijedećem, trećem poglavlju udaljujemo se od promišljanja o tome kako registriramo svijet, kakvim ga smatramo i ulazimo u područje promišljanja našeg *djelovanja* u svijetu, vrednovanja onoga što činimo, (ne)mogućnosti kontrole onoga što nam se događa. To je problematika *slobodne volje*. Može li se misliti naša sloboda? Ako svoje postojanje ograničimo samo na fizički svijet, ako isključimo razinu na kojoj podrazumijevamo postojanje našeg Pravog Ja, onda moramo zaključiti da ljudska sloboda ne postoji, već samo determinizam ili pak slučajne indeterminacije. Pravo Ja prima informacije i usmjerava informacije. Mozak i tijelo prepušteni samima sebi idu smjerom

koji ne mogu kontrolirati, kao što list na vjetru ne može kontrolirati svoje kretanje, niti određivati sad ću ovdje, a sad ondje. Kontrola i nadzor dolazi od Pravog Ja. Ono određuje kako će se nešto događati. Npr: Sada mogu prošetati, ili mogu otići u klub; također se mogu popeti na toranj da bih vidio zalazak sunca... Mozak i tijelo šalju poruke Pravom Ja, a pravo Ja, kao neka utvara u stroju tijela, šalje im onda upute. Cijena razumijevanja ljudske slobode je uspostava kartezijanskog dualizma duša-tijelo, što predstavlja fundamentalnu filozofsku pogrešku. Problem koji se uviđa pokušava se riješiti ubacivanjem još jedne vrste “stvari” u igru. Sama ideja neke ne-fizičke duše ovisi o ljudskoj slobodi, a ne pomaže razumijevanju te slobode. Ako ne možemo razumjeti na koji su način ljudska bića slobodna, onda ne možemo razumjeti ni način na koji Pravo Ja kao neki “homunculus” može biti slobodan (str. 73). Blackburn smatra da su o obrazlaganju ljudske slobode Epikur i Lukrecije Kar bili uspješniji od Descartesa. Oni su smatrali da sam duh mora biti moguće shvatiti i u *mehaničkim* terminima. On je, kao i sve ostalo, sastavljen od atoma, ali finijih, što mu omogućuje da kontrolira i vodi tijelo, odnosno da bude slobodan. No, ni oni nisu uspjeli pokazati kako taj slobodan duh može razbiti spone sudbine i prekinuti beskonačan lanac uzroka i učinaka. Duh upravlja tijelom kao što vjetar upravlja brodom. On to može zbog svoje fine strukture, ali i kao takav on je dio beskonačnog lanca uzroka i učinaka, a ne nešto što bi stajalo izvan tog lanca.

Četvrto poglavlje *o sebstvu* i peto *o bogu* čine jednu cjelinu. S problematike djelovanja u svijetu ponovo se vraćamo problematici spoznavanja i to onog najbližeg što je istovremeno i najudaljenije. Premda je sebstvo, ja koji jest jer misli, ono jedino što je Descartes spasio iz ruševina univerzalne sumnje, ipak je pitanje postojanja sebstva jednako tako problematično kao i pitanje postojanja Boga. Ja kao nešto različito od tijela, ja kao

besmrtna duša, nije nešto samo po sebi razumljivo već, naprotiv, nešto što se tek vjerom može prihvatiti. Slijedi niz izvoda iz Humeove *Rasprave o ljudskoj prirodi* koji pokazuju kako je sebstvo neuhvatljivo, uhvatljiva su pojedina osjetilna iskustva, ali ne i ono što je njihov nosilac. Sebstvo nema temelja već je opet jedna koherentna cjelina koja djeluje tako dugo dok se ne uruše oni bitni momenti koji je čine. Sebstvo ipak jest na neki način, ali za Boga se s pozicija zdravog razuma nikakav način postojanja ne bi mogao braniti. Za Blackburna nije to nikakav napad na religiju, već naprotiv, jačanje njene cijene. On se poziva na stalno prisutnu tradiciju u teologiji po kojoj je čin vjere to vrijedniji što je manje vjerojatno da je neko vjerovanje istinito. Vjerovanje može imati duboki smisao i biti korisno, a kao takvo ne mora biti stvar istine. Dokazi o božjoj egzistenciji, počevši od Anselmova preko Tominog pa sve opravdanja Boga čudesima kroz koja se objavljuje, padaju na ispitu zdravog razuma. Ovo zadnje pada i na ispitu morala. Misionari, proroci, nebeski poslanici uz pomoć taštine i ugrijane mašte, kaže Hume u svojim *Istraživanjima o ljudskom razumu*, prepuštaju se obmanama “i ne skanjivaju se poslužiti pogodnim prijevarama”. Posao im je olakšan jer nailaze na ljude koji vole izvještaje o čudesima. Ne ulazeći u to ima li Boga ili nema, ima li čudesa ili nema, Hume, a preko njega i Blackburn, žele upozoriti na nerazumnost ovakvog ponašanja. Ne obmanjuju samo misionari i proroci, već i psihijatri kad nas uvjeravaju kako je jedan od šestorice ljudi neurotičan, ili građevinari kad npr. tvrde da sedam od deset kuća treba ponovo izgraditi. Humeov esej prethodnica je cijele jedne istraživačke grane u modernoj psihologiji koja se bavi poremećajima zapažanja i pamćenja, zaraznim svojstvima povjerenja i ljubavi prema čudesnom, ukratko utjecajima koji se upliću u ljudske sposobnosti razlikovanja istine od laži.

Šesto poglavlje o rasuđivanju počinje kratkom, ali suptilnom i cjelovitom raspravom o *formalnoj*, odnosno, *iskaznoj* i *prirodnoj logici*. To je sredstvo koje nam može pomoći da nam prosudbe budu valjane. Početke njegove tvorbe nailazimo kod Leibniza koji je smatrao da bi zadovoljavajući, odnosno matematički zapis misli i računanje s njima mogao zaustaviti prepreke i pogrešna shvaćanja. Slijedi kratki prikaz problema indukcije koja se definira kao “proces u kojemu stvari unutar našeg iskustva shvaćamo kao predodžbu svijeta izvan našeg iskustva, tj. proces projekcije i ekstrapolacije... kao dio šireg procesa koji teži proširiti naše razumijevanje stvari” (str. 176). Blackburn filozofe dijeli na one prije Humea i na one poslije Humea. Prvi su čeznuli za idealom uvida u zakone prirode koji će im omogućiti, ne samo da shvate po kojim se zakonima stvari u svijetu događaju, već i zašto se događaju, zašto stvari moraju biti ovakve kakve jesu. Hume pokazuje da je to iluzija. Pokušaj obnove tog ideala poslije Humea nije ni vrijedan spomena. Filozofija ne proširuje našu spoznaju. To se proširenje događa kroz znanost rušenjem starih i uspostavljanjem novih paradigmi. U njoj se događa jedan samokorektivni proces odbacivanja krivih, preživjelih ideja, nešto slično samokorektivnoj prirodi osjetila koja iluzije otkriva kao iluzije. (One znanosti koje taj proces ne posjeduju, kao što su psihoanaliza i velike političke teorije, mogu se zanemariti.)

U sedmom poglavlju, u kojem se govori o *svijetu* i u našem mjestu o njemu, značajno se mjesto daje Kantu, njegovoj raspravi sa Lockeom, Humeom i Berkeleyem. Kant je uspješno pobio Lockeovu paradigmu razumijevanja, koju prihvaća i Berkeley, a po kojoj u duhu posjedujemo nešto što poput slike nalikuje obilježjima stvari. U našem duhu ne postoje mentalne slike stvari već organizacijsko načelo prostora i vremena, zatim kategorije razuma koje nam omogućuju upravljanje strujom podataka.

Posljednje, osmo poglavlje predstavlja povratak od razumijevanja svijeta i stvari u njemu opet prema čovjekovom djelovanju u svijetu. Autor smatra shodnim svoju raspravu o filozofiji morala započeti razlikovanjem *djelovanja iz brige* i *djelovanja iz želje*. želja je stanje zanosa prema cilju. Psiholozi su skloni o želji razmišljati kao o rastu napetosti koji aktera nagoni da tu napetost smanji. S tim je povezana jedna opasna etička teorija po kojoj je naše djelovanje uvijek sebično jer nam je krajnji cilj samo smanjiti napetost da bismo se nakon toga bolje osjećali. To se događa i onda kad se "iskreno" brinemo za gladnu djecu. Ta iskrivljena misao razbija se u analizi kojom dolazimo do uvida da mi ipak ne želimo bilo kakvo smanjenje napetosti, bilo kakvo zadovoljstvo. Brige ne uključuju zanos. One pokreću prema nečemu što zbog određenih razloga smatramo dobrim, obveznim za nas i za druge. Ti razlozi se mogu sukobljavati s našim željama. Ne želimo uvijek učiniti ono što smo obvezni učiniti. To ne znači da postoji neki normativni red, neki poredak vječnih dužnosti koji moramo slijediti da bismo ostvarivali svoju ljudskost. Superiornost neke brige ne proizlazi iz sukladnosti s nekim normativnim redom, nego iz načina života koji ih utjelovljuje. Kad govorimo o nekim višim motivima onda to činimo samo zato da bismo ih izložili divljenju, kritici ili poboljšanjima. To je kritika etičkog dualizma koji s jedne strane pretpostavlja uzavrelo mnoštvo želja, a s druge, "visoko iznad tog mnoštva veličajna načela etike koja bi trebala te želje nadzirati. Ova slika uzrokuje samo zbrku. Tako postavljena veličajna načela etike su krajnje zagonetna. Ona bi platonistički trebala odjekivati u harmoniji s prirodom stvari. Prihvatljiviji model je puki pluralizam briga" (str. 223–224). Pozornost zaslužuje analiza praktičnog rasuđivanja koja se svodi na pokušaj promjene tuđih ciljeva. Tako rasuđujemo kad pokušavamo situaciju prikazati u onom svijetlu u kojem će drugi prigrlili naše cil-

jeve. Kao pokvareni trgovci, zavodljivi političari ili lažni propovjednici retorikom burkamo osjećaje i usmjeravamo ih prema svojim željama. Ne pokušavamo zadobiti nečije razumijevanje, ne poučavamo, već manipuliramo. Ispravan način shvaćanja je onaj koji uzima u obzir gledište drugoga, koji, ukazujući na različite aspekte neke situacije, omogućuje njeno poboljšano razumijevanje. To je način koji podrazumijeva suradnju i razmjenu spoznaja. On nam pomaže da postanemo svjesni svojih briga, toga da li one mogu izdržati kritiku razuma ili ih treba odstraniti. Naše brige i naše želje nisu uvijek očigledne. Misao koja podrazumijeva kooperaciju, a ne manipulaciju, postaje pomoć u osvjetljavanju onoga čega nismo svjesni, u otkrivanju nepoznatih sila koje na nas djeluju.

Poziv na misao Simona Blackburna je poziv na *ispravno prosuđivanje o prosuđivanju* iz čega proizlazi mogućnost prosuđivanja o moralnom i svakom drugom djelovanju. Za njega jedna od najvećih filozofskih zabluda je poziv izrečen u Marxovoj 11. tezi o Feuerbachu. Svijet se ne može mijenjati ako se prije toga ne promišlja, a ne može se promišljati ako se ne promišlja samo promišljanje. Mogli bismo braniti Marxa dokazujući da je činio jedno i drugo pozivajući se na Hegelovo razumijevanje svijeta i metode tog razumijevanja. Blackburn nam je u svom uvodu u filozofiju odgovorio na taj način da Hegela nije ni spomenuo. Nije spomenuo ni Martina Heideggera koji je nastojao upravo oko toga da mišljenje bude misaonije. Možda Blackburnova knjiga ne uvodi u ono oko čega se u filozofiji brinemo i što kao filozofiju želimo, no on nam ne želi oduzeti naše brige i promijeniti naše želje. "Iako sam uvjeren da vam se život kreće pogrešnim smjerom, neću željeti manipulirati, naterati na drugačije djelovanje. Čak kad bih imao neki čarobni lijek koji bi vas promijenio prema mojoj želji ne bih vam ga dao, jer time ne bih poštivao vaša gledišta, a ni vas kao osobu. želim da shvatite moje shvaćanje situacije na ispravan

način, a ne preko manipulacije” (str. 226).

Ćiril Čoh
Gimnazija Varaždin
Petra Preradovića 14
HR-42000, Varaždin
ciril.coh@vz.tel.hr

Michael Devitt i Kim Sterelny, *Jezik i stvarnost: Uvod u filozofiju jezika*, preveo Boran Berčić, KruZak, Zagreb 2002, 378 str.

Kao što podnaslov knjige govori, ovo je knjiga o filozofiji jezika, no orijentacija knjige nije neutralni prikaz filozofije jezika. U posebnome predgovoru koji je Michael Devitt napisao za hrvatsko izdanje on kaže: “Naša knjiga pripada analitičkoj školi, i to zapravo jednom od njezinih najživljih područja, filozofiji jezika. U svojem je pristupu naturalistička i realistička te predstavlja korak prema ‘kognitivnoj znanosti’” (ix). Druga dva predgovora ove knjige (za prvo i drugo izdanje) govore nam o temama koje u njoj nalazimo. Uvodno nas poglavlje upućuje u čemu je problem filozofije jezika i što je teorija jezika. Drugi dio, pod naslovom “Značenje”, posvećen je istini i referenciji i prikazu raznih teorija referencije. Tu ćemo naći kritički prikaz deskriptivnih ili opisnih teorija referencije, govori se o kauzalnoj teoriji imena, prirodnih vrsta i drugim riječima, a sintaktičkoj strukturi posvećeno je jedno poglavlje. Treći dio, pod naslovom “Jezik i um”, govori o misli i značenju, jezičnoj kompetenciji i jezičnoj relativnosti. Puno je prostora posvećeno odnosu jezika i uma gdje se raspravlja o hipotezi o jeziku misli, Griceovoj teoriji značenja, porijeklu jezika, a cijelo je po-

glavlje posvećeno jezičnoj kompetenciji. Četvrti dio, “Jezik i realizam”, rasprava je protiv antirealizma u njegovim raznim vidovima. Lingvistički relativizam vezan za Whorfa i Sapira, kao i znanstveni antirealizam, podvrgnuti su kritici. Svaki oblik antirealizma nalazi na zasnovanu kritiku, tako pod udar dolaze logički pozitivizam, verifikacionizam kao i ideje britanskog filozofa Michaela Dummetta. Posljednji, peti dio, pod naslovom “Jezik i filozofija”, zagovara naturalistički pristup u filozofiji jezika. Brani se pokušaj naturalizacije filozofije kao i filozofije jezika. Na kraju svakog dijela nalazimo vrlo iscrpnu preporučenu literaturu, a oni dijelovi za koje autori smatraju da su teži označeni su zvjezdicama. Knjiga ima rječnik termina, bibliografiju i kazalo imena.

To je u grubim crtama struktura knjige, tako da potencijalni čitalac može biti upućen što se u njoj nalazi. U ovome prikazu ne mogu posvetiti dovoljno prostora svim temama već bih se radije zadržala na onima koje se meni osobno čine zanimljivima i o kojima ovi autori imaju (donekle) neortodoksan stav.

Najprije nešto o značenju i referenciji. Autori smatraju da je značenje rečenice