

# Karl R. Popper - U potrazi za boljim svijetom

Predavanja i napisi iz trideset godina

Sažetak umjesto predgovora

Sve što je živo traži bolji svijet.

Ljudi, životinje, biljke, pa i jednostanični organizmi uvijek su aktivni. Pokušavaju poboljšati svoj položaj ili barem spriječiti njegovo pogoršanje. Čak i u snu organizam aktivno održava stanje usnulosti: dubina (ili plitkoća) sna je stanje koje organizam aktivno uspostavlja i koje čuva san (ili organizam održava u pripravnosti). Svaki je organizam trajno zaokupljen rješavanjem problema. A problemi nastaju iz vrednovanja njegova stanja i njegova okoliša, koje on nastoji poboljšati.

Pokušaj da se nađe rješenje često se pokazuje kao pogrešan i dovodi do pogoršanja. Tada slijede daljnji pokušaji pronalaženja rješenja, daljnja pokusna kretanja.

Tako sa životom – već i onim jednostaničnih organizama – na svijet dolazi nešto posve novo, nešto čega prije nije bilo: problemi i aktivni pokušaji njihova rješavanja; vrednovanja, vrijednosti; pokušaj i pogreška.

Vjerojatno pod utjecajem Darwinova prirodnog odabira razvijaju se u prvom redu najaktivniji rješavatelji problema, tražitelji i pronalazitelji, otkrivači novih svjetova i novih oblika života. Svaki organizam radi također na tome da održi svoje unutrašnje životne uvjete i svoju individualnost – to je aktivnost koju biolozi nazivaju »homeostaza«. Ali i to je unutrašnji nemir, unutrašnja aktivnost: djelatnost koja unutrašnji nemir pokušava zadržati u granicama, povratna sveza, ispravljanje pogreške. Homeostaza mora biti nesavršena. Ona mora sama sebe ograničavati. Kada bi bila savršena, bila bi to smrt organizma ili barem privremeno ukinuće svih njegovih životnih funkcija. Aktivnost, nemir, potraga bitna su obilježja života, vječnog nemira, vječnog nesavršenstva; vječnog traganja, nadanja, vrednovanja, pronalaženja, otkrivanja, poboljšavanja, učenja i stvaranja vrijednosti; ali i vječnog griješenja, stvaranja nevrjednosti.

Darvinizam naučava da se organizmi prirodnim odabirom prilagođuju okolišu i zbog toga mijenjaju oblik. I kaže da su pritom pasivni. No čini mi se da je puno važnije to što organizmi u svojoj potrazi za boljim svijetom pronalaze druge okoliše, što ih izumljuju i preobličuju. Oni grade gnijezda, brane, brda. Ali njihovo djelo najdalekosežnijih posljedica zacijelo je stvaranje zračnog omotača Zemlje pomoću obogaćivanja kisikom; s njihove strane to je posljedica otkrića da sunčevo svjetlo može služiti kao hrana. Otkriće tog neiscrpnog izvora hrane i bezbrojnih metoda hvatanja svjetla djelo je biljnog carstva. A davanje prednosti biljkama kao izvoru hrane djelo je životinjskog carstva.

Mi sami stvorili smo sebe izmislivši specifično ljudski jezik. Kako kaže Darwin (Podrijetlo čovjeka, 1. dio, III. poglavlje), uporaba i razvoj ljudskog jezika »djelovali su povratno na duh« (»reacted on the mind itself«). Njegovi iskazi mogu prikazati neko stanje stvari, mogu biti objektivno istiniti ili lažni. Tako dolazi do potrage za objektivnom istinom, do ljudske spoznaje. Potraga za istinom, u prvom redu ona prirodnih znanosti, zacijelo pripada najboljemu i najvećemu što je život stvorio u svojoj potrazi za boljim svijetom.

No nismo li svojom prirodnom znanošću uništili svijet? Nismo! Učinili smo velike pogreške – sve što je živo griješi. Ta nemoguće je predvidjeti sve neželjene posljedice naših postupaka. Prirodna znanost naša je najveća nada: njezina metoda je ispravljanje pogrešaka.

Ne bih htio završiti, a da ne kažem nešto o uspjehu potrage za boljim svijetom u ovih 87 godina mog života, u doba dvaju besmislenih svjetskih ratova i zločinačkih diktatura. Unatoč svemu i premda nam toliko toga nije uspjelo, mi, građani zapadnih demokracija, živimo u

društvenom poretku koji je pravedniji i bolji (zato što je skloniji reformama) od ijednog drugog koji nam je poznat iz povijesti. Daljnja poboljšanja hitno su potrebna. (Ali poboljšanja koja povećavaju moć države, na žalost, često dovode upravo do suprotnosti onoga za čim tragamo.)

Htio bih ukratko spomenuti dvije stvari koje smo poboljšali.

Od svega je najvažnije to što je kod nas nestalo užasne bijede masa koja je postojala još u doba mog djetinjstva i mladosti. (Na žalost ne i u Kalkutti.) Neki na to odgovaraju da kod nas ima ljudi koji su suviše bogati. No što nas briga za to, ako ima dovoljno svega – pa i dobre volje – da se možemo boriti protiv siromaštva i drugih nevolja koje se mogu izbjeći?

Drugo je naša reforma kaznenog prava. Isprva smo se zacijelo nadali da će ublažavanje kazni dovesti do smanjenja zločina. No kada do toga nije došlo, ipak smo izabrali da sami, pa i u svom suživotu s drugima, radije trpimo – zločine, korupciju, ubojstva, špijunažu, terorizam – nego da poduzmemo veoma prijeporan pokušaj istrebljenja tih stvari silom te se pritom izvrgnemo opasnosti da i nevini postanu žrtve. (Na žalost, to je nemoguće posve izbjeći.)

Kritičari predbacuju našem društvu da je korumpirano, iako priznaju da se korupcija katkada kažnjava (Watergate). Možda ne vide što je alternativa. Draži nam je poredak koji osigurava punu pravnu zaštitu čak i opakim zločincima, tako da u slučaju dvojbe ne bivaju kažnjeni. I taj nam je poredak nadasve draži od drugog poretka u kojemu ni oni koji nisu zločinci ne uživaju pravnu zaštitu, te se kažnjavaju i onda kada se njihova nevinost ne dovodi u pitanje (Saharov).

No možda smo tom odlukom izabrali i druge vrijednosti. Možda smo, sasvim nesvjesno, primijenili čudesan Sokratov uvid: »Bolje je trpjeti nepravdu nego je činiti«.

Kenley, u proljeće 1989.

K. R. P.

I.

## O spoznaji

### 1. Spoznaja i oblikovanje stvarnosti: potraga za boljim svijetom

Prvu polovicu naslova svog predavanja nisam izabrao sam, nego organizatori Alpbachskog foruma. Njihov je naslov glasio: Spoznaja i oblikovanje stvarnosti.

Moje se predavanje sastoji od tri dijela: Spoznaja; Stvarnost; i Oblikovanje stvarnosti pomoću spoznaje. Drugi dio, onaj o stvarnosti, daleko je najduži jer sadrži već mnogo toga što uvodi u treći dio.

#### 1. Spoznaja

Najprije o spoznaji. Živimo u doba u kojem je iracionalizam opet postao moda. Zato ću započeti izjavom da prirodnoznanstvenu spoznaju držim najboljom i najvažnijom spoznajom kojom raspoložemo – premda ni izdaleka jedinom. Glavne su značajke prirodnoznanstvene spoznaje sljedeće:

1. Ona polazi od problema, i to kako od praktičnih tako i od teorijskih problema.

Primjer velikog praktičnog problema je borba medicine protiv patnje koja se može izbjeći. Ta borba već je urodila velikim uspjesima, a eksplozija stanovništva jedna je od njezinih neželjenih posljedica. To znači da je jedan drugi stari problem dobio novu težinu: problem kontrole rađanja. Jedan je od najvažnijih zadataka medicinske znanosti da pronađe doista zadovoljavajuće rješenje tog problema.

Na sličan način naši najveći uspjesi dovode do novih problema.

Primjer velikog teorijskog problema u kozmologiji je daljnja provjera gravitacijske teorije i daljnje istraživanje jedinstvenih teorija polja. Veoma veliki problem, važan podjednako teorijski i praktično, jest daljnje istraživanje imunosti. Općenito govoreći, teorijski je problem zadaća da se neko teško objašnjivo prirodno zbivanje razumljivo objasni te da se teorija koja ga objašnjava provjeri pomoću predviđanja.

2. Spoznaja je potraga za istinom – potraga za objektivno istinitim, objašnjavajućim teorijama.

3. Ona nije potraga za izvjesnošću. Ljudski je griješiti: sva je ljudska spoznaja pogrešiva i stoga neizvjesna. Iz toga proizlazi da moramo oštro lučiti istinitost i izvjesnost. To da je griješiti ljudski znači da se uvijek iznova moramo boriti protiv pogreške, ali da ni uz najveću pažnju nikada ne možemo biti posve sigurni da ipak nismo pogriješili.

Kada je riječ o znanosti, pogreška koju činimo – zabluda – sastoji se u biti u tome da istinitom držimo neku teoriju koja nije istinita. (Mnogo se rjeđe sastoji u tome da neku teoriju smatramo lažnom, premda je istinita.) Boriti se protiv pogreške, zablude znači dakle tragati za objektivnom istinom i činiti sve kako bi se neistine otkrile i isključile. To je zadaća znanstvene djelatnosti. Može se dakle reći: naš cilj kao znanstvenika je objektivna istina; više istine, zanimljivija istina, razumljivija istina. Sa stajališta razbora naš cilj ne može biti izvjesnost. Ako uviđamo da je ljudska spoznaja pogrešiva, onda također uviđamo da nikada ne možemo biti posve sigurni da nismo pogriješili. To bi se moglo formulirati i ovako: Postoje neizvjesne istine – čak istiniti iskazi koje smatramo lažnima – ali ne postoje neizvjesne izvjesnosti.

Budući da nikad ništa ne možemo sasvim sigurno znati, onda nije ni primjereno tragati za izvjesnošću; ali je i te kako primjereno tražiti istinu; a to činimo uglavnom tako što tragamo za pogreškama da bismo ih ispravili.

Znanstvena spoznaja, znanstveno znanje uvijek je dakle hipotetično: ono je nagađajuće znanje.

A metoda znanstvene spoznaje je kritička metoda: metoda potrage za pogreškama i njihovog isključivanja u službi traganja za istinom, u službi istine.

Naravno, netko će mi postaviti »staro i čuveno pitanje«, kako ga naziva Kant: »Što je istina?« Kant u svom glavnom djelu (884 stranice) odbija na to pitanje odgovoriti išta više nego da je istina »podudaranje spoznaje s njezinim predmetom« (Kritik der reinen Vernunft, 2. izd., str. 82, 83). Ja bih posve slično rekao: Neka je teorija ili neki je iskaz istinit onda ako se stanje stvari što ga opisuje teorija podudara sa stvarnošću. A tome bih dodao još tri napomene:

1. Svaki je nedvosmisleno formuliran iskaz ili istinit ili lažan; a ako je lažan, onda je istinita njegova negacija.

2. Ima jednako mnogo istinitih i lažnih iskaza.

3. Svaki takav nedvosmisleni iskaz je istinit (čak i ako to ne znamo sigurno) ili je pak istinita njegova negacija. Iz toga također proizlazi da je pogrešno izjednačavati istinu sa sigurnom ili izvjesnom istinom. Istinu i izvjesnost valja strogo razlikovati.

Kada vas kao svjedoka pozovu pred sud, tada se od vas zahtijeva da kažete istinu. I s pravom se pretpostavlja da razumijete taj zahtjev: vaš iskaz treba se podudarati s činjenicama; a ne biti pod utjecajem vaših (ili tuđih) subjektivnih uvjerenja. Ako se vaš iskaz ne podudara s činjenicama, onda ste ili lagali ili pogriješili. No samo će se filozof jedne određene vrste – takozvani relativist – složiti s vama ako kažete: »Ne; moj je iskaz istinit jer ja pod istinitošću podrazumijevam nešto drugo od podudaranja s činjenicama. Pod tim podrazumijevam korisnost, kao što predlaže veliki američki filozof William James; ili kažem, kao što predlažu mnogi njemački i američki socijalni filozofi: istina je ono što prihvaća i zagovara društvo ili većina ili moja interesna skupina ili možda televizija«.

Filozofski relativizam koji se skriva iza »starog i čuvenog pitanja ›Što je istina?‹« širom otvara vrata lažljivoj manipulaciji ljudima. Većina onih koji zastupaju relativizam to zacijelo nije vidjela. No to su trebali i mogli vidjeti. Vidio je to Bertrand Russell, a isto tako Julien Benda, autor djela »Izdaja intelektualaca« (La trahison des clerks).

Relativizam je jedno od mnogih zlodjela intelektualaca. To je izdaja uma i izdaja čovječanstva. Nagađam da je istinosni relativizam nekih filozofa posljedica brkanja ideja istine i izvjesnosti; jer stvar je s izvjesnošću doista takva da se može reći kako postoje stupnjevi izvjesnosti; dakle više ili manje sigurnosti. Izvjesnost je također relativna u tom smislu što je kod nje uvijek važno što je na kocki. Nagađam dakle da je tu posrijedi brkanje istine i izvjesnosti; a u nekim se slučajevima to može i dokazati.

Sve je to veoma važno za pravni nauk i pravnu praksu. To je pokazala formula »u slučaju dvojbe u prilog optuženiku« i ideja porotničkog suda. Zadaća je porotnika da prosude je li slučaj koji je pred njima dvojbena ili nije. Tko je ikada bio porotnik razumjet će da je istina nešto objektivno, a izvjesnost nešto subjektivno. To najjasnije dolazi do izražaja u situaciji porotničkog suda.

Kad se porotnici slože – kada dođe do »konvencije« – onda se to naziva »pravorijekom«. Konvencija je daleko od toga da bude samovoljna. Dužnost je svakog porotnika da pokuša pronaći objektivnu istinu, u skladu sa svojim znanjem i svojom savješću. Ali traži se da on istodobno bude svjestan svoje pogrešivosti, svoje nesigurnosti. A u slučaju dvojbene istine treba glasati u prilog optuženiku.

Zadatak je težak i odgovoran; i tu se jasno vidi da je prijelaz s potrage za istinom na jezično formulirani pravorijek stvar opredjeljenja, stvar odluke. A tako je i u znanosti.

Sve što sam dosad rekao priskrbit će mi bez sumnje opet nazive »pozitivist« i »scijentist«. Ne marim za to, pa ni kad se ti izrazi rabe kao psovke. No i te kako marim za to što oni koji se njima služe ili ne znaju o čemu govore ili pak izvrću činjenice.

Iako poštujem znanost, nisam scijentist. Jer scijentist dogmatski vjeruje u autoritet znanosti; a ja ne vjerujem ni u kakav autoritet te sam se uvijek borio i još se borim protiv svakog dogmatizma, prije svega u znanosti. Ja sam protiv teze da znanstvenik mora vjerovati u svoju

teoriju. Što se mene tiče, »I do not believe in belief« (ne vjerujem u vjeru), kako kaže E. M. Foster; a pogotovo ne u znanosti. U najboljem slučaju vjerujem u vjeru u etici, pa i ondje samo u malobrojnim slučajevima. Vjerujem na primjer u to da je objektivna istina vrijednost; dakle etička vrijednost, možda čak najveća vrijednost; i u to da je okrutnost najveća nevrijednost.

Nisam ni pozitivist, već i zbog toga što smatram moralno pogrešnim ne vjerovati u stvarnost i beskrajnu važnost ljudske i životinjske patnje te u stvarnost i važnost ljudske nade i ljudske dobrote. Jedna druga stvar za koju me često optužuju zavrjeđuje drukčiji odgovor. To je optužba koja kaže da sam ja skeptik, pa stoga sam sebi proturječim ili govorim besmislice (prema Wittgensteinovu Tractatusu, 6.51).

Točno je doduše da se mogu nazvati skeptikom (u klasičnom smislu) utoliko što niječem mogućnost općeg kriterija (ne logičko-tautološke) istinitosti. Ali to čini svaki razboriti mislilac, primjerice Kant ili Wittgenstein ili Tarski. I poput njih prihvaćam klasičnu logiku (koju tumačim kao organon kritike; dakle ne kao organon dokaza, nego kao organon opovrgavanja, elenchosa). Ali veoma se razlikujem od onoga što se danas obično naziva skeptikom. Kao filozofa, dvojba i nesigurnost me ne zanimaju, i to zato što su to subjektivna stanja i zato što sam potragu za subjektivnom sigurnošću odavno napustio kao suvišnu. Ono što mene zanima jesu objektivni kritički umni razlozi koji govore u prilog tome da u potrazi za istinom nekoj teoriji treba dati prednost pred nekom drugom. A nešto slično sigurno nije rekao još nijedan moderni skeptik prije mene.

Time privremeno zaključujem svoje napomene o temi »spoznaja«; sada ću prijeći na temu »stvarnost« da bih na kraju govorio o »oblikovanju stvarnosti pomoću spoznaje«.

## 2. Stvarnost

### I

Dijelovi stvarnosti u kojoj živimo materijalna su realnost. Živimo na površini Zemlje koju su ljudi otkrili tek nedavno – tijekom osamdeset godina mog života. O njezinoj unutrašnjosti znamo nešto malo, s naglaskom na »malo«. Osim Zemlje tu su još Sunce, Mjesec i zvijezde. Sunce, Mjesec i zvijezde materijalna su tijela. Zemlja zajedno sa Suncem, Mjesecom i zvijezdama pruža nam prvu ideju o svemiru, o kozmosu. Njegovo istraživanje zadaća je kozmologije. Sva znanost služi kozmologiji.

Na Zemlji smo pronašli dvije vrste tijela: živa i neživa. I jedna i druga pripadaju tjelesnom svijetu, svijetu materijalnih stvari. Taj svijet nazivam »svijet 1«.

Ono što zovem »svijet 2«, to je svijet naših doživljaja, u prvom redu doživljaja ljudi. Već samo lučenje svjetova 1 i 2, dakle tjelesnog svijeta i svijeta doživljaja, pobudilo je puno protivljenja, ali ja time hoću samo reći da su taj svijet 1 i svijet 2 barem prima facie različiti. Istraživanje njihovih odnosa, uključujući njihovu moguću istovjetnost, jedan je od zadataka koje pokušavamo ispuniti, naravno pomoću hipoteza. Njihovim verbalnim lučenjem ništa se ne prejudicira. To razlikovanje treba u biti samo omogućiti da se problemi jasno formuliraju. Vjerojatno životinje također nešto doživljavaju. U to se ponekad sumnja; no sad nema vremena za raspravu o takvim dvojabama. Posve je moguće da sva živa bića nešto doživljavaju, pa i amebe. Jer kao što znamo iz vlastitih snova ili iz primjera bolesnika u vrućici i sličnim stanjima, postoje subjektivni doživljaji vrlo različitih stupnjeva svjesnosti. U stanjima duboke nesvijesti ili u snu bez snova nestaje svijesti, a s njom nestaju i naši doživljaji. Možemo međutim pretpostaviti da postoje nesvjesna stanja koja se mogu ubrojiti u svijet 2. Možda također mogu postojati prijelazi između svijeta 2 i svijeta 1: takve mogućnosti ne bi trebalo dogmatski isključiti.

Imamo dakle svijet 1, fizički svijet unutar kojeg razlikujemo živa i neživa tijela i koji također

sadrži stanja i zbivanja poput napetosti, gibanja, sile, polja sile. I imamo svijet 2, svijet svih svjesnih doživljaja te, po svoj prilici, također nesvjesnih doživljaja.

Ono što zovem svijet 3, to je svijet objektivnih proizvoda ljudskog duha; dakle svijet proizvoda ljudskog dijela svijeta 2. Svijet 3, svijet proizvoda ljudskog duha, sadrži takve stvari kao što su knjige, simfonije, kiparska djela, cipele, avioni, kompjutori; a također nedvojbeno materijalne stvari koje istodobno pripadaju svijetu 1, kao na primjer lonce i palice. Za razumijevanje ove terminologije važno je da se svi planirani ili željeni proizvodi ljudske duhovne djelatnosti svrstaju u svijet 3.

Naša se stvarnost, dakle, prema tom nazivlju sastoji od tri međusobno povezana svijeta koji nekako utječu jedan na drugi, a djelomice se i poklapaju. (Riječ »svijet« ovdje očito ne znači univerzum ili kozmos, nego njegove dijelove.) Ta su tri svijeta: fizički svijet 1 tijela i fizičkih stanja, zbivanja i sila; psihički svijet 2 doživljaja i nesvjesnih psihičkih zbivanja; i svijet 3 proizvoda duha.

Bilo je i ima filozofa koji stvarnim drže samo svijet 1, to su takozvani materijalisti ili fizikalisti; ima i drugih, koji stvarnim smatraju samo svijet 2, to su takozvani nematerijalisti. Među nematerijalistima je bilo i još ima čak i fizičara. Najpoznatiji među njima bio je Ernst Mach, koji je (slično kao prije njega biskup Berkeley) stvarnima držao samo naše osjetilne dojmove. On je bio značajan fizičar, ali je poteškoće s teorijom materije riješio tako što je pretpostavio da materija ne postoji, pa ni atomi ni molekule.

Zatim je bilo takozvanih dualista, koji su pretpostavljali da je stvaran kako fizički svijet 1 tako i psihički svijet 2. Ja idem još dalje: ne samo da pretpostavljam da su fizički svijet 1 i psihički svijet 2 stvarni, pa stoga dakako i fizički proizvodi ljudskog duha, kao na primjer automobili ili četkice za zube i kipovi, nego da su stvarni također duhovni proizvodi koji ne pripadaju ni svijetu 1 ni svijetu 2. Drugim riječima, pretpostavljam da postoji nematerijalni dio svijeta 3 koji je stvaran i veoma važan; na primjer problemi.

Redoslijed svjetova 1, 2 i 3 odgovara njihovoj starosti. Prema sadašnjem stanju našeg nagađajućeg znanja, neživi dio svijeta 1 daleko je najstariji; zatim dolazi živi dio svijeta 1 te istodobno ili malo poslije svijet 2, svijet doživljaja; a s ljudima onda dolazi svijet 3, svijet proizvoda duha; dakle svijet koji antropolozi nazivaju »kultura«.

## II

Sada ću pobliže razmotriti svaki od ta tri svijeta; prvo fizički svijet 1.

Budući da je moja sadašnja tema stvarnost, želim najprije reći zašto je fizički svijet 1 opravdano smatrati najstvarnijim od moja tri svijeta. Time zapravo mislim samo da riječ »stvarnost« dobiva svoje značenje najprije u pogledu na fizički svijet. Više od toga time ne želim reći.

Kada je Machov prethodnik, anglikanski biskup George Berkeley zanijekao stvarnost materijalnih tijela, Samuel Johnson je rekao »Opovrgnut ću ga ovako« te iz sve snage nogom udario o neku stijenu. Otpor stijene je ono što je trebalo pokazati stvarnost materije: stijena je uzvratila udarac! Time hoću reći da je Johnson otpor, stvarnost osjetio kao povratno djelovanje, kao neku vrstu uzvraćenog udarca. Iako Johnson na taj način nije mogao ništa dokazati ni opovrgnuti, ipak je mogao pokazati kako razumijevamo stvarnost.

Dijete uči što je stvarno preko djelovanja, preko otpora. Zid ili ograda su stvarni. Ono što se može uzeti u ruku ili staviti u usta je stvarno. Stvarni su u prvom redu čvrsti predmeti koji stoje pred nama, koji nam se odupiru. Materijalne stvari: to je središnji temeljni pojam stvarnosti, a iz tog se središta pojam proširuje. Stvarno je sve što može djelovati na te predmete, na te materijalne stvari. Time stvarni postaju voda i zrak; također magnetska privlačnost, električna privlačnost i sila teža; toplina i hladnoća; kretanje i mirovanje. Stvarno je dakle sve ono što se može odbiti od nas ili od drugih stvari, na primjer radarske

zrake, ili što može pružiti otpor; i što može djelovati na nas ili na druge stvarne stvari. Mislim da je to dovoljno jasno i da uključuje Zemlju, Sunce, Mjesec i zvijezde: svemir je stvaran.

### III

Nisam materijalist, ali poštujem materijalističke filozofe, osobito velike atomiste Demokrita, Epikura i Lukrecija. Oni su bili veliki prosvjetitelji antike, borci protiv vjere u demone, osloboditelji čovječanstva. No materijalizam je prevladao sam sebe.

Nama ljudima poznata je jedna vrsta djelovanja: posegnemo za nekom stvari, primjerice za kakvom sklopkom, i pritisnemo je. Ili povučemo ili gurnemo neki naslonjač. Materijalizam je bio teorija po kojoj se stvarnost sastoji samo od materijalnih stvari što jedna na drugu djeluju pritiskom, guranjem ili udarom. I postojale su dvije verzije materijalizma: kao prvo atomizam, koji je naučavao da se sićušne čestice uzajamno povezuju i sudaraju, čestice koje su premale da bi se mogle vidjeti. Između atoma bio je prazan prostor. Druga je verzija naučavala da nema praznog prostora: stvari se kreću u svijetu ispunjenom svjetskim eterom, recimo, poput listića čaja u punoj šalici koju je netko promiješao.

Za obje teorije bilo je bitno da nema nikakva teško razumljivog, nama nepoznatog načina djelovanja – da postoji samo pritiskanje, udaranje, guranje; i da se čak potezanje i privlačenje objašnjavaju pritiskom ili guranjem: kada potegnemo psa na uzici, tada je u stvarnosti djelovanje takvo da ga njegova ogrlica pritišće ili gura. Uzica djeluje poput lanca čije se karike međusobno pritišću ili guraju. Potezanje, privlačenje, mora se nekako svesti na pritisak. Taj materijalizam pritiska i udara, koji je među ostalima naučavao osobito René Descartes, uzdrman je uvođenjem ideje sile. Najprije je došla Newtonova teorija sile teže kao privlačne sile koja djeluje na daljinu. Zatim je došao Leibniz, koji je pokazao da atomi moraju biti odbojni centri sile kako bi mogli biti neprodorni i kako bi mogli gurati. Onda je došla Maxwellova teorija elektromagnetizma. I naposljetku su se čak guranje, pritisak i udar objašnjavali električnom odbojnošću elektronskih ljuski atoma. Bio je to kraj materijalizma. Na mjesto materijalizma došao je fizikalizam. Ali to je bilo nešto posve drugo. Mjesto slike svijeta koja se sastojala u tome da naša svakidašnja iskustva pritiska i udara objašnjavaju sva druga djelovanja i time cijelu stvarnost, zauzela je slika svijeta u kojoj su se djelovanja opisivala diferencijalnim jednadžbama i na kraju formulama što su ih najveći fizičari poput Nielsa Bohra proglasili neobjašnjivima i, kao što je Bohr uvijek iznova isticao, nerazumljivima.

Vrlo pojednostavljeno može se povijest moderne fizike prikazati ovako: materijalizam je neopazice umro s Newtonom, Faradayem i Maxwellom. Prevladao je sam sebe dok su Einstein, de Broglie i Schrödinger provodili program objašnjavanja same materije; i to kao titraja, vibracija, valova; ne kao titraja materije, nego kao vibracija nematerijalnog etera koji se sastoji od polja sila. No i taj je program prevladan i zamijenjen još apstraktnijim programima: primjerice programom koji materiju objašnjava kao vibracije polja vjerojatnosti. U svim stadijima te su različite teorije bile nadasve uspješne. Ali prevladale su ih još uspješnije teorije.

To je otprilike ono što nazivam samoprevladavanjem materijalizma. I to je također razlog iz kojeg je fizikalizam upravo nešto posve drugo od materijalizma.

### IV

Opis situacije izvrgnute vrlo brzim promjenama kakva se razvila između fizike i biologije trajao bi predugo. No htio bih upozoriti na to da se sa stajališta modernog darvinizma utemeljenog na teoriji odabira jedna te ista situacija može prikazati na dva krajnje različita načina. Prvi je način prikazivanja tradicionalan; no drugi mi se čini mnogo boljim.

Darvinizam se obično smatra okrutnom slikom svijeta: on prikazuje »prirodu krvavih ralja i kandži« (»Nature, red in tooth and claw«). To je dakle slika u kojoj je priroda neprijateljski i prijeteći suprotstavljena nama i životu općenito. Tvrdim da je takva slika darvinizma ispunjena predrasudom, pod utjecajem ideologije koja je postojala i prije Darwina (Malthus, Tennyson, Spencer), i da nema gotovo nikakve veze s pravim teorijskim sadržajem darvinizma. Točno je da darvinizam izrazito naglašava ono što zovemo »natural selection« ili »prirodni odabir« ili »prirodni izbor«; ali to se dakako može i sasvim drukčije tumačiti. Kao što je poznato, na Darwina je utjecao Malthus, koji je pokušao pokazati da porast pučanstva povezan s oskudicom hrane vodi okrutnoj utakmici, okrutnom izboru najjačih i uništenju onih ne tako jakih. Ali i najjače utakmica prema Malthusu izvrgava pritisku: prisiljeni su napregnuti sve svoje snage. Utakmica, dakle, prema tom tumačenju dovodi do ograničenja slobode.

No na to se može i drukčije gledati. Ljudi tragaju za proširenjem svoje slobode: traže nove mogućnosti. Utakmica se očito može smatrati i postupkom koji povoljno utječe na pronalaženje novih mogućnosti privređivanja i time novih životnih mogućnosti, te na taj način na pronalaženje i izgradnju novih ekoloških niša, pa i niša za pojedinca – primjerice za tjelesno hendikepiranoga.

Te mogućnosti znače: izbor između alternativnih odluka, više slobode izbora, više slobode. Oba su tumačenja dakle krajnje različita. Prvo je pesimistično: ograničenje slobode. Drugo je optimistično: proširenje slobode. Oba su, razumije se, krajnje pojednostavljena, ali mogu se smatrati prilično bliskim istini. Možemo li reći da je jedno od njih bolje tumačenje?

Mislim da možemo. Samo optimistično tumačenje objašnjava veliki uspjeh natjecateljskog društva i veliko proširenje slobode do kojeg je ono dovelo. To je tumačenje bolje: ono se više približava istini, ono više objašnjava.

Ako je tako, onda je inicijativa pojedinca, pritisak iznutra, potraga za novim mogućnostima, za novim slobodama i aktivnost koja nastoji ozbiljiti nove mogućnosti zacijelo djelotvornija od izvanjskog pritiska odabira, koji vodi eliminaciji slabijih pojedinaca i do ograničavanja slobode čak i onih najjačih.

U tom razmišljanju možemo pritisak porasta pučanstva prihvatiti kao danost.

Problem tumačenja Darwinove teorije razvoja prirodnim odabirom čini mi se pak posve sličnim problemu tumačenja Malthusove teorije.

Stari, pesimistični i još uvijek prihvaćeni nazor je ovaj: uloga organizama u prilagodbi čisto je pasivna. Oni predstavljaju pučanstvo s mnogim varijacijama, unutar kojega borba za opstanak, utakmica (u cjelini uzevši) izabire najbolje prilagođene pojedince tako što uništava druge. Pritisak odabira dolazi izvana.

Obično se jako ističe da se samo tim izvanjskim pritiskom odabira mogu objasniti sve evolucijske pojave, a napose pojave prilagodbe. Iznutra ne dolazi ništa osim mutacija, varijacijskog raspona (genske mase).

Moje novo, optimistično tumačenje naglašava (poput Bergsona) aktivnost svih živih bića. Svi su organizmi dokraja zaokupljeni rješavanjem problema. Njihov je prvi problem preživljavanje. Ali postoji bezbroj konkretnih problema što se javljaju u najrazličitijim situacijama. A jedan je od najvažnijih problema potraga za boljim životnim uvjetima: za većom slobodom; za boljim svijetom.

Prema toj optimističnoj interpretaciji, zbog prirodnog izbora i (možemo pretpostaviti) izvorno izvanjskog pritiska odabira nastaje već vrlo rano snažan pritisak odabira iznutra, selekcijski pritisak organizama na izvanjski svijet. Taj se selekcijski pritisak pojavljuje u obliku načina ponašanja koji se mogu protumačiti kao traganje za novim i pogodnijim ekološkim nišama. Često je posrijedi i konstrukcija posve nove ekološke niše.

Pod tim pritiskom iznutra organizam bira nišu; to jest, poprima oblik ponašanja koji se može tumačiti kao izbor načina života i okoliša. U to valja također ubrojiti izbor prijatelja, simbiozu



i u prvom redu ono što je biološki možda najvažnije: izbor supruge; i davanje prednosti određenim vrstama hrane, prije svega sunčevu svjetlu.

Imamo dakle selekcijski pritisak iznutra; a optimistično tumačenje smatra taj pritisak odabira u najmanju ruku jednako važnim kao selekcijski pritisak izvana. Organizmi traže nove niše, pa i onda kada se organski ne mijenjaju; a poslije se mijenjaju zbog izvanjskog pritiska odabira, selekcijskog pritiska niše koju su sami aktivno izabrali.

Moglo bi se reći: postoji kružnica, ili bolje reći spirala povratnih djelovanja između izvanjskog i unutrašnjeg pritiska odabira. Pitanje na koje oba tumačenja daju različite odgovore glasi: koji je krug u toj kružnici ili spirali aktivan, a koji pasivan? Stara teorija vidi aktivnost u selekcijskom pritisku izvana; a nova u selekcijskom pritisku iznutra: organizam je taj koji bira, koji je aktivan. Može se reći da su oba tumačenja ideologije, ideološke interpretacije jednog te istog objektivnog stanja stvari. No možemo pitati: postoji li činjenica koju jedno tumačenje može objasniti bolje od drugog?

Mislim da takva činjenica postoji. Ukratko bih je opisao kao pobjedu života nad svojim neživim okolišem.

Bitna je činjenica sljedeća: postojala je, tako pretpostavlja većina nas – hipotetično, razumije se – prastanica iz koje je postupno nastao sav život. Prema najboljem sudu darvinističke razvojne biologije život je nastao tako što ga je priroda obrađivala strahovito okrutnim dlijetom koje je onda iskllesalo sve stvari koje predstavljaju prilagodbe i kojima se u životu divimo.

Ali nasuprot tome možemo upozoriti na jednu drugu činjenicu: prastanica još živi. Svi smo mi prastanica. To nije slika, nije metafora, nego je doslovce istina.

Objasniti ću to samo kratko. Neka stanica ima tri mogućnosti; jedna je smrt; druga je dioba; treća je fuzija: sjedinjenje, stapanje s nekom drugom stanicom koje gotovo uvijek potiče diobu. Ni dioba ni sjedinjenje ne znače smrt: to je množenje, pretvaranje jedne žive stanice u dvije žive stanice koje su praktično jednake: obje su živi nastavci prvobitne stanice.

Prastanica je zaživjela prije mnogo milijuna godina i preživjela u obliku mnogo trilijuna stanica. I još živi, u svakoj pojedinoj stanici koja je živa danas. I svekoliki život, sve što je ikada živjelo i sve što sada živi, rezultat je dioba prastanice. Stoga je to još uvijek živa prastanica. To su stvari koje ne može zanijekati nijedan biolog i koje nijedan biolog neće zanijekati. Svi smo mi prastanica u posve sličnom smislu (»genska identičnost«) kao što sam ja onaj isti koji sam bio prije 30 godina, premda se možda nijedan atom mog sadašnjeg tijela nije nalazio u mom ondašnjem tijelu.

Umjesto slike okoliša koji »with tooth and claw«, raljama i kandžama udara na nas vidim okoliš u kojem je sićušno živo biće znalo preživjeti milijune godina te osvojiti i uljepšati svoj svijet. Ako dakle postoji borba između života i okoliša, onda je život odnio pobjedu. Mislim da ova ponešto promijenjena darvinistička slika svijeta vodi sasvim drukčijem nazoru nego stara ideologija, naime nazoru da živimo u svijetu koji je zahvaljujući djelatnom životu i njegovoj potrazi za boljim svijetom postajao sve ljepši i sve pogodniji za život.

Ali tko to želi uvidjeti? Danas svatko vjeruje u sugerirani mit o radikalnoj zloći svijeta i »društva«; kao što je nekoć svatko vjerovao u Heideggera i u Hitlera, u rat i u ratni pohod. Ta je pogrešna vjera u zloću međutim i sama zla: ona obeshrabruje mlade ljude te ih, ispunjene dvojbama i očajem, navodi na put koji završava u nasilju. Iako je ta zabluda uglavnom političke naravi, ipak joj je stara interpretacija darvinizma pridonijela.

Pesimističnoj ideologiji pripada jedna veoma važna teza: da prilagodba života okolišu i svi ti (po meni veličanstveni) izumi što ih je život tijekom bilijuna godina stvorio i koje danas u laboratoriju još ne možemo rekonstruirati – uopće nisu izumi, nego rezultat čistog slučaja.

Govori se da život uopće nije ništa izumio, da je sve to samo mehanizam čisto slučajnih mutacija i prirodnog odabira; da unutrašnji pritisak života nije ništa drugo doli razmnožavanje. Sve drugo, kaže se, nastaje tako što se borimo međusobno i protiv prirode, i to slijepo. Pa su

onda (po mom sudu veličanstvene) stvari poput korištenja sunčeva svjetla kao hrane rezultat slučaja.

Tvrdim da je to opet samo ideologija, i to jedan dio stare ideologije kojoj inače pripada i mit o sebičnom genu (geni mogu djelovati i preživjeti samo u suradnji), te da je tu posrijedi ponovno oživljeni socijalni darvinizam koji se sada, nov novcat i naivno determinističan, predstavlja kao »sociobiology«.

Htio bih još popisati glavne točke obiju ideologija.

(1) Staro: pritisak odabira izvana djeluje usmrćenjem: on eliminira. Dakle, okoliš se neprijateljski odnosi prema životu.

Novo: aktivni pritisak odabira iznutra predstavlja potraga za boljim okolišima, za boljim ekološkim nišama, za boljim svijetom. On se krajnje prijateljski odnosi prema životu. Život čini okoliš boljim za život, čini ga pogodnijim za život (i gostoljubivijim prema čovjeku).

(2) Staro: organizmi su potpuno pasivni, ali se aktivno odabiru.

Novo: organizmi su aktivni. Oni se stalno bave rješavanjem problema. Živjeti znači rješavati probleme. Rješenje je često izbor ili izgradnja nove ekološke niše. Organizmi ne samo da su aktivni nego se njihova aktivnost stalno povećava. (Paradoksalno je nijekati aktivnost nas ljudi, kao što to čine deterministi, osobito ako se uzme u obzir naš kritički duhovni rad.)

Ako je životinjski život nastao u moru – kao što se može pretpostaviti – onda je njegov okoliš na mnogim područjima bio prilično jednoličan. Ipak su se životinje (izuzevši insekte) razvile do kralježnjaka prije nego što su izašle na kopno. Okoliš je bio svagdje podjednako pogodan za život i razmjerno nediferenciran, ali život se diferencirao sam – u beskrajno različitim oblicima.

(3) Staro: mutacije su čisto slučajna stvar.

Novo: da; ali organizmi uvijek iznova stvaraju veličanstvene izume koji poboljšavaju život. Priroda, evolucija i organizmi, svi oni imaju izumiteljskog dara. Kao izumitelji rade poput nas: pomoću metode pokušaja i isključenja pogrešaka.

(4) Staro: živimo u neprijateljskom okolišu koji evolucija mijenja okrutnim eliminacijama.

Novo: prva stanica nakon bilijuna godina još uvijek živi, a sada čak u mnogo trilijuna primjeraka. Kamo god se pogleda, ona je tamo. Od naše je Zemlje učinila vrt i zelenim biljkama preobrazila našu atmosferu. I stvorila je naše oči i otvorila ih za naše modro nebo i zvijezde. Dobro joj je.

## V

Sada dolazim do svijeta 2.

Poboljšanja u organizmu i u okolišu povezana su s proširenjem i poboljšanjem životinjske svijesti. Rješavanje problema, izumljivanje, nikada nije u potpunosti svjesno. Ono se uvijek odvija kroz pokušavanje: pomoću pokušaja i isključenja pogrešaka. A to znači interakcijom organizma i njegova svijeta, njegova okoliša. I u tu se interakciju onda ponekad uključuje svijest. Svijest, svijet 2, bila je vjerojatno od početka vrednujuća i spoznajuća svijest, svijest koja rješava probleme. O živom dijelu svijeta 1 rekao sam da svi organizmi rješavaju probleme. Moje temeljno nagađanje o svijetu 2 sastoji se u tome da ta djelatnost rješavanja problema u živom dijelu svijeta 1 dovodi do emergencije svijeta 2, svijeta svijesti. No time ne želim reći da svijest cijelo vrijeme rješava probleme, kao što sam ustvrdio za organizme.

Naprotiv. Organizmi se neprestano bave rješavanjem problema, ali svijest se ne bavi samo rješavanjem problema, premda je to najvažnija biološka funkcija svijesti. Nagađam dakle da je izvorna funkcija svijesti bila anticipiranje uspjeha i neuspjeha pri rješavanju problema te signaliziranje organizmu, u obliku ugone i neugode, je li na pravom ili na krivom putu do rješenja problema. (Izvorno »put« – primjerice u amebe – valja sasvim doslovce razumjeti kao fizikalni smjer kretanja organizma.) Doživljajem ugone i neugode svijest pomaže

organizmu na njegovim otkrivačkim putovanjima, u njegovim procesima učenja. Ona se onda uključuje u mnoge mehanizme pamćenja koji – opet iz bioloških razloga – ne mogu svi biti svjesni. Vjerujem da je prilično važno jasno uvidjeti da mehanizmi pamćenja nikako ne mogu većinom biti svjesni. Jedni bi drugima smetali. Upravo zato – tako se, gotovo već a priori, može pokazati – postoje prilično srodna svjesna i nesvjesna zbivanja.

I tako, gotovo nužno, nastaje područje nesvjesnoga, koje je bitno povezano s našim aparatima pamćenja. Ono u prvom redu sadrži neku vrstu nesvjesnog zemljovida našeg okoliša, naše lokalne biološke niše. Oblikovanje tog zemljovida i očekivanja što ih on sadrži te potom jezična formulacija tih očekivanja, dakle teorija, to je zadaća spoznajnog aparata, koji prema tome ima svjesne i nesvjesne strane što se nalaze u interakciji s tjelesnim svijetom, svijetom 1, sa stanicama; a u ljudi s mozgom.

Mislím dakle da svijet 2 nije ono što je Mach nazvao osjetima, osjetima vida, sluha itd.: sve to smatram promašenim pokušajima da se naši mnogostrani doživljaji sustavno opišu, razvrstaju, te da se tako dođe do teorije o svijetu 2.

U osnovi bi trebalo poći od toga koje biološke funkcije ima svijest i koje su od tih funkcija temeljne. I kako u aktivnoj potrazi za informacijama o svijetu izumljujemo svoja osjetila: ovladavamo umijećem opipa; fototropizmom i vidom; sluhom također. Tako se suočavamo s novim problemima i reagiramo novim anticipacijama, novim teorijama o okolišu. Na taj način svijet 2 nastaje u interakciji sa svijetom 1.

(Razumije se, tada se postavlja i problem otkrivanja signala za brzo djelovanje; a za njih su važna naša osjetila.)

## VI

Ubrzo ću se vratiti svijetu 1 i svijetu 2; no prije toga nekoliko riječi o početku tjelesnog svijeta, svijeta 1, i o ideji emergencije, koju želim uvesti uz pomoć ideje faze.

Ne znamo kako je nastao svijet 1 i da li je nastao. Ako je istinita hipoteza o iskonskom prasku, onda je zacijelo najprije nastalo svjetlo. »Neka bude svjetlo!«, to bi dakle bilo prvo. Ali to bi prvo svjetlo bilo kratkovalno, daleko unutar ultraljubičastog područja, dakle za čovjeka tama. Zatim su, tako nam kažu fizičari, došli elektroni i neutritri, a zatim prve atomske jezgre – samo jezgre vodika i helija: svijet je još bio prevruć za atome.

Možemo dakle nagađati da postoji nematerijalni ili pred-materijalni svijet 1. Ako se prihvati (po mom mišljenju nadasve dvojbena) teorija širenja svijeta od iskonskog praska nadalje, može se reći da se svijet zbog svog širenja polako hladi i tako postaje sve više i više »materijalan« u smislu starog materijalizma.

U tom bi se procesu hlađenja možda mogao razlikovati određen broj faza:

Faza 0: tu postoji samo svjetlo, još nema elektrona ni atomskih jezgri.

Faza 1: u toj fazi osim svjetla (fotona) postoje također elektroni i druge elementarne čestice.

Faza 2: tu postoje također jezgre vodika i helija.

Faza 3: tu ima i atoma: vodikovih atoma (ali ne i molekula) i atoma helija.

Faza 4: tu osim atoma mogu postojati još dvoatomske molekule, dakle među inim dvoatomske molekule vodene pare.

Faza 5: tu među ostalim ima i tekuće vode.

Faza 6: tu također postoje isprva veoma rijetki vodeni kristali, dakle led u raznolikim i prekrasnim oblicima snježnih kristala, a poslije i čvrsta kristalna tijela, na primjer ledene sante i, još kasnije, drugi kristali.

Mi živimo u toj fazi 6, to jest u našem svijetu postoje lokalni predjeli u kojima ima čvrstih tijela, a naravno i tekućih i plinovitih tijela. Dalje od njih postoje dakako i veliki predjeli koji su prevrući za molekularne plinove.

## VII

Ono što poznajemo kao život moglo je nastati samo u dostatno ohlađenom, ali ne prehladnom dijelu svijeta u fazi 6. Život se može smatrati veoma posebnom fazom unutar faze 6: prisutnost materije istodobno u plinovitom, tekućem i krutom stanju bitna je za ono što znamo kao život, a također još jedno stanje, koloidno stanje koje je negdje između tekućeg i krutog. Živa materija razlikuje se od (površinski) vrlo sličnih, ali neživih materijalnih struktura, kao što se razlikuju dvije faze vode, primjerice njezin tekući i plinoviti oblik.

Ono što je tako karakteristično za te faze ovisne o temperaturi jest to da ni najveći prirodoslovac na temelju najiscrpnijeg ispitivanja jedne faze koja ovisi o temperaturi ne bi mogao predvidjeti svojstva iduće, kasnije faze: kada bi najveći mislilac istraživao atome kao takve te kada to svoje istraživanje ne bi mogao provesti na temelju ničega drugog doli faze 3, u kojoj postoje atomi, ali još nema molekula, onda on po svoj prilici čak ni iz najtočnijeg ispitivanja atoma ne bi mogao zaključiti ništa o budućem svijetu molekula. A i najbolje ispitivanje vodene pare u fazi 4 zacijelo mu ne bi omogućilo da predvidi sasvim nova svojstva tekućine kakva je voda ili bogatstvo oblika snježnih kristala, o visokosloženim organizmima da i ne govorimo.

Svojstva poput plinovitog, tekućeg ili krutog stanja (uzevši u obzir njihovu nepredvidljivost) nazivamo »emergentnim« svojstvima. Očito je »živo« ili »živuće« takvo svojstvo. To ne govori mnogo, ali nagoviješta analogiju s fazama vode.

## VIII

Nagađamo dakle da je život emergentan; jednako kao svijest; i isto tako ono što nazivam svijetom 3.

Najkrupniji emergentni korak koji su život i svijest dosad učinili je, kako nagađam, izum ljudskog jezika. To je zacijelo postanak čovjeka.

Ljudski jezik nije samo izražavanje (1), nije samo komunikacija (2): to nalazimo i u životinja. On nije ni puka simbolika. I toga ima u životinja, pa čak i rituala. Veliki korak, koji je za posljedicu imao nepredvidljiv razvoj svijesti, jest izum opisnih rečenica (3), prikazivačka funkcija o kojoj govori Karl Bühler: izum rečenica što opisuju neko objektivno stanje stvari koje se može i ne mora podudarati s činjenicama; dakle rečenica koje mogu biti istinite ili lažne. To je epohalna novost svojstvena ljudskom jeziku.

U tome je razlika s obzirom na životinjske jezike. Možda bismo o jeziku pčela mogli reći da su njegova priopćenja istinita – osim ako, recimo, neki znanstvenik ne zavara neku pčelu.

Varljivih simbola ima i u životinja: primjer su leptiri koji na krilima varkom dočaravaju oči. Ali samo smo mi ljudi učinili korak u smjeru provjere objektivne istinitosti vlastitih teorija pomoću kritičkih argumenata. To je četvrta funkcija jezika, argumentacijska funkcija (4).

## IX

Izum opisnog (ili kako kaže Bühler, prikazivačkog) ljudskog jezika omogućuje jedan daljnji korak, jedan daljnji izum: izum kritike. To je izum svjesne selekcije, svjesnog odabira teorija umjesto njihova prirodnog odabira. Moglo bi se reći: kao što materijalizam prevladava sam sebe, tako sam sebe prevladava i prirodni odabir. On dovodi do razvoja jezika koji ima istinite i lažne iskaze. A taj jezik onda dovodi do izuma kritike, do emergencije kritike, a time do nove faze odabira: prirodni odabir upotpunjuje i djelomice nadilazi kritički, kulturni odabir. On nam dopušta da kritički i svjesno slijedimo svoje pogreške: možemo svjesno potražiti i istrijebiti svoje pogreške i svjesno možemo neku teoriju prosuditi kao manje dobru od neke druge. To je po mom mišljenju presudna točka. Tu počinje ono što se u naslovu koji mi je

zadan zove »spoznaja«: ljudska spoznaja. Spoznaje nema bez racionalne kritike, kritike u službi potrage za istinom. Životinje nemaju spoznaju u tom smislu. One naravno spoznaju sve moguće – pas raspoznaje svog gospodara. Ali ono što nazivamo spoznajom i ono najvažnije, znanstvena spoznaja, to je povezano s racionalnom kritikom. Tu je dakle presudni korak, korak koji ovisi o izumu istinitih ili lažnih iskaza. I to je onaj korak koji, kako nagađam, utemeljuje svijet 3, ljudsku kulturu.

## X

Svijet 3 i svijet 1 preklapaju se: tako se primjerice svijet 3 sastoji od knjiga; on se sastoji od govornih čina; on se u prvom redu sastoji od ljudskog jezika. Sve su to također fizičke stvari – stvari, zbivanja što se odvijaju u svijetu 1. Može se reći da se jezik sastoji od živčano-materijalno poduprtih dispozicija: od elemenata pamćenja, engrama, očekivanja, naučenih i otkrivenih načina ponašanja; i od knjiga. Ovo moje predavanje čujete na temelju akustike: proizvodim buku; a ta buka pripada svijetu 1.

Sada bih htio pokazati da ta buka možda malo nadilazi čistu akustiku. Ona svijet 1 kojim se služim nadilazi zahvaljujući onome što sam maloprije nazvao svijetom 3 i što se dosada tek rijetko zapažalo. (Na žalost, nemam dosta vremena da govorim o povijesti svijeta 3; ali vidi moju knjigu »Objektivna spoznaja«, III, 5.) Pokušat ću objasniti glavnu točku, naime nematerijalni udjel, nematerijalnu stranu svijeta 3; ili kao što se također može reći, autonomnu stranu svijeta 3: ono što nadilazi svjetove 1 i 2. Istodobno želim pokazati da ta nematerijalna strana svijeta 3 ne igra ulogu samo u našoj svijesti – tamo igra glavnu ulogu – nego da je ona stvarna također izvan svjetova 1 i 2: nematerijalna (i neosviještena) strana svijeta 3 može, kao što želim pokazati, djelovati na našu svijest i preko naše svijesti na tjelesni svijet, na svijet 1. Želim dakle prikazati interakciju, ili recimo: spiralu povratnih sveza i uzajamnih pojačavanja tih triju svjetova. I želim pokazati da tu postoji nešto nematerijalno, naime sadržaj naših iskaza, naših argumenata, u suprotnosti spram tjelesno-akustičkog ili pismeno-mehaničkog (fizičkog) formuliranja tih iskaza ili argumenata. A taj je sadržaj ili to sadržano posrijedi uvijek kada se služimo jezikom u pravom ljudskom smislu. Svijetu 3 pripada u prvom redu sadržaj neke knjige, a ne njezin tjelesni oblik.

Vrlo jednostavan slučaj u kojem postaje jasna važnost sadržaja je sljedeći: s razvojem ljudskog jezika pojavljuju se brojevi, brojanje riječima: »jedan, dva, tri« itd. Postoje jezici koji imaju samo izraze »jedan«, »dva« i »mnogo«; jezici koji imaju izraze »jedan«, »dva«...do »dvadeset«, a onda »mnogo«; i jezici poput našeg koji su izumili metodu što nam dopušta da brojimo dalje od svakog broja; metodu dakle koja u biti nije konačna, nego beskonačna u tom smislu da se svaki kraj načelno još može prekoračiti tako da se doda idući broj. To je jedan od velikih izuma koji je postao moguć tek zahvaljujući izumu jezika: metoda konstruiranja uvijek daljnjih brojeva bez kraja. Uputa za konstrukciju može se formulirati jezično ili pomoću nekog kompjutorskog programa, pa bi se ona dakle mogla označiti kao nešto konkretno. Ali kad otkrijemo da je niz prirodnih brojeva sada (potencijalno) beskrajan, tad otkrivamo nešto posve apstraktno. Jer taj beskrajni niz ne može se konkretizirati ni u svijetu 1 ni u svijetu 2. Beskonačan niz prirodnih brojeva je »nešto čisto idealno«, kako se to obično kaže: on je čisti proizvod svijeta 3 jer pripada samo onom apstraktnom dijelu svijeta 3 koji se sastoji od elemenata ili »stanovnika« što su doduše zamišljeni, ali se ne mogu konkretizirati ni u mišljenju, ni u fizički konkretnim brojevima, ni u nekom kompjutorskom programu. Ta (potencijalna) beskonačnost niza prirodnih brojeva, moglo bi se reći, nije izum, nego otkriće. Otkrivamo je kao mogućnost; kao nenamjerno svojstvo niza koji smo izumili. Na sličan način otkrivamo svojstva brojeva »parno« i »neparno«, »djeljivo« i »prim-broj«. I otkrivamo probleme poput Euklidova: je li niz prim-brojeva beskonačan ili konačan (na što navodi progresivna rijetkost velikih prim-brojeva)? Taj je problem bio tako reći posve

skriven; nije bio čak ni neosviješten, nego ga jednostavno nije bilo kad smo izumili bročani niz. Ili ga je bilo? Ako jest, onda je postojao u idealnom i čisto apstraktnom smislu: bio je skriven u bročanom nizu koji smo konstruirali, ali je ipak bio tamo, i to tako da ga nijedan čovjek nije bio svjestan i da nije bio ni na koji način skriven u nesvjesnome nekog čovjeka i da nije ostavio nikakav fizikalni trag. Nije postojala nijedna knjiga u kojoj bi pisalo nešto o njemu. Dakle, fizikalno ga nije bilo. Nije ga bilo ni sa stajališta svijeta 2. No postojao je kao problem koji je još bio neotkriven, ali se mogao otkriti: tipičan slučaj problema koji pripada samo čisto apstraktnom dijelu svijeta 3. Euklid je inače taj problem ne samo otkrio nego i riješio. Pronašao je dokaz za postavku da nakon svakog prim-broja uvijek iznova mora slijediti prim-broj; iz čega možemo zaključiti da je niz prim-brojeva beskonačan. Ta postavka opisuje stanje stvari koje je očito samo po sebi čisto apstraktno: ono je također stanovnik čisto apstraktnog dijela svijeta 3.

## XI

Ima i mnogo neriješenih problema povezanih s prim-brojevima, primjerice Goldbachov problem: je li svaki parni broj koji je veći od 2 zbroj dvaju prim-brojeva? Takav problem može biti ili pozitivno rješiv ili negativno rješiv; ili može biti nerješiv; a nerješivost pak može biti dokaziva ili nedokaziva. Tako nastaju novi problemi.

Sve su to problemi koji su stvarni u tom smislu da imaju posljedice. U prvom redu mogu djelovati na ljudski duh. Čovjek može problem opaziti, otkriti i zatim pokušati da ga riješi. Shvaćanje problema i pokušaj njegovog rješavanja djelatnost je svijesti, ljudskog duha; a tu djelatnost očito suprouzrokuje problem, postojanje problema. Rješenje problema može dovesti do objavljivanja; i tako apstraktni trećesvjetski problem uzročno (preko svijeta 2) može dovesti do toga da se stave u pogon najteži tiskarski strojevi. Euklid je svoje rješenje problema prim-brojeva zapisao. Bilo je to fizičko zbivanje s brojnim posljedicama. U mnogim priručnicima, dakle u fizičkim tijelima, reproduciran je Euklidov dokaz. To su zbivanja u svijetu 1.

U uzročnim lancima što vode od apstraktnog problema do svijeta 1 veliku ulogu igra naravno svijest, svijet 2. Koliko mogu procijeniti, apstraktni dio svijeta 3, svijet apstraktnih, nefizičkih sadržaja, dakle onaj pravi, specifični svijet 3, nema do danas nikakvog izravnog utjecaja na svijet 1; pa čak ni pomoću kompjutora. Taj utjecaj uvijek ide preko svijesti, preko svijeta 2. (Možda će se to jednoga dana promijeniti.) Predlažem da se govori o »duhu« kada mislimo na funkciju svijesti koja se odnosi na njezinu interakciju sa svijetom 3.

Vjerujem da interakcija duha sa stanovnicima svijeta 3 presudno utječe na naš svjesni i nesvjesni život i da ga oblikuje. Tu, u interakciji svijeta 2 i svijeta 3, leži ključ za razumijevanje razlike između ljudske i životinjske svijesti.

## XII

Sažeto možemo reći da je svijet 3, a u prvom redu onaj njegov dio koji je stvoren pomoću ljudskog jezika, proizvod naše svijesti, našeg duha. Kao i ljudski jezik, on je naš izum. No taj je izum nešto izvan nas, izvan naše kože (»egzosomatičan« je). On je nešto objektivno, kao i svi naši izumi. Poput svih izuma, on stvara svoje o nama neovisne, autonomne probleme. (Pomislimo na izum rukovanja vatrom ili na izum automobila.) Ti su problemi neželjeni i neočekivani. Oni su tipične, nenamjerne posljedice naših postupaka, koje onda povratno djeluju na nas.

Tako nastaje objektivni, apstraktni, autonomni, ali stvarni i djelatni svijet 3.

Jedan od možda ne suviše tipičnih, ali eklatantnih primjera je matematika. Ona je očito naše

djelo, naš izum. No zacijelo je najveći dio matematike objektivna i istodobno apstraktna: to je cijeli svijet problema i rješenja koji ne izumljujemo, nego otkrivamo.

Tako oni koji su razmišljali o statusu matematike u biti dolaze do dvaju nazora. I u biti imamo dvije filozofije matematike.

(1) Matematika je čovjekovo djelo. Zato što se ona temelji na našoj intuiciji; ili zato što je naša konstrukcija; ili pak naš izum. (Intuicionizam; konstruktivizam; konvencionalizam.)

(2) Matematika je objektivno područje koje postoji po sebi. To je beskrajno bogato područje objektivnih istina koje mi ne stvaramo, nego s kojima smo objektivno suočeni. I nemali broj tih istina možemo otkriti. (To se shvaćanje matematike obično naziva »platonizam«.)

Te dvije filozofije matematike zasad su nepomirljivo suprotstavljene. No teorija svijeta 3 pokazuje da su obje u pravu: beskrajni je niz prirodnih brojeva (na primjer) naš jezični izum; naša konvencija; naša konstrukcija. Ali ne i prim-brojevi i njihovi problemi: njih otkrivamo u objektivnom svijetu koji smo doduše izumili ili stvorili, no koji se međutim (poput svih izuma) objektivira, odvaja od svojih tvorca i postaje neovisan o njihovoj volji: on postaje »autonoman«, »čisto idealan«: on postaje »platoničan«.

Između tih dviju filozofija matematike ne može dakle sa stajališta teorije svijeta 3 biti nikakva spora. Moglo bi se u najbolju ruku sporiti o tome je li neki određeni matematički objekt – na primjer beskonačni niz brojeva ili aksiomski nauk o skupovima – ljudsko djelo ili se s tim područjem suočavamo kao s nečim bogom danim, kao s dijelom objektivnog svijeta. No najkasnije od 1963. (Paul Cohen) znamo da je i aksiomski nauk o skupovima ljudsko djelo. To da su i matematičari pogrešivi te da njihove teorije možemo opovrgnuti, ali ne uvijek i dokazati, to već odavno znamo.

Pokušao sam objasniti svijet 3. A sada dolazim do trećeg i zadnjeg dijela svog predavanja: o oblikovanju stvarnosti.

### 3. O oblikovanju stvarnosti

#### I

Interakcija svijeta 1, svijeta 2 i svijeta 3 može se smatrati oblikovanjem stvarnosti; interakcija koja se sastoji od mnogostrukih povratnih sveza i unutar koje radimo pomoću metode pokušaja i pogreške. Mi dakle svjesno zahvaćamo u tu spiralu povratnih sveza. Mi: ljudski duh, naši snovi, naši ciljevi. Mi smo tvorcima djela, proizvoda, a istodobno naš proizvod oblikuje nas. To je zapravo ono kreativno u čovjeku: to što stvarajući istodobno mijenjamo same sebe. Oblikovanje stvarnosti je dakle naše djelo; proces koji se ne može razumjeti ako ne pokušamo shvatiti sve tri njegove strane, sva ta tri svijeta; i ako ne pokušamo razumjeti način na koji ta tri svijeta djeluju jedan na drugi.

U tu spiralu povratnih djelovanja ili povratnih sveza ulaze naše rastuće teorije i naši snovi. Jedan primjer za to oblikovanje, stvaranje, jest izum Leonardove ptice: onoga što danas svi poznajemo kao zrakoplov. Važno je da je san o letenju ono što dovodi do letenja, a ne, kao što bi jamačno sugeriralo Marxovo i Engelsovo materijalističko shvaćanje povijesti, san o novčanom dobitku. Otto Lilienthal (čijeg sam brata još osobno poznao) i braća Wright i mnogi drugi sanjali su o letenju te su zbog svog sna svjesno stavljali život na kocku. Nije ih inspiriralo nadanje zaradi, nego san o novoj slobodi – o proširenju naše ekološke niše: bila je to potraga za boljim svijetom, u kojoj je Otto Lilienthal izgubio život.

Pri oblikovanju stvarnosti, pri pokušaju ostvarenja drugosvjetskog sna o letenju odlučujuća uloga pripada svijetu 3. Ono što je presudno jesu planovi i opisi, hipoteze, pokusi, nesreće i korekture; jednom riječju, metoda pokušaja i eliminacije pogrešaka pomoću kritike.

To je spirala povratnih sveza; a u njoj svijet 2 istraživača i izumitelja također igra veliku ulogu; ali to je uloga koja, čini mi se, nije od tako presudne važnosti kao emergentni problemi

i svijet 3 općenito, koji trajno povratno djeluje na svijet 2. Preko svijeta 3 naši se snovi neprestano korigiraju, dok se onda napokon ne konkretiziraju.

Pesimisti su me upozorili na to da je Otto Lilienthal, njemački aerodrilničar, poput Leonarda sanjao o letenju sličnom letu ptica. Obojica bi se, kažu, jamačno užasnuli da vide naš Airbus. U toj je primjedbi točno to da se naše zamisli zacijelo nikada ne ostvaruju onakve kakve smo ih sanjali. No primjedba je ipak netočna. Tko danas želi letjeti baš onako kako su to htjeli Leonardo i Lilienthal, taj se mora samo učlaniti u kakav aerodrilničarski klub. Ako ima hrabrosti, to nije suviše teško. Drugi, koji lete Airbusom ili Boeingom 747, imaju sigurno svojih razloga da taj način leta, unatoč tome što se veoma razlikuje od jedrenja, pretpostave letenju u drilnici ili putovanju vlakom ili brodom ili automobilom. Letenje u tijesnom velezrakoplovu također je mnogim ljudima otvorilo mnoge nove mogućnosti i pružilo mnoge dragocjene nove slobode.

## II

Divovski avioni bez sumnje su posljedice Leonardovih ili Lilienthalovih snova, no zacijelo nepredvidljive posljedice. Svojim jezikom, svojom znanosti i svojom tehnikom možemo bolje predvidjeti buduće posljedice svojih snova, svojih želja i svojih izuma nego što to mogu biljke i životinje, ali sigurno ne puno bolje. Važno je da jasno uvidimo kako malo znamo o tim nepredvidljivim posljedicama svojih postupaka. Najbolja sredstva kojima raspolažemo još uvijek su pokušaj i pogreška: pokušaji koji su često opasni i još opasnije pogreške – katkada opasne po čovječanstvo.

Posebno je opasna vjera u političku utopiju. To je možda povezano s tim što je potraga za boljim svijetom (ako sam u pravu) – poput istraživanja okoliša – jedan od najstarijih i najvažnijih od svih životnih nagona. S pravom vjerujemo da trebamo i možemo pridonijeti poboljšanju svog svijeta. Ali ne smijemo umišljati da možemo predvidjeti posljedice svojih planova i postupaka. U prvom redu ne smijemo prinositi ljudske žrtve (osim možda sebe samih, u krajnjem slučaju). Također nemamo pravo poticati ili čak nagovarati druge da se žrtvuju – pa ni za ideju, teoriju u koju smo (jamačno pogreškom iz neznanja) potpuno uvjereni.

U svakom slučaju, dio naše potrage za boljim svijetom mora postati to da tražimo takav svijet u kojem drugi ne moraju protiv svoje volje žrtvovati život za neku ideju.

## III

Došao sam do kraja svog predavanja. Želim dodati samo još jednu posljednju optimističnu misao, kojom sam također zaključio svoj prilog knjizi što sam je napisao zajedno sa svojim prijateljem sir Johnom Ecclesom. (Ta je knjiga nedavno izašla u njemačkom prijevodu.) Kao što sam prethodno pokušao pokazati, Darwinova selekcija, prirodni odabir i selekcijski pritisak, obično se povezuje s krvavom borbom za opstanak. To je ideologija koju samo djelomice valja shvatiti ozbiljno.

No s emergencijom ljudske svijesti i duha te jezično formuliranih teorija sve se to iz temelja mijenja. Možemo prepustiti utakmici svojih teorija da istrijebi one neupotrebljive među njima. U prošlim vremenima bivao je isključen nosilac teorije. Sada možemo pustiti svoje teorije da umru umjesto nas. Sa stajališta prirodnog odabira glavna je funkcija duha i svijeta 3 da omogućuje primjenu svjesne kritike; a time izbor teorija bez ubijanja njihovih nosilaca. Primjenu metode racionalne kritike bez ubijanja onih koji je provode omogućuje biološki razvoj; to što izumljujemo svoj jezik, a time svijet 3. Tako prirodni odabir prevladava, transcendira svoj zacijelo pomalo nasilan izvorni karakter: emergencija svijeta 3 omogućuje da se odabir najboljih teorija, najboljih prilagodbi, odvija i bez nasilja. Pogrešne teorije



možemo sada eliminirati nenasilnom kritikom. Naravno, nenasilna kritika još je rijetka: kritika je obično još polunasilna, pa i onda kada je njezino bojno polje papir. Ali nema više bioloških razloga koji bi išli u prilog nasilnoj kritici, nego samo razloga koji govore protiv nje. Tako bi danas još uobičajena, polunasilna kritika mogla biti prolazni stadij u razvoju uma. Emergencija svijeta 3 znači da nenasilna kulturna evolucija nije utopijski san. Ona je biološki i te kako moguć rezultat emergencije svijeta 3 prirodnim odabirom.

Oblikovanje našeg socijalnog okoliša s ciljem da se postigne mir i nenasilje nije samo san. Ono je moguće i s biološkog stajališta očito nužan cilj čovječanstva.

Napomena uz stranicu 12, redak 21

Postoje, naravno, činjenice koje govore u prilog starom tumačenju: to su katastrofe do kojih dolazi u nišama, primjerice zbog uvođenja otrova kakav je DDT ili penicilin. U tim slučajevima, koji nemaju nikakve veze s odabirom organizama, slučajno postojanje nekog mutanta doista može odlučiti o preživljavanju. Slično je sa slučajem »industrijskog melanizma« koji je poznat u Engleskoj; riječ je o razvoju tamnih varijanti (leptira) kao prilagodbi industrijskom zagađenju. Ti uočljivi i u pokusima ponovljivi, ali vrlo posebni slučajevi objašnjavaju možda zašto je tumačenje darvinizma koje ja opisujem kao »pesimistično« tako omiljeno među biologima. 2. O znanju i neznanju

Gospodine predsjedniče, gospodine dekane, dame i gospodo!

Prije svega želim Odsjeku za gospodarske znanosti Sveučilišta Johann Wolfgang Goethe od sveg srca zahvaliti za veliku čast koju mi je iskazalo dodijelivši mi naslov doctor rerum politicarum honoris causa.

Magistar, pa i doktor čak sam ja

mogu sad reći poput Goetheova Fausta\*. I slično kao Goetheovu Faustu čini mi se više nego dvojbenim jesam li tu čast zaslužio.

A jedna ostadoh budala

Što zna koliko je i znala.

I vidim ništa ne možemo znati!

O, kako srce od toga mi pati!

Time dolazim i do najavljene teme svog predavanja, do teme »O znanju i neznanju«.

Toj temi namjeravam pristupiti povijesno, premda tek vrlo ukratko, i u središte postaviti Sokratov nauk; pa ću tako započeti najljepšim filozofskim spisom koji poznajem, Platonovom Sokratovom obranom.

## I

Platonova Obrana sadrži Sokratov obrambeni govor i kratko izvješće o njegovoj osudi. Taj govor smatram autentičnim<sup>1</sup>. Sokrat ondje pripovijeda kako je bio začuđen i zaprepašten kad je čuo da je delfsko proročište na prepredeno pitanje »Ima li ikoga mudrijeg od Sokrata?« odgovorilo: »Nitko nije mudriji«<sup>2</sup>. »Kad sam to čuo«, rekao je Sokrat, »zapitao sam se: što bog time hoće reći? Jer ja znam da nisam mudar; ni jako mudar, a ni samo malo.« Budući da Sokrat razmišljanjem nije mogao dokučiti što je bog mislio svojim proročanstvom, odlučio je pokušati da opovrgne proročište. Pošao je dakle čovjeku koji je slovio kao mudar – jednom od atenskih državnika – da bi od njega učio. Rezultat opisuje Sokrat na sljedeći način (Obrana, 21 D): »Mudriji od toga čovjeka jesam: doduše, nijedan od nas ništa pravo ne zna. On, međutim, vjeruje da nešto zna, a ne zna ništa. Ja pak također ništa ne znam, ali ne umišljam da nešto znam.« Pošto je razgovarao s političarima, Sokrat je pošao pjesnicima. Rezultat je bio jednak. A zatim je pošao obrtnicima. Oni su doista znali stvari o kojima on nije znao ništa. Ali umišljali su si da znaju i štošta drugo, pa čak i ono najvažnije. I njihova je umišljenost dobrano prevagnula nad njihovim pravim znanjem.

Tako je Sokrat naposljetku došao do sljedećeg tumačenja namjere delfskog proročišta: bog

očito nije htio reći ništa o Sokratu; on se tim imenom samo poslužio da bi rekao: »među ljudima je najmudriji onaj koji poput Sokrata spozna da uistinu ne zna nikakvu istinu«.

## II

Sokratov uvid u naše neznanje – »Znam da gotovo ništa ne znam, pa i to jedva« – čini mi se nadasve važnim. Taj uvid nikada nije formuliran jasnije nego u Platonovoj Sokratovoj obrani. Taj se sokratovski uvid često nije uzimao ozbiljno. Pod Aristotelovim utjecajem smatrao se ironijom. Sam je Platon napokon (u Gorgiji) napustio nauk o našem neznanju, a time i karakteristično sokratovsko držanje: zahtjev za intelektualnom skromnošću.

To postaje jasno ako Sokratov nauk o državniku usporedimo s Platonovim naukom. To je nešto čemu jedan doctor rerum politicarum mora pridati posebnu važnost.

I Sokrat i Platon zahtijevaju da državnik bude mudar. Ali to u njih dvojice ima krajnje različito značenje. U Sokrata to znači da državnik treba biti svjestan svog eklatantnog neznanja. Sokrat se dakle zauzima za intelektualnu skromnost. »Spoznavaj sebe!« znači za njega: »Budi svjestan koliko malo znaš!«

Nasuprot tome, Platon tumači zahtjev da državnik bude mudar kao zahtjev za vladavinom mudraca, za sofokracijom. Samo dobro upućeni dijalektičar, učeni filozof sposoban je da vlada. To je smisao čuvenog Platonova zahtjeva da filozofi budu kraljevi, a kraljevi potpuno izobraženi filozofi. Na filozofe je taj Platonov zahtjev ostavio veoma snažan dojam; na kraljeve vjerojatno malo manje snažan.

Teško je zamisliti veću suprotnost između dva tumačenja zahtjeva za tim da državnik bude mudar. To je suprotnost između intelektualne skromnosti i intelektualne preuzetnosti. I to je također suprotnost između falibilizma – priznavanja pogrešivosti cjelokupnog ljudskog znanja – i scijentizma ili scijenticizma: teze da znanju i znalcima, znanosti i znanstvenicima, mudrosti i mudracu, učenosti i učenjaku valja pripisati autoritet.

Tu se jasno vidi da suprotnost u prosudbi ljudskog znanja – dakle spoznajnoteorijska suprotnost – može dovesti do oprečnih etičko-političkih ciljeva i zahtjeva.

## III

Na ovom mjestu htio bih prokomentirati jedan prigovor upućen falibilizmu; prigovor koji, kako mi se čini, može poslužiti upravo kao argument u prilog falibilizmu.

To je prigovor koji kaže da je znanje, za razliku od mnijenja ili nagađanja, bitno autoritativno; a također da opća jezična uporaba podupire tezu o autoritativnom karakteru znanja. Tako se izraz »znam« rabi jezično točno samo onda kada implicira sljedeće tri stvari: prvo, istinitost onoga što tvrdim da znam; drugo, njegovu izvjesnost; i treće, postojanje dostatnih razloga. Takve analize mogu se često čuti u filozofskim raspravama i pročitati u filozofskim knjigama (usp. W. T. Krug, *Fundamentalphilosophie*, 1818., str. 237; J. F. Fries, *System der Logik*, 1837., str. 421 i d.). I te analize zaista pokazuju što se u općoj jezičnoj uporabi misli riječju »znanje«. One raščlanjuju pojam koji bih nazvao klasičnim pojmom znanja: taj klasični pojam znanja implicira istinitost i sigurnost onoga što se zna; a također to da moramo imati dostatne razloge da bismo nešto smatrali istinitim.

Upravo tim klasičnim pojmom znanja služi se Sokrat kada kaže: »Znam da gotovo ništa ne znam, pa i to jedva!« I taj isti klasični pojam znanja rabi Goethe kada daje Faustu da kaže: I vidim ništa ne možemo znati!

O, kako srce od toga mi pati.

Dakle upravo tim klasičnim pojmom znanja, pojmom znanja iz opće jezične uporabe, služi se i falibilizam, nauk o pogrešivosti, kad ističe da uvijek ili gotovo uvijek možemo griješiti i da stoga u klasičnom smislu »znanja« ne znamo ništa ili znamo vrlo malo; ili kako kaže Sokrat,

da »ništa pravo ne znamo«.

Na što je mogao misliti Sokrat kad je rekao da »ništa pravo ne znamo« ili, u doslovnijem prijevodu, »ništa lijepo i dobro«? (Obrana, 21 D.) Sokrat je pritom mislio napose na etiku. Bio je daleko od toga da etičko znanje proglasi nemogućim, naprotiv, pokušao je utemeljiti etičko znanje. Pritom je njegova metoda bila kritička: kritizirao je ono što se njemu i drugima činilo izvjesnim. Ta ga je kritička metoda dovela do falibilizma i do uvida da su on i drugi u etičkim stvarima daleko od znanja. Ipak je Sokrat epohalni etičar. Od njega i njegova suvremenika Demokrita potječe dobro i važno životno pravilo: »Bolje je trpjeti nepravdu nego je činiti«.

#### IV

No vratimo se Obrani; kada Sokrat ondje kaže da ni on ni drugi ništa pravo ne znaju, tada možda misli i na filozofe prirode, na one velike grčke mislioce koje danas nazivamo predsokratovcima i koji su prethodnici naše današnje prirodne znanosti. Sokrat je možda posebno mislio na filozofa prirode Anaksagoru, kojeg u svojoj Obrani nešto poslije i spominje, i to ne baš s poštovanjem: on naime kaže da se Anaksagorino djelo, koje naziva »promašenim« (atopos), kod atenskih knjižara može kupiti za najviše jednu drahmu. (Obrana, 26 D.) Iz još jednog Platonova djela, iz Fedona, proizlazi na izgled da je Anaksagorina filozofija prirode – i filozofija prirode općenito – teško razočarala Sokrata. Imamo dakle razloga pretpostaviti da je Sokrat, rekavši: »Znam da gotovo ništa ne znam, pa i to jedva«, mislio na mnoge neriješene ozbiljne probleme na koje je naišao; od problema etike i politike do onih filozofije prirode.

Priznajemo da Sokrat nema odviše zajedničkog s Goetheovim Faustom. No ipak možemo nagađati da je Sokratovo srce također patilo zbog uvida da ne možemo ništa znati: da je njega, poput Fausta, duboko razdirala neispunjiva želja svih pravih znanstvenika; mislim na želju

Što je to svijet da spoznam

I što ga iznutra drži doznam.

No moderna prirodna znanost ipak nas je donekle približila tom nedostižnom cilju. Pa se moramo pitati nije li s pojavom moderne znanosti nadiđeno stajalište sokratovskog neznanja.

#### V

Uistinu, Newtonova teorija gravitacije stvorila je posve novu situaciju. Ta se teorija može smatrati ostvarenjem prvobitnog istraživačkog programa predsokratovskih filozofa prirode nakon više od 2000 godina. A Newton ju je možda i sam tako vidio kad je izabrao naslov svoje knjige: Matematički principi filozofije prirode. Bilo je to ostvarenje koje je daleko nadišlo i najsmionije snove antike.

Bio je to neviđen napredak: Descartesova teorija, koju je Newtonova teorija polako potisnula, ne može se uopće uspoređivati s Newtonovom. Descartesova je teorija dala samo posve neodređeno kvalitativno objašnjenje kretanja planeta. A ipak je proturječila činjenicama što su u ono doba bile već duže vrijeme poznate. Jedan od kobnih zaključaka proizašlih iz Descartesove teorije bilo je i to da se planeti koji su najudaljeniji od Sunca najbrže kreću, što je u suprotnosti ne samo s opažanjima nego u prvom redu i s Keplerovim trećim zakonom. Nasuprot tome, Newtonova teorija ne samo da je mogla objasniti Keplerove zakone nego ih je također ispravila, tako što je kvantitativno točno predvidjela mala odstupanja od tih zakona.

#### VI

Newtonova je teorija dakle stvorila novu intelektualnu situaciju; bila je to intelektualna

pobjeda bez premca. Predviđanja Newtonove teorije potvrđena su s nevjerojatnom točnošću. A kada su za planet Uran otkrivena mala odstupanja od kretanja što ga je predvidio Newton, Adams i Leverrier su uz pomoć Newtonove teorije (i puno sreće) na temelju upravo tih odstupanja izračunali položaj jednog novog, nepoznatog planeta, koji je Galle odmah potom i otkrio. Usto je Newtonova teorija objasnila ne samo kretanje nebeskih tijela nego i zemaljsku mehaniku, kretanje naših zemaljskih mehanizama.

Tu je, činilo se, doista bilo posrijedi znanje; istinito, sigurno i dostatno utemeljeno znanje. U to se zacijelo više nije moglo sumnjati.

Trebalo je neobično dugo da se shvati novost intelektualne situacije. Malobrojni su uviđali što se zbilo. David Hume, jedan od najvećih filozofa, vidio je da je postignut velik napredak; ali nije razumio kako je golem i kako radikalno bio taj napredak ljudske spoznaje. Bojim se da to ni danas mnogi sasvim ne razumiju.

## VII

Prvi mislilac koji je to do kraja razumio bio je Immanuel Kant. Kako ga je Hume obratio na skepticizam, uvidio je paradoksalnost, gotovo apsurdnost tog novog znanja. Pitao se kako je nešto poput Newtonove znanosti uopće moguće.

To pitanje, i Kantov odgovor, postalo je ključno pitanje njegove Kritike čistog uma. U toj knjizi Kant je postavio pitanja:

Kako je moguća čista matematika?

i

Kako je moguća čista prirodna znanost?

I napisao je:

»Budući da su zbiljski dane, o tim znanostima zacijelo se može primjereno pitati: kako su moguće; jer da moraju biti moguće, to dokazuje njihova zbiljnost.«<sup>3</sup>

Opaža se Kantovo čuđenje; njegovo opravdano čuđenje zbog postojanja Newtonove teorije koju je okarakterizirao kao »čistu prirodnu znanost«.

Nasuprot svima ostalima koji su o tome stvorili neko mnijenje, Kant je vidio da Newtonova teorija nije bila uspjeh njegove eksperimentalne ili induktivne metode, nego uspjeh ljudskog mišljenja, ljudskog razuma.

Kantov odgovor na pitanje: »Kako je moguća čista prirodna znanost?« glasio je:

»Razum ne crpi svoje [prirodne] zakone iz prirode, nego ih njoj propisuje.«

Drugim riječima, Newtonovi zakoni nisu iščitani iz prirode, nego su Newtonovo djelo, oni su proizvod njegova razuma, njegov izum: ljudski razum izumljuje zakone prirode.

Tu svoju nadasve originalnu spoznajnoteorijsku poziciju sam je Kant nazvao kopernikanskim obratom u teoriji znanja. Newtonova znanost bila je, prema Kantu, znanje u klasičnom smislu: istinito, sigurno i dostatno utemeljeno znanje. A to je znanje bilo moguće zato što je ljudsko iskustvo i samo bilo proizvod aktivne obrade i tumačenja naših osjetilnih podataka našim spoznajnim aparatom, osobito našim razumom.

Ta Kantova teorija spoznaje važna je i velikim dijelom točna. Ali Kant se varao vjerujući da njegova teorija odgovara na pitanje kako je moguće znanje, znanje u klasičnom smislu.

Klasična ideja znanosti kao istinitog, osiguranog i dostatno utemeljenog znanja živa je još i danas. No prije šezdeset godina prevladala ju je Einsteinova revolucija; Einsteinova teorija gravitacije.

Rezultat je te revolucije: bila Einsteinova teorija istinita ili lažna – ona pokazuje da je nemoguće znanje u klasičnom smislu, osigurano znanje, izvjesnost. Kant je imao pravo: naše su teorije slobodne tvorevine našeg razuma. I mi ih pokušavamo propisati prirodi. Ali tek rijetko uspijevamo pogoditi istinu; i nikada ne možemo biti sigurni je li nam to pošlo za

rukom. Moramo se zadovoljiti nagađajućim znanjem.

## VIII

Nužno je da se ovdje nakratko upustimo u logičke odnose između Newtonove i Einsteinove teorije gravitacije.

Newtonova i Einsteinova teorija nužno logički proturječe jedna drugoj: neki su zaključci iz tih dviju teorija nespojivi. Nikako dakle ne mogu biti istinite obje teorije.

Ipak su te dvije teorije u odnosu međusobnog približavanja: odstupanja između njihovih empirijski provjerljivih posljedica tako su sitna da svi nebrojeni promatrani slučajevi koji potvrđuju i potkrepljuju Newtonovu teoriju istodobno potvrđuju i potkrepljuju Einsteinovu teoriju.

Newtonova se teorija, kao što sam već naznačio, sjajno empirijski potvrdila; može se jamačno reći da se optimalno potvrdila. Ali otkriće ili izum Einsteinove teorije onemogućuje nam da te sjajne potvrde uzmemo kao razloge za to da jednu od tih dviju teorija smatramo istinitom i osiguranom. Jer isti bi razlozi onda išli u prilog tome da i onu drugu teoriju smatramo istinitom i osiguranom. A logički je nemoguće da od dviju nespojivih teorija obje budu istinite.

Tu dakle dolazimo do toga da je čak i najbolje potvrđene prirodoznanstvene teorije nemoguće tumačiti kao znanje u klasičnom smislu. I naše najbolje provjerene i najbolje prokušane prirodoznanstvene teorije samo su nagađanja, uspješne hipoteze, i zauvijek su osuđene na to da ostanu nagađanja ili hipoteze.

## IX

Znanost je potraga za istinom; i posve je moguće da su neke od naših teorija zbilja istinite. Ali čak i ako jesu istinite, mi to nikada ne možemo sigurno znati.

To je uvid do kojega je došao već pjesnik i pjevač Ksenofan, koji je otprilike stotinu godina prije Sokrata i 500 godina prije Krista napisao (u mom prijevodu):

Sigurnu istinu nitko spoznao nije i spoznat je neće

O bogovima i stvarima svim o kojima zborim.

Ako ikad istinu savršeniju od svih netko i objavi,

Znati je neće moći: nagađanje prožima sve.

No Ksenofan je već tada naučavao da u našoj potrazi za istinom može biti napretka; jer piše:

Ne otkrivaju bogovi smrtnicima sve od početka.

Ali s vremenom, tražeći, nalazimo što je bolje.\*

Ta dva Ksenofanova fragmenta što sam ih naveo mogu se možda protumačiti sljedećim dvjema tezama.

1. Ne postoji kriterij istinitosti; čak ni onda kad smo dosegli istinu, ne možemo biti sigurni u to.

2. Postoji racionalni kriterij napretka u potrazi za istinom, te stoga kriterij znanstvenog napretka.

Vjerujem da su obje teze točne.

No što je racionalni kriterij znanstvenog napretka u potrazi za istinom, napretka u našim hipotezama, u našim nagađanjima? Kada je neka znanstvena hipoteza bolja od neke druge hipoteze?

Odgovor glasi: znanost je kritička djelatnost. Svoje hipoteze kritički provjeravamo. Mi ih kritiziramo da bismo otkrili pogreške; i u nadi da ćemo pogreške ukloniti i tako se približiti istini.

Neku hipotezu – na primjer neku novu hipotezu – držimo boljom od neke druge ako

zadovoljava sljedeća tri zahtjeva: prvo, nova hipoteza mora objašnjavati sve ono što je uspješno objašnjavala stara hipoteza. To je prva i najvažnija stvar. Drugo, ona mora izbjeći barem neke pogreške stare hipoteze: to znači, mora po mogućnosti odoljeti nekim od onih kritičkih provjera kojima stara hipoteza nije odoljela. Treće, mora po mogućnosti objasniti stvari koje stara hipoteza nije mogla objasniti ili predvidjeti.

To je dakle kriterij znanstvenog napretka. On se osobito u prirodnim znanostima primjenjuje posve općenito i obično posve nesvjesno. Neka se nova hipoteza uzima ozbiljno samo onda ako objašnjava barem ono što je uspješno objašnjavala njezina prethodnica i ako usto ili obećava da će izbjeći neke pogreške stare hipoteze ili daje nova predviđanja, po mogućnosti provjerljiva.

## X

Taj kriterij napretka može se ujedno promatrati kao kriterij približavanja istini. Jer ako neka hipoteza zadovolji kriterij napretka i stoga našim kritičkim provjerama odoli barem jednako dobro kao njezina prethodnica, onda to ne smatramo slučajnim; a ako još bolje odoli kritičkim provjerama, onda pretpostavljamo da se više približava istini nego njezina prethodnica. Cilj je znanosti dakle istina: znanost je potraga za istinom. I unatoč tome što, kako je vidio Ksenofan, nikada ne možemo znati jesmo li taj cilj postigli, ipak možemo imati dobrih razloga za nagađanje da smo se približili svom cilju, istini; ili kako kaže Einstein, da smo na pravom putu.

## XI

Na kraju bih još želio izvući nekoliko zaključaka iz onoga što sam rekao.

Sokratova teza o neznanju čini mi se nadasve važnom. Vidjeli smo da je Kant tumačio Newtonovu znanost u smislu klasičnog pojma znanja. To je tumačenje od Einsteinova doba nemoguće. Sada znamo da i najbolje znanje u smislu prirodnih znanosti nije znanje u klasičnom smislu, dakle da nije znanje u smislu opće jezične uporabe. To dovodi do stvarne revolucije pojma znanja: znanje u smislu prirodnih znanosti je nagađajuće znanje; ono je odvažno pogađanje. Tako je Sokrat i dalje u pravu, unatoč Kantovu razumijevanju divovskog Newtonova postignuća. Ali to je pogađanje koje se disciplinira racionalnom kritikom. To obvezuje na borbu protiv dogmatskog mišljenja. Obvezuje također na krajnju intelektualnu skromnost. I u prvom redu obvezuje na njegovanje jednostavnog i nepretencioznog jezika: to je dužnost svakog intelektualca.

Svi veliki prirodnoznanstvenici bili su intelektualno skromni; a Newton govori u ime svih njih kada kaže: »Ne znam kako izgledam u očima svijeta. Sam sebi izgledam kao dječak koji se igra na obali mora. Zadovoljavam se time da tu i tamo pokupim poneki oblutak glatkiji od drugih ili pokoju ljepšu školjku – dok veliki ocean istine neistražen leži preda mnom.«

Einstein je svoju opću teoriju relativnosti nazvao jednodnevnim uspjehom.

I svim velikim znanstvenicima bilo je jasno da svako rješenje nekog znanstvenog problema dovodi do mnogih novih neriješenih problema. Što više učimo o svijetu, to svjesnije, detaljnije i točnije postaje naše znanje o još neriješenim problemima, naše sokratovsko znanje o našem neznanju. Znanstveno istraživanje doista je najbolja metoda da naučimo nešto o sebi samima i o svom neznanju. Ono nas vodi važnoj spoznaji da smo mi ljudi veoma različiti s obzirom na sitnice o kojima možda nešto znamo. Ali u svom beskrajnom neznanju svi smo jednaki.

Prigovor zbog scijentizma ili scijenticizma – to jest prigovor zbog dogmatske vjere u autoritet prirodoslovske metode i njezinih rezultata – stoga je posve promašen kad se upućuje kritičkoj metodi prirodne znanosti ili velikim prirodoslovcima; posebno od doba reforme pojma znanja koju zahvaljujemo ljudima kao što su Sokrat, Nikola Kuzanski, Erazmo, Voltaire, Lessing, Goethe i Einstein. Goethe je, poput svih velikih prirodoslovnika, bio protivnik scijentizma, vjere u autoritet; i borio se protiv njega u sklopu svoje kritike Newtonove optike. Njegovi argumenti protiv Newtona nisu doduše bili nepobitni, ali svi su veliki prirodoslovci katkad i griješili; a u svojoj polemici protiv dogmatske vjere u Newtonov autoritet Goethe je svakako imao pravo. Ovdje bih se čak usudio reći da prigovor zbog scijentizma – dakle prigovor zbog dogmatičnosti, vjere u autoritet i ohole preuzetnosti koja tvrdi da nešto zna – mnogo češće pogađa pobornike sociologije znanja i sociologije znanosti nego njihove žrtve, velike prirodoslovce. Doista, neki koji sebe smatraju kritičarima scijentizma zapravo su dogmatični, ideološki i autoritarni protivnici prirodnih znanosti, o kojima na žalost premalo znaju.

U prvom redu ne znaju da prirodne znanosti raspolažu objektivnim i ne-ideološkim kriterijem napretka: napredovanja prema istini. To je onaj jednostavni i racionalni kriterij koji vlada razvojem prirodnih znanosti od Kopernika, Galileja, Keplera i Newtona, od Pasteura i Claudea Bernarda. Taj se kriterij ne može uvijek primijeniti. Ali obično se prirodoslovnici (osim ako nisu žrtve neke mode, kao što se događa čak i dobrim fizičarima) sigurno i pravilno njime služe, premda rijetko s punom sviješću o tome. U društvenim je znanostima vladavina tog racionalnog kriterija osigurana u puno manjoj mjeri. Tako je došlo do pomodnih ideologija, do vladavine velikih riječi i do neprijateljstva prema umu i prema prirodnim znanostima.

Goethe je također poznao tu ideologiju koja je neprijateljski raspoložena prema znanosti, i on ju je osudio. Sam vrug vrebao na to da se bacimo u naručaj toj znanosti nesklonoj ideologiji. Riječi što ih Goethe stavlja u usta vragu nedvosmislene su:

Čim nauku i razum prezre tko

– A najveća je ljudska snaga to –

(...)

U šaci ja već ga imam svega! –

Dame i gospodo, nadam se da me nećete prokleti što ovaj put zadnju riječ prepuštam vragu glavom.

### **3. O takozvanim izvorima spoznaje**

Zahvaljujem vam za veliku čast koju ste mi iskazali dodijelivši mi naslov doktora filozofije Fakulteta društvenih znanosti svog sveučilišta. Tu čast prihvaćam sa zahvalnošću i velikom radošću.

Međutim, u posljednjem trenutku preuzeo sam također tešku obvezu da održim kratko predavanje. Prije nego što to predavanje započnem, ispričat ću jednu istinitu priču iz svojih novozelandskih dana.

U Christchurchu na Novom Zelandu bio sam se sprijateljio s fizičarom profesorom Coleridgeom Farron, kojemu je u doba mog dolaska onamo bilo otprilike onoliko godina koliko je meni sada; bio je to vrlo originalan i duhovit čovjek i član londonskog Kraljevskog društva. Profesor Farr bio je socijalno orijentiran čovjek i držao je popularnoznanstvena predavanja u najrazličitijim krugovima, među ostalim i u zatvorima. Jedanput je predavanje u nekom zatvoru započeo riječima:

»Danas ovdje držim navlas jednako predavanje kao prije šest godina. Ako ga je dakle koji od vas već čuo, pravo mu budi!« Tek što je izgovorio te pomalo zajedljive riječi, kad se u dvorani ugasio svjetlo. Poslije je rekao da mu je u mraku bilo malo nelagodno pri duši. Te sam se situacije sjetio kad mi je profesor Weingartner prošle subote – dakle zaista u posljednji čas – priopćio da se od mene očekuje da danas ovdje održim predavanje. On je naime dodao da mogu i ponoviti neko svoje staro predavanje. Tad mi je naravno pao na pamet profesor Farr, a i to da ja ovdje očito ne mogu reći: »Ako je netko od vas već čuo moje predavanje, pravo mu budi.« Dakle, nalazim se u još gorem položaju nego profesor Farr; jer zbog kratkoće vremena nije mi, nakon više neuspjelih pokušaja, preostalo ništa drugo nego da jedan svoj opsežniji stari rad malo dotjeram, dodam mu novi uvod i u prvom ga redu skratim za otprilike sedam osmina. Molim vas dakle da mi oprostite, prije svega zato što je moje predavanje još uvijek predugačko. No nadam se da ga osim jednoga ili dvoje mojih cijenjenih slušatelja nitko neće prepoznati. Tema mog predavanja glasi:

O takozvanim izvorima ljudske spoznaje.

Već 2500 godina postoji nešto poput teorije spoznaje. I od grčkih filozofa do pripadnika bečkog kruga temeljno je pitanje te spoznajne teorije bilo pitanje o izvorima naših spoznaja. Još u jednom od kasnijih radova Rudolfa Carnapa, jednog od vođa bečkog kruga, možemo primjerice pročitati sljedeće:

Ako postaviš neku tvrdnju, moraš je i opravdati. A to znači da moraš biti kadar odgovoriti na sljedeća pitanja:

Odakle to znaš? Na koji se izvor oslanja tvoja tvrdnja? Na kojim se opažajima tvoja tvrdnja temelji?

Taj lanac pitanja smatram posve nezadovoljavajućim, te ću u ovom predavanju pokušati navesti neke od razloga zašto ta pitanja držim tako nezadovoljavajućima.

Moj je glavni razlog to što ta pitanja pretpostavljaju autoritarni stav prema problemu ljudskog znanja. Ona pretpostavljaju da su naše tvrdnje dopustive onda i samo onda ako se možemo pozvati na autoritet izvora spoznaje i posebno na opažaje.

Nasuprot tome tvrdim da takvih autoriteta nema i da je svim tvrdnjama svojstven moment nesigurnosti; također svim tvrdnjama što se oslanjaju na opažanje, pa čak i svim istinitim tvrdnjama.

Stoga ću ovdje predložiti da se staro pitanje o izvorima naše spoznaje zamijeni jednim posve drugim pitanjem. Tradicionalno postavljanje pitanja u teoriji spoznaje ima stanovite sličnosti s tradicionalnim postavljanjem pitanja u teoriji države, a ta nam sličnost može pomoći da pronađemo nov i bolji način postavljanja pitanja u teoriji spoznaje.

Tradicionalno temeljno pitanje o autoritarnim izvorima spoznaje odgovara naime tradicionalnom temeljnom pitanju u filozofiji države kakvu je razvio Platon. Mislim na pitanje: »Tko treba vladati?«

To pitanje traži autoritaran odgovor. Tradicionalni su odgovori bili: »najbolji« ili »najmudriji«. Ali drugi, na izgled liberalni odgovori, kao što su »narod« ili »većina«, također zapinju u autoritarnom postavljanju pitanja.

Ono inače navodi i na takve budalaste alternative kao što je: »Tko treba vladati, kapitalisti ili radnici?« (To je pitanje analogno spoznajnoteorijskom pitanju: »Što je krajnji izvor naše spoznaje? Intelekt ili osjetilno opažanje?«)

Pitanje »Tko treba vladati?« očito je pogrešno postavljeno, a odgovori koje izaziva autoritarni su. (Također su paradoksalni.)

Predlažem da se umjesto toga prihvati drugi i puno skromniji način postavljanja pitanja. Na primjer: »Što možemo učiniti da svoje političke institucije ustrojimo tako da loši ili nesposobni vladari (koje naravno nastojimo izbjeći, ali ih ipak i te kako lako možemo dobiti) mogu učiniti što manje štete?«

Mislim da se bez takve promjene u svom postavljanju pitanja ne možemo nadati da ćemo



ikada doći do razborite teorije države i njezinih ustanova.

Demokracija se po mom sudu može teorijski utemeljiti samo kao odgovor na to puno skromnije pitanje. Odgovor glasi: demokracija nam dopušta da se loših ili nesposobnih ili tiranskih vladara riješimo bez prolijevanja krvi.

Na posve sličan način može se pitanje o izvorima naše spoznaje zamijeniti jednim drugim pitanjem. Tradicionalno pitanje bilo je i jest: »Što su najbolji izvori naše spoznaje, najpouzdaniji izvori, izvori koji nas neće dovesti u zabludu i kojima se u slučaju dvojbe možemo obratiti kao krajnjoj instanciji?«

Predlažem da pođemo od toga da takvih idealnih i nepogrešivih izvora spoznaje nema, kao što nema ni idealnih i nepogrešivih vladara, i da nas svi »izvori« naše spoznaje ponekad dovode u zabludu. I predlažem da se pitanje o izvorima naše spoznaje zamijeni iz temelja različitim pitanjem, naime pitanjem: »Postoji li način da se pogreške otkriju i isključe?«

Poput tolikih autoritarnih pitanja, pitanje o izvorima spoznaje također je pitanje o podrijetlu.

Ono pita o iskonu naše spoznaje, vjerujući da se spoznaja može legitimirati svojim obiteljskim stablom. Ona (često nesvjesna) metafizička ideja što leži u njegovoj osnovi je ideja rasno čiste spoznaje, nekrivotvorene spoznaje, spoznaje koja se izvodi iz vrhovnog autoriteta, po mogućnosti samog boga, i kojoj je stoga svojstven autoritet vlastitog plemstva. Moj izmijenjeni način postavljanja pitanja: »Što možemo učiniti da otkrijemo pogreške?« posljedica je uvjerenja da takvog čistog, nekrivotvorenog i nepogrešivog izvora nema te da se pitanje o iskonu i o čistoći ne smije brkati s pitanjem o valjanosti i istinitosti. Stav koji ovdje zastupam star je i potječe od Ksenofana. Već je Ksenofan, otprilike 500. pr. Kr., znao da ono što nazivamo znanjem nije ništa drugo doli pogađanje i mnijenje – doxa, a ne episteme – kao što vidimo iz njegovih stihova<sup>2</sup>:

Ne otkrivaju bogovi smrtnicima sve od početka.

Ali s vremenom, tražeći, nalazimo što je bolje.

Sigurnu istinu nitko spoznao nije i spoznat je neće

O bogovima i stvarima svim o kojima zborim.

Ako ikad istinu savršeniju od svih netko i objavi,

Znati je neće moći: nagađanje prožima sve.

Pa ipak se tradicionalno pitanje o autoritativnim izvorima našeg znanja još i danas postavlja – veoma često čine to čak pozitivisti i drugi filozofi koji su uvjereni da se bune protiv svakog autoriteta.

Čini mi se da točan odgovor na moje pitanje »Na koji način imamo izgleda da prepoznamo i isključimo pogreške?« glasi: »Pomoću kritike teorija i nagađanja drugih i – ako uzmognemo sebe tako odgojiti – pomoću kritike vlastitih teorija i pokušaja spekulativnih rješenja.« (Takva je kritika vlastitih teorija doduše krajnje poželjna, ali nije prijeko potrebna; jer ako mi nismo za to sposobni, naći će se drugi koji će to obaviti za nas.)

Taj odgovor sažima stav koji bi se mogao opisati kao »kritički racionalizam«. To je nazor, držanje i predaja koju zahvaljujemo Grcima. On se izrazito razlikuje od »racionalizma« ili »intelektualizma« što su ga proklamirali Descartes i njegova škola, pa čak i od Kantova spoznajnog nauka. Ali na području etike i čudoredne spoznaje Kantov se princip autonomije veoma približava tom stavu. Taj princip izražava njegov nazor prema kojemu zapovijed nekog autoriteta, ma kako uzvišen bio, nikad ne smijemo priznati kao osnovu etike. Jer kad smo suočeni sa zapovijedi nekog autoriteta, uvijek je na nama da kritički prosudimo je li moralno dopustivo pokoriti se toj zapovijedi. Može biti da autoritet ima moć da silom provede svoje zapovijedi i da mu se ne možemo oduprijeti. Ali ako možemo fizički određivati svoj način postupanja, onda ne možemo umaknuti konačnoj odgovornosti. Jer kritička je odluka do nas: zapovijedi se možemo pokoriti ili ne pokoriti; autoritet možemo priznati ili ga odbaciti. Kant je tu ideju hrabro primijenio i na područje religije: odgovornost za to da li učenja neke religije treba prihvatiti kao dobra ili odbaciti kao loša prema Kantu je naša.

S obzirom na to smiono držanje čini se zapravo neobičnim što Kant u svom Znanstvenom nauku nije zauzeo isti stav kritičkog racionalizma, stav kritičke potrage za pogreškom. Jasno je, čini mi se, da je samo jedno spriječilo Kanta da učini taj korak: njegovo priznanje Newtonova autoriteta na području kozmologije. To je priznanje počivalo na tome što je Newtonova teorija s gotovo nevjerojatnim uspjehom odoljela najstrožim provjerama. Ako je moje tumačenje Kanta točno, onda kritički racionalizam – a isto tako kritički empirizam, koji također zastupam – upotpunjuje Kantovu kritičku filozofiju. To je upotpunjenje omogućio tek Albert Einstein, koji nas je učio da bi Newtonova teorija unatoč svom golemom uspjehu možda ipak mogla biti pogrešna.

Moj odgovor na tradicionalno pitanje spoznajne teorije: »Odakle to znaš? Što je izvor, osnova tvoje tvrdnje? Na kojim se promatranjima ona temelji?« glasi dakle ovako:

»Ja uopće ne kažem da nešto znam: moja tvrdnja samo je nagađanje, hipoteza. Također se nećemo obazirati na izvor ili izvore iz kojih je moje nagađanje možda poteklo: postoje mnogi mogući izvori, a nipošto mi svi nisu jasni. Isto tako iskon i podrijetlo imaju vrlo malo veze s istinom. Ali ako te zanima problem koji sam pokušao riješiti svojim nagađanjem, onda mi možeš učiniti uslugu. Pokušaj bit tog nagađanja kritizirati što oštrije možeš! I ako možeš izmisliti eksperiment čiji bi rezultat po tvom mišljenju mogao opovrgnuti moju tvrdnju, spreman sam ti pri tom opovrgavanju pomoći koliko god mogu.«

Strogo uzevši, taj odgovor vrijedi samo ako je posrijedi prirodnoznanstvena tvrdnja, a ne primjerice povijesna. Jer ako se pokusno postavljena tvrdnja odnosi na nešto povijesno, onda se svako kritičko razmatranje o njezinoj točnosti naravno mora pozabaviti i izvorima – premda ne »krajnjim« i »autoritativnim« izvorima. No u osnovi bi moj odgovor ostao isti.

Sada ću sažeti rezultate naše rasprave. Odjenut ću ih u ruho teza:

1. Ne postoje krajnji izvori spoznaje. Svaki je izvor, svaki je poticaj dobrodošao; ali svaki je izvor, svaki poticaj također predmet kritičke provjere. No ako nisu posrijedi povijesna pitanja, običavamo ustvrđene činjenice radije provjeriti sami, nego da se bavimo izvorima svojih informacija.

2. Pitanja znanstvenog nauka nemaju zapravo nikakve veze s izvorima. Naprotiv, pitamo se je li neka tvrdnja istinita – to znači, da li se slaže s činjenicama.

Tijekom takvog kritičkog ispitivanja istine mogu se upotrijebiti sve iole moguće vrste argumenata. Jedna od najvažnijih metoda je kritičko sučeljavanje s našim vlastitim teorijama i osobito potraga za proturječjima između naših teorija i promatranja.

3. Tradicija je – osim onog znanja koje nam je prirođeno – kudikamo najvažniji izvor našeg znanja.

4. To što većina izvora našeg znanja počiva na tradicijama pokazuje da neprijateljstvo prema tradiciji, dakle antitradicionalizam, nema nikakva značenja. No ta se činjenica ne smije smatrati potporom tradicionalizmu; jer nijedan, pa ni najmanji dio našeg baštinjenog znanja (pa čak ni našeg prirođenog znanja) nije otporan na kritičko ispitivanje i u danom slučaju na obaranje. Unatoč tome, spoznaja bi bez tradicije bila nemoguća.

5. Početak spoznaje ne može biti ništa – tabula rasa – ali ona također ne može početi od promatranja. Napredak našeg znanja sastoji se u modificiranju, korigiranju prijašnjeg znanja. Svakako se ponekad promatranjem ili čisto slučajnim otkrićem može učiniti korak naprijed; ali općenito doseg nekog promatranja ili nekog otkrića ovisi o tome da li nam ono omogućuje da modificiramo postojeće teorije.

6. Ni promatranje ni um nisu autoriteti. Drugi izvori – poput intelektualne intuicije i intelektualne mašte – imaju veće značenje, ali su također nepouzdan: mogu nam stvari prikazati veoma jasno, pa ipak nas dovesti u zabludu. To su glavni izvori naših teorija i kao takvi su nezamjenjivi; ali velika je većina naših teorija pogrešna. Najvažnija funkcija promatranja i logičkog mišljenja, ali također intelektualne intuicije i mašte je to što nam pomažu pri kritičkoj provjeri onih smionih teorija koje nam trebaju da bismo proniknuli

nepoznato.

7. Jasnoća je intelektualna vrijednost po sebi; točnost i preciznost to međutim nisu. Apsolutna je preciznost nedostižna; i besmisleno je kad netko hoće biti točniji nego što to zahtijeva problemska situacija. Ideja prema kojoj moramo definirati svoje pojmove kako bismo ih učinili »preciznima« ili im čak dali neki »smisao« varljiva je. Jer svaka se definicija mora služiti odredbenim pojmovima; pa tako nikada ne možemo izbjeći da na kraju krajeva radimo s neodređenim pojmovima. Problemi koji za predmet imaju značenje ili definiciju riječi nevažni su. Čak bi takve čisto verbalne probleme trebalo po svaku cijenu izbjegavati.

8. Svako rješenje nekog problema stvara nove, neriješene probleme. Ti su novi problemi utoliko zanimljiviji što je teži bio prvobitni problem i što smioniji pokušaj njegova rješavanja. Što više doznajemo o svijetu, što više produbljujemo svoje znanje, to svjesnije, jasnije i točnije omeđeno postaje naše znanje o onome što ne znamo, naše znanje o vlastitom neznanju. Glavni je izvor našeg neznanja to što naše znanje može biti samo ograničeno, dok je naše neznanje nužno bezgranično.

Neizmjernost svog neznanja naslućujemo promatrajući neizmjernost zvjezdanog neba.

Veličina svemira nije doduše najdublji razlog našem neznanju; ali ipak jest jedan od razloga za nj.

Vjerujem da pokušaj da se dozna više o svijetu vrijedi truda, čak i ako sve što pri tom pokušaju izlazi na vidjelo nije ništa drugo doli spoznaja o tome koliko malo znamo. Zacijelo bi nam dobro činilo da se katkada prisjetimo da smo s obzirom na ono malo što znamo možda prilično različiti, ali da smo u svom bezgraničnom neznanju svi jednaki.

Ako dakle prihvatimo nazor da na cijelom području našeg znanja, ma koliko daleko da smo iskoračili u nepoznato, nema autoriteta koji bi bio iznad svake kritike, onda se bez opasnosti od dogmatizma možemo držati ideje da je i sama istina onkraj svakog ljudskog autoriteta. Te ideje ne samo da se možemo nego i moramo držati. Jer bez nje nema objektivnih mjerila znanstvenog istraživanja, nema kritike naših pokušaja rješavanja, nema potrage za nepoznatim i nema težnje za spoznajom. 4. Znano st i kritika

Kao starog alpbachovca jako me veselilo što sam pozvan na proslavu 30. rođendana Alpbacha; ali taj sam poziv prihvatio tek nakon stanovitog oklijevanja. Činilo mi se gotovo nemogućim da u 30 minuta kažem nešto razumno i razumljivo o našoj veoma širokoj okvirnoj temi koja glasi: duhovni i znanstveni razvoj u posljednjih 30 godina. Ako me računica ne vara, ostaje mi točno po jedna minuta za svaku godinu duhovnog i znanstvenog razvoja! I stoga vrijeme kojim raspolazem ne smijem tratiti na daljnje isprike, nego moram početi.

## I

Kao što vidite iz naslova »Znanost i kritika« koji sam izabrao, namjeravam duhovni razvoj manje-više zanemariti te se pozabaviti uglavnom razvojem znanosti. Razlog je tome sasvim jednostavno to što do duhovnog ili kulturnog razvoja u posljednjih 30 godina ne držim bogzna koliko.

Na tom sam području dakako laik, jer nisam filozof kulture. Ali čini mi se da se duhovni razvoj u posljednjih 30 godina, unatoč svim pokušajima da se dođe do nečeg novog, može podvesti pod Remarqueov naslov »Na zapadu ništa novo«. A bojim se da ni »na istoku ništa novo« ne sviće – osim ako se zaokret Indije od Mahatme Gandhija k atomskoj bombi ne želi smatrati duhovnim razvojem.

Taj razvoj, koji je u Indiju došao sa zapada, zamjenjuje ideju nenasilnosti idejom nasilja. To za nas, na žalost, nije ništa novo. Neki naši zapadnjački filozofi kulture, proroci propasti i nasilja, propovijedali su to već dugo, a njihova se teorija sada zaista i ostvaruje u nasilnim činima.

No zar u svijetu duha nema ničega čemu bismo se mogli veseliti? Mislim da ima. Često s

radošću pomišljam na to kako je glazba velikih majstora prošlosti danas dostupnija mnogo većem broju ljudi i kako puno više ljudi ispunjava zahvalnošću, nadom i oduševljenjem nego što se to prije 30 godina moglo i sanjati. O tim se djelima jamačno može reći:

Nepojmljivo velika djela

Divna su kao prvog dana.

Čak se čini da svakim danom postaju još divnija.

Jedna je od najboljih stvari u naše doba to što je razumijevanje za velika umjetnička djela prošlosti tako živo, i mora se priznati da je to djelomice zasluga tehnike – gramofona, radija, televizije. No u ovom slučaju ta tehnika služi pravim duhovnim potrebama. Da ne postoji tako veliko zanimanje za djela prošlosti, ne bi se tako često emitirala. Razvoj na tom području najvažniji je, najrevolucionarniji i nadom najbogatiji duhovni razvoj u posljednjih 30 godina za koji znam.

A sada ću prijeći na svoje dvije teme: prirodnoznanstveni razvoj u posljednjih 30 godina i na svoju glavnu temu, znanost i kritiku.

## II

Ako ovdje treba govoriti o znanstvenom razvoju, onda očitom moram biti vrlo selektivan.

Načelo je mog izbora jednostavno: govorit ću o nekim znanstvenim razvojem koji su me najviše zanimali i ponajviše utjecali na moju sliku svijeta.

Moj izbor je, naravno, usko povezan s mojim nazorima o znanosti i o kriteriju znanstvenosti.

Taj je kriterij mogućnost da se nešto kritizira, racionalna kritika. U empirijskim znanostima to je mogućnost kritiziranja pomoću empirijskih provjera ili empirijska opovrgljivost.

Jasno je da zbog ograničenog vremena mogu samo vrlo kratko govoriti o mogućnosti kritiziranja.

Ono što je zajedničko umjetnosti, mitu, znanosti, pa čak i pseudoznanosti vidim u stvaralačkoj fazi koja nam stvari pokazuje u drugom svjetlu i svijet svakodnevice pokušava objasniti pomoću skrivenih svjetova. Takvi fantastični svjetovi pozitivizmu su bili omrznuti. Zato je Ernst Mach, veliki bečki pozitivist, i bio protivnik atomske teorije. No atomska se teorija nametnula, a cijela naša fizika, ne samo fizika strukture materije i atoma nego također ona električnih i magnetnih polja i polja sile teže, jest opis spekulativnih svjetova koji se, kako nagađamo, nalaze skriveni iza našeg iskustvenog svijeta.

Ti su spekulativni svjetovi, kao u umjetnosti, proizvodi naše mašte, naše intuicije. Ali u znanosti ih kontrolira kritika: znanstvena kritika, racionalna kritika, vođena je regulativnom idejom istine. Svoje znanstvene teorije nikad ne možemo opravdati jer nikad ne možemo znati neće li se pokazati pogrešnima. No možemo ih kritički provjeriti: na mjesto opravdanja stupa racionalna kritika. Kritika obuzdava maštu, a da je ne sputava.

Racionalna kritika vođena idejom istine karakteristična je dakle za znanost, dok je mašta zajednička svemu što je kreativno, bila to znanost, umjetnost ili mit. Stoga ću se u nastavku ograničiti na razvoje u kojima ta dva elementa, mašta i racionalna kritika, osobito jasno dolaze do izražaja.

## III

Najprije jedna napomena o matematici.

Dok sam bio student, na mene je snažno utjecao značajni bečki matematičar Hans Hahn, na kojeg je pak snažno utjecalo Whiteheadovo i Russellovo veliko djelo Principia Mathematica. Uzbudljiva svjetonazorna poruka tog djela bila je da se matematika može svesti na logiku, ili točnije, da se matematika može logički izvesti iz logike. Počinjemo od nečega što je nedvojbeno logika; zatim dalje postupamo strogo logički deduktivno, te na taj način dolazimo

do nečega što je nedvojbeno matematika.

Činilo se da to nije samo odvažan istraživački program nego da je on u Principia Mathematica i ostvaren. Principia počinju od logike dedukcije, od iskazne kalkulacije i uže funkcijske kalkulacije; iz nje izvode razrednu kalkulaciju, ne tvrdeći da postoje razredi, te nadalje apstraktni nauk o skupovima što ga je Georg Cantor utemeljio u 19. stoljeću. Principia su također mnogo pridonijela dokazivanju teze koja se još i danas rijetko pobija, naime da se diferencijalni i integralni račun može izgraditi kao dio nauka o skupovima.

No Principia Whiteheada i Russella našla su se ubrzo na udaru kritike, te je prije otprilike 40 godina situacija još bila ovakva: mogle su se razlikovati tri škole. Prvo, škola logicista, koji su tvrdili da se matematika može svesti na logiku, predvođena Bertrandom Russellom, a u Beču Hansom Hahnom i Rudolfom Carnapom. Drugo, škola aksiomatičara, poslije zvanih i formalisti, koji nauk o skupovima nisu izvodili iz logike, nego su ga htjeli uvesti kao formalni sustav aksioma sličan euklidovskoj geometriji; reprezentativna imena bila su Zermelo, Fraenkel, Hilbert, Bernays, Ackermann, Gentzen i von Neumann. Treća skupina bila je ona takozvanih intuicionista, kojima su pripadali Poincaré, Brouwer te poslije Hermann Weyl i Heyting.

Situacija je bila jako zanimljiva, ali se isprva činila beznađnom. Između dvojice najvećih i najproduktivnijih matematičara koji su bili upleteni u raspravu, Hilberta i Brouwera, razvilo se veoma osobno obojeno neprijateljstvo. Mnogi matematičari ne samo da su prijepor o osnovama matematike smatrali jalovim nego su odbacili čitav program osnova.

Zatim se prije 44 godine u raspravu uključio matematičar Kurt Gödel, rođeni Bečanin. Gödel je studirao u Beču, gdje je vladala izrazita naklonjenost logicizmu, ali gdje su se oba druga pravca također uzimala vrlo ozbiljno. Gödelov prvi veliki rezultat, dokaz za potpunost logičke funkcijske kalkulacije, pošao je od Hilbertovih problema i mogao se zacijelo pribrojiti formalizmu. Njegov je drugi rezultat bio njegov genijalni dokaz za nepotpunost Principia Mathematica i teorije brojeva. Taj rezultat svojatale su sve tri suparničke škole.

No to je doista bio početak kraja, naime kraja tih triju škola. I bio je to, vjerujem, početak jedne nove filozofije matematike. Trenutna je situacija promjenljiva, ali možda se može ukratko opisati ovako:

Russellovu redukcionističku tezu, to jest tezu o svodljivosti matematike na logiku, valja napustiti. Matematika se ne može u potpunosti svesti na logiku; ona je čak dovela do bitnog istančanja logike i, može se reći, do kritičkog korigiranja logike: do kritičkog korigiranja naše logičke intuicije i do kritičkog uvida da naša logička intuicija ne seže predaleko. S druge je strane pokazala da je intuicija vrlo važna i sposobna za razvoj. Većina kreativnih ideja nastala je intuitivno, a one koje nisu rezultat su kritičkog opovrgavanja intuitivnih ideja.

Čini se da ne postoji jedan sustav osnova matematike, nego različiti načini da se izgradi matematika ili njezine različite grane. Kažem »izgraditi«, a ne »utemeljiti« jer krajnjeg utemeljenja, osiguranja osnova, po svemu sudeći nema: samo kada su posrijedi slabi sustavi možemo dokazati da u našoj konstrukciji nema proturječja. A Tarski nam pokazuje da su važna područja matematike bitno nepotpuna, što znači da se ti sustavi mogu pojačati, ali nikada dotle da bi se u njima mogli dokazati svi relevantni istiniti iskazi. Većinom su matematičke teorije, poput prirodnoznanstvenih teorija, hipotetično-deduktivne: čista je matematika dakle puno bliža prirodnim znanostima, čije su hipoteze nagađanja, nego što se to donedavno činilo.

Gödel i Cohen uspjeli su također pronaći dokaze za to da se takozvana hipoteza o kontinuumu pomoću dotada korištenih sredstava nauka o skupovima ne može ni opovrgnuti ni dokazati.

Ta čuvena hipoteza, za koju su Cantor i Hilbert pretpostavili da je dokaziva, neovisna je dakle o sadašnjoj teoriji. Naravno, njihova se postavka dodatnim pretpostavkama može pojačati tako da ta hipoteza postane dokaziva, ali može se pojačati i tako da postane opovrgljiva.

Tu dolazimo do zanimljivog primjera koji pokazuje da matematika može korigirati našu

logičku intuiciju<sup>1</sup>. Njemački, engleski, grčki i mnogi drugi europski jezici pokazuju da u skladu s našom logičkom intuicijom riječ »neopovrgljivo« i možda još jasnije riječ »nepobitno« znače koliko i »nepobitno istinito« ili »sasvim sigurno istinito«. Ako se povrh toga neopovrgljivost nekog iskaza još i dokaže (kao u Gödelovu dokazu za nepobitnost hipoteze o kontinuumu), onda je prema našoj logičkoj intuiciji dokazan sam iskaz jer je dokazana njegova neopovrgljiva istinitost.

Taj je argument opovrgnut time što je Gödel, koji je dokazao nepobitnost hipoteze o kontinuumu, istodobno pretpostavio i nedokazivost (te stoga problematičan karakter) te nepobitne postavke<sup>2</sup>. Njegovo je nagađanje zatim dokazao Paul Cohen<sup>3</sup>.

Epohalne studije Gödela, Tarskoga i Cohena što sam ih ovdje ukratko spomenuo sve se odnose na nauk o skupovima, na Cantorovu veličanstvenu teoriju aktualnog beskraja. Tu je teoriju pak najvećim dijelom potaknuo problem stvaranja osnove za analizu, to znači za diferencijalni i integralni račun, koji je osobito u svom prvobitnom obliku operirao pojmom beskrajno male veličine. Taj pojam beskrajno male veličine već su Leibniz i drugi teoretičari potencijalnog beskraja smatrali pukim pomoćnim pojmom, a veliki majstor Cantor, njegovi sljedbenici, pa čak i mnogi njegovi kritičari odbacivali su ga izričito kao promašen: aktualni beskraji ograničen je na beskrajno veliku veličinu. Stoga je nadasve zanimljivo da se 1961. javio »drugi Cantor« (taj izraz potječe od A. Fraenkela<sup>4</sup>) koji je razvio strogu teoriju aktualne beskrajno male veličine i 1966. je razradio u svim pojedinostima<sup>5</sup>. Tvorac te teorije Abraham Robinson umro je na žalost nedavno u Americi.

Moje napomene o matematičkoj logici i matematičari naznačuju, dakako, samo njihove obrise. No pokušao sam upozoriti na neke od najzanimljivijih razvoja na tom beskrajno širokom području beskraja; na razvoje što od početka do kraja počivaju na kritičkom pristupu problemima. Kritičari su osobito Gödel, Tarski i Robinson. Gödelovo djelo predstavlja kritiku svih pravaca što su se proslavili prije 40 godina: logicizma, formalizma i intuicionizma. Istodobno je njegovo djelo značilo kritiku pozitivizma koji je u bečkom krugu, kojem je Gödel pripadao, bio jako zastupljen. A Gödelova je kritika bila utemeljena na njegovoj matematičkoj intuiciji, na matematičkoj mašti koja ga je doduše vodila, ali koju nikada nije postavljao kao autoritet: ona je uvijek morala odoljeti provjeri pomoću racionalne, kritičko-diskurzivne metode.

#### IV

Sada ću nekoliko minuta posvetiti kozmologiji, s filozofskog stajališta možda najvažnijoj od svih znanosti.

Kozmologija se u proteklih 30 godina nevjerojatno razvila. Već je i prije toga ono što je još Newton nazivao sustavom svijeta – Sunčev sustav – postalo stvar lokalnog karaktera. Prava kozmologija, teorija otoka svjetova i sustava mliječnih putova koju je utemeljio Kant<sup>6</sup> uvelike se razvila između dva rata pod utjecajem Einsteinovih teorija i Hubbleovih metoda, te se činilo da se Hubbleova teorija o širenju svemira potvrđuje. Isprva je izgledalo kao da se rezultati radioastronomije, koja se nakon Drugog svjetskog rata najprije razvila u Engleskoj i Australiji, dobro uklapaju u taj okvir. Po mom mišljenju vrlo lijepa i zadovoljavajuća teorija širenja svemira koja potječe od Bondija, Golda i Hoylea mogla se radioastronomskim metodama čak potvrditi i, kako se čini, opovrgnuti u korist starije teorije o širenju kao posljedici eksplozije. No Hubbleova konstanta razilaženja smanjena je na jednu desetinu, a širenje najvećih mliječnih putova pomnoženo je sa 150. Mnoge druge rezultate radioastronomija također dovodi u pitanje; stječe se dojam da smo na području kozmologije pred nekima od tih potpuno revolucionarnih rezultata jednako bespomoćni kao u politici pred zadaćom da stvorimo mir. Čini se da postoje objekti nalik zvijezdama, dosad neviđene mase i gustoće, a naše dosadašnje predodžbe o mliječnim putovima koji se mirno razilaze mogla bi

možda uskoro zamijeniti teorija o katastrofama što se stalno ponavljaju.

U svakom je slučaju radioastronomija, nasuprot svim očekivanjima, značila nadasve uzbudljivo i revolucionarno razdoblje u povijesti kozmologije. Ta je revolucija usporediva s onom koju je izazvao Galilejev teleskop.

Ovdje je na mjestu jedna općenita primjedba. Često se tvrdi da povijest znanstvenih otkrića ovisi o čisto tehničkim izumima novih instrumenata. Nasuprot tome, vjerujem da je povijest znanosti u biti povijest ideja. Povećala su bila poznata puno prije nego što je Galileju palo na pamet da ih upotrijebi u astronomskom dalekozoru. Radiotelegrafija je, kao što znamo, primjena Maxwellove teorije koja se temelji na djelu Heinricha Hertza.

A budući da su valovi o kojima je riječ (prema teoriji) nevidljivi svjetlosni valovi, bila je bliska pretpostavka da neke zvijezde ne odašilju samo svjetlo nego i radiosignale. K tome su se fizičari već dugo, od doba innsbruškog profesora Hessa, zanimali za takozvano svemirsko zračenje. Neobično je dakle što se radioastronomijom nije eksperimentiralo još prije dvadeset godina, ubrzo nakon izuma cijevnog pojačala. To se zacijelo može objasniti time što nitko nije ozbiljno pomišljao na to: ono što je nedostajalo bila je ideja, mašta. A kada je ideja došla, dovela je do neočekivanih i revolucionarnih otkrića. Nova ideja – nova teorija – djeluje poput novog osjetila – utjecala tehnika na nju ili ne.

## V

Kozmologija je, barem od Newtonova doba, grana fizike, te su je Kant, Mach, Einstein, Eddington i drugi razvijali kao granu fizike. Osobito su Einstein, Eddington, Erwin Schrödinger i Wolfgang Pauli, koji je poput Schrödingera bio rođeni Bečanin, iznijeli zanimljiva razmišljanja o odnosima između strukture materije, atoma, s jedne i kozmologije s druge strane<sup>7</sup>. Bilo je to prije četrdeset godina, a otada su te ideje više ili manje napuštene, iako su neki veliki fizičari, u prvom redu Einstein, Werner Heisenberg i Cornelius Lanczos, i dalje radili na jedinstvenoj fizikalnoj slici svijeta.

No u najnovije vrijeme ponovno su aktualizirane Paulijeve spekulacije o povezanosti neutrinskih polja s gravitacijom, i to na osnovi neočekivanih rezultata pokusa koji su pokazali da solarna struja neutrina na izgled ne postoji. Potsdamski kozmolog i fizičar Hans-Jürgen Treder pokušao je negativni rezultat tih pokusa uklopiti u svoju verziju opće teorije relativnosti, služeći se pritome Paulijevom hipotezom iz 1934. Time možda, a tome se i nadam, započinje nova faza pokušaja da se teorija materije i kozmologija tješnje povežu. U svakom je slučaju značajno da taj novi pokušaj polazi od očekivanja koje je pokusima kritički opovrgnuto.

## VI

Kao možda najvažniji primjer znanstvenog razvoja u posljednjih 30 godina spomenut ću još razvoj biologije. Ne mislim samo na jedinstveni prodor na području genetike što ga je ostvarila teorija Jamesa Watsona i Francisa Cricka, koja je za posljedicu imala čitavo more krajnje važnih i poučnih radova. Mislim također na uzmah u istraživanju ponašanja, psihologije životinja; na početak biološki orijentirane razvojne psihologije i na novu interpretaciju darvinizma.

U čemu se sastojao prodor Watsona i Cricka? Ideja gena prilično je stara: može se reći da je implicitno prisutna u djelu Gregora Mendela. Ali u nju se sumnjalo duže nego u Lavoisierovu teoriju izgaranja. Watson i Crick nisu postavili samo teoriju kemijske strukture gena nego i kemijsku teoriju replikacije gena te k tome teoriju utjecaja što ga plan kodificiran u genima ima na organizam. No kao da i to već nije bilo dosta, otkrili su također abecedu jezika kojim je taj plan sastavljen: abecedu genetskog koda.

Nagađanje da postoji nešto poput genetskog koda prvi je, koliko znam, iznio Erwin Schrödinger, čiji je spomen tako usko vezan uz Alpbach. Schrödinger je napisao: »To su kromosomi, ili vjerojatno samo aksijalni kostur onoga što pod mikroskopom vidimo kao kromosome, koji u nekoj vrsti šifriranog pisma sadrže cijeli plan razvoja pojedinca, pa i plan njegova funkcioniranja u stanju zrelosti.«<sup>8</sup>

Ta se Schrödingerova hipoteza u idućih trideset godina na jedinstven način razvila i potvrdila, a molekularni genetski kod je dešifriran.

Na temelju Watsonove i Crickove teorije to je znanstveno čudo postalo stvarnost još u posljednjoj godini Schrödingerova života, a ubrzo nakon njegove smrti kod je u potpunosti dešifriran. Abeceda, rječnik, sintaksa i semantika (to jest nauk o značenju) tog jezika o kojemu je nagađao Schrödinger sada su poznati. Znamo da je svaki gen uputa za izgradnju određenog enzima, a iz te upute zabilježene genetskim kodom možemo iščitati točnu (linearnu) kemijsku formulu strukture tog enzima. Poznata nam je i funkcija mnogih enzima. No dok iz šifrirane formule nekog gena možemo iščitati kemijsku formulu odgovarajućeg enzima, zasad iz formule enzima ne možemo iščitati njegovu biološku funkciju: tu je granica našeg znanja o značenju genetskog koda.

Na kraju ću još spomenuti jednu važnu i dobrodošlu biologijsku misao koja je također povezana sa Schrödingerovim djelom, iako Schrödinger nije bio ni prvi ni posljednji koji je na toj misli radio<sup>9</sup>. To je ona strana Darwinove teorije koju su Lloyd Morgan, Galdwin i drugi nazvali »organski odabir«. Schrödinger je govorio o darvinovskom odabiru u lamarkističkom ruhu.

Za razliku od lamarkizma, temeljna ideja darvinizma pridaje individualnim načinima ponašanja životinja i biljaka po svemu sudeći tek malu važnost u evoluciji – mislim na načine ponašanja poput sklonosti neke životinje nekoj novoj hrani ili nekoj novoj metodi lova. Nova ideja teorije organskog odabira sastoji se u tome da takvi novi oblici individualnog ponašanja preko prirodnog odabira uzročno utječu na razvoj roda. Ideja je jednostavna: svaki novi način ponašanja može se izjednačiti s izborom nove ekološke niše. Na primjer, sklonost nekoj novoj hrani ili građenju gnijezda na određenoj vrsti stabla znači da životinja stupa u novi okoliš i onda kada ne mijenja prebivalište. Prihvaćajući taj novi okoliš, tu novu ekološku nišu, životinja pak sebe i svoje potomke izvirgava novom utjecaju okoliša, te stoga novom pritisku odabira. A taj je novi pritisak odabira tada ono što upravlja genetskim razvojem i uzrokuje prilagodbu novom okolišu. Ta je jednostavna i uvjerljiva teorija doduše stara – kao što pokazuje Alister Hardy, starija od Darwina, pa čak i od Lamarcka<sup>10</sup> – ali je u posljednjih trideset godina ponovno otkrivena i razvijena te eksperimentalno provjerena, čime se bavio primjerice Waddington. Ona mnogo jasnije od Lamarcka pokazuje da ponašanje, na primjer istraživački nagon životinja, njihova znatiželja, njihove sklonosti i nesklonosti, može kroz povijest roda presudno utjecati na genetski razvoj.

Svaki novi način ponašanja nekog individualnog organizma ima dakle stvaralačke i često revolucionarne posljedice za povijest roda. Time se pokazalo da individualna inicijativa ima aktivnu ulogu u darvinovskom razvoju. To razmišljanje prevladava neutješan i deprimirajući dojam što ga je darvinizam ostavljao sve dotle dok se činilo da aktivnost pojedinačnog organizma ne može igrati nikakvu ulogu u mehanizmu odabira.

Dame i gospodo, zaključno ću još reći da se na temelju iznenađujućih rezultata najnovije prošlosti ne smije suditi o budućnosti znanosti. U novim divovskim znanstvenoistraživačkim organizacijama vidim ozbiljnu opasnost koja prijeti znanosti. Velikani znanosti bili su kritički individualisti. To je naravno vrijedilo za Schrödingera i Gödela, a također za Watsona i Cricka.

Duh znanosti se promijenio, što je posljedica organiziranog istraživanja. Preostaje nam da se nadamo da će unatoč tome uvijek iznova biti velikih individualista.



## 5. Logika društvenih znanosti

U svom referatu o logici društvenih znanosti htio bih poći od dviju teza koje izražavaju suprotnost između našeg znanja i našeg neznanja.

Prva teza: Znamo gomilu toga – i to ne samo pojedini od dvojbenog intelektualnog interesa nego u prvom redu stvari koje nam, osim što imaju veliko praktično značenje, također mogu pružiti dubok teorijski uvid i omogućiti čudesno razumijevanje svijeta.

Druga teza: Našem neznanju nema granica i ono nas može i te kako otrijezniti. Upravo nam golemi napredak prirodnih znanosti (na koji aludira moja prva teza) uvijek iznova otvara oči za vlastito neznanje, među ostalim i na području samih prirodnih znanosti. No time je Sokratova ideja neznanja dobila posve nov obrat. Svakim korakom naprijed koji učinimo, svakim problemom koji riješimo ne samo da otkrivamo nove i neriješene probleme nego također otkrivamo da je ondje gdje smo vjerovali da stojimo na čvrstom i sigurnom tlu zapravo sve nesigurno i klimavo.

Moje su dvije teze o znanju i neznanju, naravno, samo naoko proturječne. Prividno proturječje nastaje uglavnom zato što se riječ »znanje« u prvoj tezi rabi u malo drukčijem značenju nego u drugoj tezi. No oba su značenja važna i obje su teze važne; i to do te mjere da to želim formulirati u sljedećoj, trećoj tezi.

Treća teza: Temeljna zadaća i možda čak presudni kamen kušnje svake spoznajne teorije jest da uzme u obzir naše prve dvije teze i razjasni odnose između našeg čudesnog i sve većeg znanja i našeg sve izrazitijeg uvida da zapravo ne znamo ništa.

Kad se malo razmisli, zapravo je gotovo samo po sebi razumljivo da spoznajna logika mora nadovezati na napetost između znanja i neznanja. Važna posljedica tog uvida formulirana je u mojoj četvrtoj tezi; ali prije nego što tu četvrtu tezu ovdje iznesem, htio bih reći koju riječ isprike zbog mnogih teza što će još slijediti. To opravdavam time što mi je preporučeno da ovaj referat sastavim u obliku teza – taj mi se poticaj učinio veoma korisnim, iako je to oblik koji bi mogao pobuditi dojam dogmatičnosti. Moja je četvrta teza dakle sljedeća.

Četvrta teza: Ako se uopće može govoriti o tome da znanost ili spoznaja negdje počinju, onda vrijedi sljedeće: spoznaja ne počinje od opažaja ili promatranja ili od skupljanja podataka ili činjenica, nego počinje od problema. Nema znanja bez problema – ali ni problema bez znanja. To znači da spoznaja počinje napetošću između znanja i neznanja: bez znanja nema problema – bez neznanja nema problema. Jer svaki problem nastaje zahvaljujući otkriću da u našem tobožnjem znanju nešto nije u redu; ili logički promotreno, otkrićem unutrašnjeg proturječja u našem tobožnjem znanju ili proturječja između našeg tobožnjeg znanja i činjenica; ili možda još malo točnije rečeno, otkrićem prividnog proturječja između našeg tobožnjeg znanja i tobožnjih činjenica.

Nasuprot mojim prvim trima tezama koje svojom apstraktnošću možda pobuđuju dojam da se malo previše udaljuju od moje teme, logike društvenih znanosti, za svoju bih četvrtu tezu ustvrdio da s njom dolazimo do samog središta teme. To bi se u petoj tezi moglo formulirati na sljedeći način.

Peta teza: Kao i sve druge znanosti, društvene su znanosti također uspješne ili neuspješne, zanimljive ili dosadne, plodne ili neplodne u pravilnom razmjeru sa značenjem ili zanimljivošću problema o kojima je riječ; a naravno i u pravilnom razmjeru s poštenjem, izravnošću i jednostavnošću s kojima se tim problemima pristupa. Pritom ne moraju uvijek biti posrijedi teorijski problemi. Ozbiljni praktični problemi, poput problema siromaštva, nepismenosti, političkog tlačenja i pravne nesigurnosti, bili su važna ishodišta istraživanja na području društvenih znanosti. No ti praktični problemi dovode do razmišljanja, do teoretiziranja i time do teorijskih problema. U svim slučajevima, bez iznimke, karakter i kvaliteta problema – dakako uz smionost i osebujnost predloženog rješenja – određuju

vrijednost ili bezvrijednost znanstvenog postignuća.

Ishodište je dakle uvijek problem; a promatranje postaje neka vrsta ishodišta samo onda ako otkrije neki problem; ili drugim riječima, ako nas iznenadi, ako nam pokaže da nešto u našem znanju – u našim očekivanjima, u našim teorijama nije sasvim u redu. Promatranja dakle dovode do problema samo onda ako proturječe nekim od naših svjesnih ili nesvjesnih očekivanja. Pa ono što tada postaje ishodište znanstvenog rada nije toliko promatranje kao takvo, nego promatranje u svom osebnom značenju – a to znači upravo promatranje koje stvara problem.

Time dolazim dotle da svoju glavnu tezu mogu formulirati kao tezu broj šest. Ona se sastoji u sljedećemu.

Šesta (glavna) teza:

a) metoda društvenih znanosti, kao i ona prirodnih znanosti, sastoji se u tome da se iskušavaju pokušaji rješavanja njihovih problema – problema od kojih one polaze.

Rješenja se predlažu i kritiziraju. Ako neki pokušaj rješavanja nije dostupan kritici koja se usredotočuje na sam predmet, on se upravo zato isključuje kao neznanstven, iako možda samo privremeno.

b) Ako je on dostupan kritici koja se usredotočuje na sam predmet, onda ga pokušavamo opovrgnuti; jer sva se kritika sastoji u pokušajima opovrgavanja.

c) Ako naša kritika opovrgne neki pokušaj rješavanja, onda ćemo iskušati neki drugi.

d) Ako on odoli kritici, onda ga privremeno prihvaćamo; i to ga prihvaćamo u prvom redu kao pokušaj dostojan daljnje rasprave i kritike.

e) Metoda je znanosti dakle metoda tentativnog pokušaja rješavanja (ili doskakanja problemu) koji kontrolira najoštrija kritika. To je kritički razvijena metoda pokušaja i pogreške («trial and error»).

f) Takozvana objektivnost znanosti sastoji se u objektivnosti kritičke metode; a to znači prije svega u tome da nijedna teorija nije izuzeta od kritike te također u tome da su logička pomagala kritike – kategorija logičkog proturječja – objektivna.

Temeljna ideja koja stoji iza moje glavne teze mogla bi se možda sažeti i ovako.

Sedma teza: Napetost između znanja i neznanja dovodi do problema i do pokušaja rješavanja.

Ali ona se nikada ne ukida. Jer pokazuje se da se naše znanje uvijek sastoji samo od privremenih i pokusnih prijedloga za rješenja, te stoga načelno uključuje mogućnost da se pokaže kao pogrešno, dakle kao neznanje. A jedini oblik opravdanja našeg znanja opet je samo privremen: on se sastoji u kritici, ili točnije, u tome što se čini da su naši pokušaji rješavanja zasad odoljeli i našoj najoštroumnijoj kritici.

Pozitivno opravdanje koje bi išlo dalje od toga ne postoji. Naši se pokušaji rješavanja pogotovo ne mogu pokazati vjerojatnima (u smislu računa vjerojatnosti).

To bi se stajalište možda moglo označiti kao kriticističko.

Da bi se donekle dao naslutiti sadržaj te moje glavne teze i njezino značenje za sociologiju, bit će korisno suprotstaviti joj neke druge teze jedne rasprostranjene i često posve nesvjesno apsorbirane metodologije.

Tu je primjerice promašeni i pogrešno protumačivi metodološki naturalizam ili scijentizam koji zahtijeva da društvene znanosti napokon nauče od prirodnih znanosti što je to znanstvena metoda. Taj promašeni naturalizam postavlja zahtjeve kao što je: počni od promatranja i mjerenja; to znači na primjer od statističkih ispitivanja; zatim induktivno prijeđi na uopćavanja i na stvaranje teorija. Tako ćeš se približiti idealu znanstvene objektivnosti, ako je to u društvenim znanostima uopće moguće. Pritom ti mora biti jasno da je u društvenim znanostima kudikamo teže postići objektivnost (ako se ona uopće može postići) nego u prirodnim znanostima; jer objektivnost znači nevrednovanje, a društveni se znanstvenik samo u najrjeđim slučajevima može osloboditi od vrijednosti vlastitog društvenog sloja do te mjere da bi se makar donekle približio nevrednovanju i objektivnosti.

Po mom je sudu svaki od iskaza što sam ih ovdje pripisao tom promašenom naturalizmu krajnje pogrešan i temelji se na pogrešnom shvaćanju prirodnoznanstvene metode, dapače čak na mitu – na žalost veoma rasprostranjenom mitu o induktivnom karakteru prirodnoznanstvene metode i karakteru prirodnoznanstvene objektivnosti. U nastavku namjeravam jedan mali dio dragocjenog vremena kojim raspolazem posvetiti kritici promašenog naturalizma.

Iako naime veliki dio društvenih znanstvenika zacijelo odbacuje jednu ili drugu podtezu tog promašenog naturalizma, ipak je on, u cjelini uzevši, trenutno prevladao u društvenim znanostima izvan područja nacionalne ekonomije, barem u anglosaksonskim zemljama. Simptome te pobjede formulirat ću u svojoj osmoj tezi.

Osmo teza: Dok je prije Drugog svjetskog rata ideja sociologije još bila ideja opće teorijske društvene znanosti – usporedive možda s teorijskom fizikom – i dok je ideja društvene antropologije bila ideja sociologije primijenjene na vrlo posebna, naime primitivna društva, taj se odnos danas na najzačudniji način obrnuo. Društvena antropologija ili etnologija postala je opća društvena znanost; a čini se da se sociologija sve više pomiruje s tim da postane dio društvene antropologije; naime društvena antropologija primijenjena na jedan vrlo poseban oblik društva – antropologija visokoindustrijaliziranih zapadnoeuropskih društava. Da to još jednom ukratko ponovim, odnos između sociologije i antropologije potpuno se preokrenuo. Društvena antropologija promaknuta je od primijenjene posebne znanosti u temeljnu znanost, a antropolog je od skromnog i pomalo kratkovidnog fieldworkera postao dalekovidni psiholog. Nekadašnji pak teorijski sociolog mora biti sretan što može opstati kao fieldworker i stručnjak – kao promatrač i opisivač totema i tabua urođeničke bijele rase zapadnoeuropskih zemalja i Sjedinjenih Država.

No tu promjenu sudbine društvenih znanstvenika ne treba uzimati suviše ozbiljno; u prvom redu zato što znanstvena struka uopće ne postoji kao stvar po sebi. Kada to formuliramo kao tezu, dobivamo devetu.

Deveta teza: Takozvana znanstvena struka samo je omeđen i konstruiran konglomerat problema i pokusnih rješenja. A ono što zbilja postoji, to su problemi i znanstvene tradicije. Unatoč ovoj devetoj tezi, spomenuti je preokret u odnosima između sociologije i antropologije krajnje zanimljiv; ne zbog struka ili njihovih naziva, nego zato što svjedoči o pobjedi pseudo-prirodnoznanstvene metode. Tako dolazim do svoje iduće teze.

Deseta teza: Pobjeda antropologije je pobjeda metodologije koja tobože promatra, tobože opisuje i tobože induktivno uopćava, a u prvom redu pobjeda jedne tobože objektivnije i stoga prividno prirodnoznanstvene metode. To je Pirova pobjeda; još jedna takva pobjeda, i mi smo izgubljeni – to jest izgubljena je antropologija i sociologija.

Moja je deseta teza, to rado priznajem, pomalo preoštro sročena. Ponajprije moram priznati da je društvena antropologija otkrila mnogo zanimljivoga i važnoga te da je ona jedna od najuspješnijih društvenih znanosti. A također ću rado priznati da za nas Europljane može biti vrlo privlačno i zanimljivo da jednom same sebe vidimo kroz naočale društvenog antropologa. No premda su te naočale možda obojenije od drugih, teško da su baš zbog toga objektivnije. Antropolog nije promatrač s Marsa, kao što često vjeruje i čiju društvenu ulogu nerijetko i prilično rado pokušava igrati; a nema ni razloga za pretpostavku da bi nas stanovnik Marsa vidio »objektivnije« nego što se primjerice mi sami vidimo.

U tom kontekstu htio bih ispričati priču koja je doduše ekstremna, ali nipošto nije jedina svoje vrste. Priča je istinita, ali to u ovom kontekstu uopće nije bitno. Ako vam se učini suviše nevjerojatnom, molim vas, shvatite je kao izmišljenu – kao izmišljenu ilustraciju koja grubim pretjerivanjima želi istaknuti važnu poantu.

Prije nekoliko godina sudjelovao sam na četverodnevnoj konferenciji koju je potaknuo jedan teolog, a na kojoj su bili zastupljeni filozofi, biolozi, antropolozi i fizičari – po jedan do dva predstavnika svake struke; sve u svemu, bilo je oko osam sudionika. Tema je bila »znanost i humanizam«. Nakon nekoliko početnih poteškoća i eliminacije pokušaja da nas se

impresionira uzvišenom dubinom, u trodnevnim zajedničkim naporima četvorice ili petorice sudionika pošlo je za rukom podignuti raspravu na neobično visoku razinu. Naša je konferencija – barem se meni tako činilo – bila dosegla stadij u kojemu smo svi imali radostan osjećaj da učimo jedni od drugih. U svakom smo se slučaju svi baš bili zadubili u raspravu, kadli se za riječ javio nazočni društveni antropolog.

»Možda se čudite«, rekao je otprilike, »što na ovom skupu dosad još nisam progovorio ni riječi. To ima veze s tim što sam ja promatrač. Kao antropolog, nisam na ovu konferenciju došao toliko radi sudjelovanja u vašem verbalnom ponašanju, koliko zato da bih proučio vaše verbalno ponašanje. A to sam i učinio. Pritom nisam uvijek mogao pratiti vaše rasprave o samom predmetu; ali kad je netko poput mene proučavao na desetke skupina koje o nečemu raspravljaju, onda je naučio da je ono o čemu se govori, sam predmet razgovora, prilično malo važno. Mi antropolozi«, rekao je gotovo doslovce, »učimo kako da takve društvene fenomene promatramo izvana i s objektivnijeg stajališta. Ono što nas zanima jest kako se govori; to je na primjer način na koji ovaj ili onaj pokušava dominirati skupinom i kako ostali, bilo sami ili u savezu s drugima, odbijaju njegove pokušaje; kako se nakon različitih pokušaja te vrste razvija hijerarhijski poredak i time uspostavlja ravnoteža unutar skupine te grupni verbalizacijski ritual; a te su stvari uvijek veoma slične, ma koliko naoko različito bilo pitanje o kojem se raspravlja.«

Svog smo antropološkog posjetioca s Marsa saslušali do kraja, a ja sam mu onda postavio dva pitanja: prvo, da li ima što primijetiti o rezultatima naše rasprave o predmetu, i poslije da li vjeruje da u raspravi o predmetu postoji nešto poput razloga i argumenata koji mogu biti valjani ili nevaljani. Odgovorio je da se suviše usredotočio na promatranje našega grupnog ponašanja da bi mogao pratiti naše pojedine rasprave o samom predmetu. Inače bi također bio ugrozio svoju objektivnost – možda bi bio upleten u te rasprave; a da je bio dopustio da ga to naposljetku čak ponese, bio bi postao jedan od nas, pa bi tu bio kraj njegovoj objektivnosti. Osim toga je naučio da verbalno ponašanje (stalno je rabio izraze »verbal behaviour« i »verbalization«) ne prosuđuje doslovce niti doslovce shvaća. Ono što je njemu važno, rekao je, jest društvena i psihološka funkcija tog verbalnog ponašanja. I dodao je sljedeće: »Dok na vas kao sudionike diskusije ostavljaju dojam argumenti ili razlozi, za nas je važno to što vi takvim sredstvima možete ostaviti neki dojam ili utjecati jedni na druge, i naravno u prvom redu simptomi takvog utjecaja; ono što nas zanima jesu pojmovi kao što su posebno naglašavanje, oklijevanje, priklanjanje i popuštanje. Što se tiče stvarnog sadržaja rasprave, zapravo nam on uopće nije bitan, nego uvijek samo igra uloga, dramska mijena kao takva; a ako je riječ o takozvanim argumentima, onda je to naravno samo način verbalnog ponašanja koji nije nimalo važniji od svih ostalih. Posve je subjektivna iluzija vjerovati da se argumenti i druge dojmrljive verbalizacije mogu oštro razlučiti; a kamoli objektivno valjani i objektivno nevaljani argumenti. U najboljem bi se slučaju argumenti mogli podijeliti na takve koji se u stanovitim skupinama u određeno doba prihvaćaju kao valjani ili nevaljani. Vremenski element dolazi do izražaja i u tome što takozvane argumente koje prihvati debatna skupina poput ove netko od njezinih sudionika poslije može opet dovesti u pitanje ili odbaciti.« Taj događaj neću dalje opisivati. U ovom krugu ovdje također zacijelo ne treba upozoravati da je pomalo ekstremni stav mog antropološkog prijatelja, kad je riječ o njegovom idejnopovijesnom podrijetlu, pod utjecajem ne samo behaviorističkog ideala objektivnosti nego i ideja što su poniknule na njemačkom tlu: mislim na opći relativizam – na povijesni relativizam koji je, eto, uvjeren da ne postoji objektivna istina, nego samo istine za ovo ili ono doba, i na sociološki relativizam koji nas, eto, uči da postoje istine ili znanosti za ovu ili onu skupinu ili klasu, na primjer proleterska znanost i građanska znanost; a mislim da je i takozvana sociologija znanja znatno pridonijela nastanku dogmi mog antropološkog prijatelja. Premda moram priznati da je moj antropološki prijatelj na toj konferenciji zauzeo ekstremnu poziciju, ipak ona, pogotovo kada se malo ublaži, nije nipošto netipična i nimalo nevažna.

No ta je pozicija apsurdna. Budući da sam povijesni i sociološki relativizam i sociologiju znanja iscrpno kritizirao na drugom mjestu, ovdje ću se suzdržati od kritike. Samo ću se ukratko pozabaviti naivnom i promašenom idejom znanstvene objektivnosti na kojoj se te pojave temelje.

Jedanaesta teza: Posve je promašena pretpostavka da objektivnost znanosti ovisi o objektivnosti znanstvenika. I posve je pogrešno uvjerenje da je prirodoslovac objektivniji od društvenog znanstvenika. Prirodoslovac je jednako pristran kao svi drugi ljudi i on je na žalost – osim ako ne pripada malom broju onih koji stalno proizvode nove ideje – obično krajnje jednostran i na strani svojih vlastitih ideja. Neki su od vrsnih suvremenih fizičara čak utemeljili škole koje se snažno odupiru novim idejama.

Moja teza ima međutim i jednu pozitivnu stranu, a ona je važnija. To je sadržaj moje dvanaeste teze.

Dvanaesta teza: Ono što se može nazvati znanstvenom objektivnošću dio je isključivo kritičke tradicije; one tradicije koja unatoč svim otporima tako često omogućuje kritiku neke vladajuće dogme. Drugim riječima, objektivnost znanosti nije individualna stvar pojedinih znanstvenika, nego socijalna stvar njihove uzajamne kritike, prijateljsko-neprijateljske podjele rada među znanstvenicima, njihove suradnje i njihove borbe. Ona stoga djelomice ovisi o čitavom nizu društvenih i političkih odnosa koji omogućuju tu kritiku.

Trinaesta teza: Takozvana sociologija znanja, koja objektivnost vidi u ponašanju pojedinačnih znanstvenika, a neobjektivnost tumači njihovim društvenim položajem, potpuno je promašila taj presudni moment – to jest činjenicu da se objektivnost temelji isključivo na kritici. Ono što je sociologija znanja previdjela upravo je sama sociologija znanja – teorija znanstvene objektivnosti. Potonja se može objasniti samo pomoću takvih socijalnih kategorija kao što su na primjer: natjecanje (kako pojedinačnih znanstvenika tako i različitih škola); tradicija (naime kritička tradicija); društvene ustanove (kao primjerice objavljivanje u različitim suparničkim časopisima i u različitim suparničkim nakladama; rasprave na kongresima); državna moć (naime političko toleriranje slobodne rasprave).

Sitnice kao što su primjerice društveno ili ideološko stajalište istraživača na taj se način s vremenom same isključuju, premda naravno kratkoročno uvijek igraju svoju ulogu.

Sasvim slično kao problem objektivnosti možemo i takozvani problem oslobađanja od vrednovanja riješiti na puno slobodniji način nego što se to obično zbiva.

Četnaesta teza: U kritičkoj raspravi razlikujemo pitanja kao što su: (1) pitanje istinitosti nekog iskaza; pitanje njegove relevancije, njegove zanimljivosti i njegova značenja u odnosu na probleme kojima se upravo bavimo. (2) Pitanje njihove relevancije i njihove zanimljivosti i njihova značenja u odnosu na različite izvanznanstvene probleme, npr. u odnosu na problem ljudskog blagostanja ili primjerice na posve različit problem nacionalne obrane ili napadačke nacionalne politike ili industrijskog razvoja ili osobnog bogaćenja.

Naravno, takve izvanznanstvene interese nemoguće je isključiti iz znanstvenog istraživanja; i baš kao što se oni ne mogu isključiti iz prirodoslovnog istraživanja – na primjer iz fizikalnog – tako se ne mogu isključiti ni iz istraživanja na području društvenih znanosti. Ono što je važno i što znanosti daje njezin posebni karakter nije isključenje, nego lučenje onih interesa što ne pripadaju potrazi za istinom od čisto znanstvenog zanimanja za istinu. No premda je istina vodeća znanstvena vrijednost, ona nije i jedina: relevancija, zanimljivost i značenje u odnosu na neki čisto znanstveni problem također su znanstvene vrijednosti prvog reda, a slično je i s vrijednostima kao što su plodnost, objašnjavačka snaga, jednostavnost i točnost.

Drugim riječima, postoje čisto znanstvene vrijednosti i nevrijednosti te izvanznanstvene vrijednosti i nevrijednosti. I premda je znanstveni rad nemoguće trajno osloboditi izvanznanstvenih primjena i vrednovanja, jedan je od zadataka znanstvene kritike i znanstvene rasprave borba protiv miješanja vrijednosnih sfera, a napose isključenje

izvanznanstvenih vrednovanja iz pitanja istinitosti.

To se naravno ne može učiniti jednom zauvijek pomoću dekreta, nego jest i ostaje jedan od trajnih zadataka uzajamne znanstvene kritike. Čistoća čiste znanosti vjerojatno je nedostižan ideal, za koji se kritika međutim stalno bori i za koji se stalno mora boriti.

U formulaciji ove teze označio sam isključenje izvanznanstvenih vrijednosti iz znanstvenog pogona kao praktično nemoguće. Slično je i s objektivnošću: znanstvenika ne možemo lišiti njegove pristranosti, a da ga ujedno ne lišimo njegove ljudskosti. Posve slično ne možemo zabraniti ili uništiti njegova vrednovanja, a da ne uništimo njega kao čovjeka i kao znanstvenika. Naši motivi i naši čisto znanstveni ideali, poput ideala čiste potrage za istinom, najdublje su usidreni u izvanznanstvenim i djelomice religijskim vrednovanjima. Objektivni i nevrednujući znanstvenik nije idealni znanstvenik. Bez strasti ne ide, a pogotovo ne u čisto znanosti. Riječ »istinoljublje« nije puka metafora.

Dakle, ne samo da su objektivnost i nevrednovanje za pojedinačnog znanstvenika praktično nedostižni nego su objektivnost i nevrednovanje i sami vrijednosti. Pa kako je dakle lišenost vrijednosti i sama vrijednost, zahtjev za bezuvjetnim oslobađanjem od vrednovanja je paradoksalan. Ovaj prigovor nije baš jako važan, ali valja ipak primijetiti da paradoks sam od sebe nestaje ako zahtjev za nevrednovanjem zamijenimo zahtjevom da jedan od zadataka znanstvene kritike bude razotkrivanje miješanja vrijednosti i odvajanje čisto znanstvenih vrijednosnih pitanja o istinitosti, relevanciji, jednostavnosti i tako dalje od izvanznanstvenih pitanja.

Dosada sam pokušao ukratko razviti tezu da se metoda znanosti sastoji u izboru problema i u kritici naših uvijek pokusnih i privremenih pokušaja njihova rješavanja. I pokušao sam nadalje na primjeru dvaju metodičkih pitanja društvenih znanosti o kojima se puno raspravlja pokazati da ta kriticistička metodologija (ako je tako mogu nazvati) dolazi do prilično razumnih metodoloških rezultata. No premda sam rekao koju riječ o spoznajnoj teoriji ili spoznajnoj logici i premda sam naveo nekoliko kritičkih napomena o metodologiji društvenih znanosti, zapravo sam izrekao vrlo malo pozitivnoga o svojoj temi, o logici društvenih znanosti.

Neću nas zadržavati navođenjem razloga ili isprika za to što je po mom sudu važno najprije poistovjetiti znanstvenu metodu s kritičkom metodom. Umjesto toga sada bih se izravno upustio u neka čisto logička pitanja i teze.

Petnaesta teza: Najvažnija funkcija čiste deduktivne logike je njezina uloga organona kritike.

Šesnaesta teza: Deduktivna logika je teorija o valjanosti logičkih zaključaka ili logičkog izvođenja. Nužan i presudan uvjet za valjanost nekog logičkog izvoda je sljedeći: ako su premise nekog valjanog zaključka istinite, onda i konkluzija mora biti istinita.

To se može izraziti i ovako: deduktivna logika je teorija o prenošenju istinitosti s premisa na konkluziju.

Sedamnaesta teza: Možemo reći: ako su sve premise istinite, a zaključak valjan, onda i konkluzija mora biti istinita; pa ako je stoga u nekom valjanom zaključku konkluzija lažna, onda nije moguće da su sve premise istinite.

Taj trivijalni, ali presudno važni rezultat može se izraziti i ovako: deduktivna logika nije samo teorija prenošenja istinitosti s premisa na konkluziju nego istodobno i teorija o povratnom prenošenju lažnosti s konkluzije na najmanje jednu premisu.

Osamnaesta teza: Time deduktivna logika postaje teorija racionalne kritike. Jer sva racionalna kritika ima oblik pokušaja da se dokaže kako se iz tvrdnje koja se kritizira mogu izvesti neprihvatljivi zaključci. Ako iz neke tvrdnje uspijemo logički izvesti neprihvatljive zaključke, onda je ta tvrdnja opovrgnuta.

Devetnaesta teza: U znanosti radimo s teorijama, to znači s deduktivnim sustavima. Za to postoje dva razloga. Prvo, neka teorija ili neki deduktivni sustav je pokušaj objašnjavanja i stoga pokušaj rješavanja nekog znanstvenog problema; drugo, neka teorija, dakle neki

deduktivni sustav, može se racionalno kritizirati preko svojih zaključaka. To je dakle pokušaj rješavanja podvrgnut racionalnoj kritici.

Toliko o formalnoj logici kao organonu kritike.

Potrebno je ukratko objasniti dva temeljna pojma kojima sam se ovdje služio: pojam istinitosti i pojam objašnjenja.

Dvadeseta teza: Pojam istinitosti neophodan je za kriticizam koji je ovdje razvijen. Ono što kritiziramo je polaganje prava na istinitost. Kao kritičari neke teorije pokušavamo, naravno, dokazati da to pravo ne postoji – da je teorija lažna.

Fundamentalna metodološka ideja da učimo iz svojih pogrešaka ne može se razumjeti bez regulativne ideje istinitosti: naša se pogreška i sastoji u tome što prema mjerilima ili napucima istine nismo postigli zadani cilj, doseguli svoj standard.

Za neki iskaz kažemo da je »istinit« ako se slaže s činjenicama ili ako odgovara činjenicama ili ako su stvari onakve kakvima ih iskaz prikazuje. To je takozvani apsolutni ili objektivni pojam istinitosti koji svi mi stalno rabimo. Jedan od najvažnijih rezultata moderne logike sastoji se u tome što je s golemim uspjehom rehabilitirala taj apsolutni pojam istinitosti.

Ta primjedba pretpostavlja da je pojam istinitosti bio potkopan. I doista, potkopavanje pojma istinitosti dalo je glavni poticaj vladajućim relativističkim ideologijama našeg doba.

Zato bih rehabilitaciju pojma istinitosti koju je poduzeo logičar i matematičar Alfred Tarski nazvao filozofski najvažnijim rezultatom moderne matematičke logike.

O tom rezultatu ovdje naravno ne mogu raspravljati; mogu samo posve dogmatski reći da je Tarskome uspjelo da na najjednostavniji i najuvjerljiviji način koji se može zamisliti objasni u čemu se sastoji podudaranje nekog iskaza s činjenicama. No to je bila upravo ona zadaća čija je beznadna težina dovela do skeptičnog relativizma – s društvenim posljedicama koje ovdje zacijelo ne moram opisivati.

Drugi pojam kojim sam se poslužio i koji treba objasniti je pojam objašnjenja, ili točnije, kauzalnog objašnjenja.

Neki čisto teorijski problem – problem čiste znanosti – sastoji se uvijek u tome da se pronade objašnjenje – objašnjenje neke činjenice ili pojave ili neobične pravilnosti ili neobične iznimke. Ono čijem se objašnjenju nadamo može se nazvati eksplikandum. Pokušaj rješavanja – to znači: objašnjenje – sastoji se uvijek u nekoj teoriji, u deduktivnom sustavu koji nam dopušta da eksplikandum objasnimo tako da ga logički dovedemo u vezu s drugim činjenicama (s takozvanim početnim uvjetima). Potpuno eksplicitno objašnjenje sastoji se uvijek u logičkom izvođenju (ili izvodljivosti) eksplikanduma iz teorije, zajedno s početnim uvjetima.

Temeljna logička shema svakog objašnjenja sastoji se dakle u logičkom, deduktivnom zaključku čije se premise sastoje od teorije i početnih uvjeta, a čija je konkluzija eksplikandum.

Ta temeljna shema ima neobično velik broj primjena. Pomoću nje se na primjer može pokazati kakva je razlika između hipoteze ad hoc i neovisno provjerljive hipoteze; i može se, što će vas možda više zanimati, na jednostavan način logički analizirati razlika između teorijskih problema, povijesnih problema i problema primjene. Pritom se pokazuje da se čuveno lučenje teorijskih ili nomotetičkih od povijesnih ili ideografskih znanosti logički može u potpunosti opravdati – ako se naime pod »znanošću« podrazumijeva bavljenje određenom logički razlučivom vrstom problema.

Toliko o objašnjenju logičkih pojmova kojima sam se dosada služio.

Svaki od ta dva pojma, pojam istinitosti i pojam objašnjenja, daje povoda za logičko razvijanje daljnjih pojmova koji su sa stajališta spoznajne logike ili metodologije možda još važniji: prvi je od njih približavanje istini, a drugi objašnjavačka snaga ili objašnjavački sadržaj neke teorije.

Ta su dva pojma logički pojmovi utoliko što se mogu definirati pomoću čisto logičkih

pojmovu istinitosti i sadržaja nekog iskaza – to jest pomoću razreda logičkih zaključaka neke teorije.

Oba su pojma relativna: premda je naime svaki iskaz jednostavno istinit ili lažan, ipak se jedan iskaz može više približiti istini nego neki drugi iskaz. To će primjerice biti slučaj onda ako prvi iskaz ima »više« istinitih, a »manje« lažnih logičkih posljedica od drugoga. (Ovdje se pretpostavlja da su istiniti i lažni podskupovi ili skupovi zaključaka u oba iskaza usporedivi.) Tada se lako može pokazati zašto s pravom pretpostavljamo da se Newtonova teorija više približava istini nego Keplerova.

Na sličan se način može dokazati da je objašnjavačka snaga Newtonove teorije veća od one Keplerove teorije.

Tu dakle dobivamo logičke pojmove na kojima se temelji prosudba naših teorija i koji nam dopuštaju da u odnosu na znanstvene teorije smisljeno govorimo o napretku ili nazatku.

Toliko o općoj spoznajnoj logici. O zasebnoj spoznajnoj logici društvenih znanosti naveo bih još nekoliko teza.

Dvadeset prva teza: Ne postoji čisto promatračka znanost, nego samo znanosti koje više ili manje svjesno teoretiziraju. To vrijedi i za društvene znanosti.

Dvadeset druga teza: Psihologija je društvena znanost jer naše mišljenje i djelovanje uvelike ovisi o društvenim odnosima. Kategorije kao što su a) oponašanje, b) jezik, c) obitelj očito su društvene kategorije; i jasno je da je psihologija učenja i mišljenja, ali primjerice i psihoanaliza, nemoguća bez ove ili one od tih društvenih kategorija. To pokazuje da psihologija pretpostavlja postojanje društvenih pojmova; a iz toga možemo zaključiti da je društvo nemoguće protumačiti isključivo psihološki ili ga svesti na psihologiju. Psihologija se dakle ne može smatrati temeljnom znanošću među društvenim znanostima.

Ono što načelno ne možemo psihološki objasniti i ono što u svakom psihološkom objašnjenju moramo pretpostaviti, to je čovjekova društvena okolina. Zadaća da se ta društvena okolina opiše – i to uz pomoć objašnjavajućih teorija, jer čisti opis, kao što smo naznačili, nije moguć – jest dakle temeljna zadaća društvene znanosti. Bilo bi primjereno da se ona povjeri sociologiji. Od toga se u nastavku i polazi.

Dvadeset treća teza: Sociologija je autonomna u tom smislu da u vrlo velikoj mjeri može i mora biti neovisna o psihologiji. Osim iz ovisnog položaja psihologije, to također proizlazi iz toga što se pred sociologiju uvijek iznova postavlja zadatak da objasni nehotične i često nepoželjne posljedice ljudskog djelovanja. Primjer: suparništvo je društvena pojava koja je za suparnike obično nepoželjna, ali se može i mora tumačiti kao (obično neizbježna) nehotična posljedica njihovih (svjesnih i namjernih) postupaka.

Što god da se u postupcima suparnika može objasniti psihološki, društvena pojava suparništva je psihološki neobjašnjiva društvena posljedica tih postupaka.

Dvadeset četvrta teza: Sociologija je međutim autonomna još u jednom drugom smislu, naime kao ono što se često nazivalo »razumijevajuća sociologija«.

Dvadeset peta teza: Logičko istraživanje metoda nacionalne ekonomije dovodi do rezultata koji se može primijeniti na sve društvene znanosti. Taj rezultat pokazuje da postoji čisto objektivna metoda u društvenim znanostima, koja se zacijelo može nazvati objektivno-razumijevajućom metodom ili situacijskom logikom. Objektivno-razumijevajuća društvena znanost može se razviti neovisno o svim subjektivnim ili psihološkim idejama. Ona se sastoji u tome što dostatno analizira situaciju u kojoj se nalazi djelatni čovjek kako bi to djelovanje objasnila na temelju situacije, bez daljnje psihološke pomoći. Objektivno »razumijevanje« sastoji se u tome što uvidamo da je djelovanje bilo objektivno primjereno situaciji. Drugim riječima, situacija se tako potanko analizira da se momenti koji su na prvi pogled psihološki, primjerice želje, motivi, sjećanja i asocijacije, pretvaraju u situacijske momente. Od čovjeka s ovim ili onim željama postaje tada čovjek u čiju situaciju spada to da slijedi ove ili one objektivne ciljeve. A od čovjeka s ovim ili onim sjećanjima ili asocijacijama postaje čovjek u



čiju situaciju spada to da objektivno raspolaže ovim ili onim teorijama ili ovom ili onom informacijom.

To nam onda omogućuje da njegove postupke shvatimo u takvom objektivnom smislu da možemo reći: ja doduše imam druge ciljeve i druge teorije (nego na primjer Karlo Veliki); ali da sam bio u situaciji koja je prema mojoj analizi takva i takva – pri čemu situacija uključuje ciljeve i znanje – postupio bih jednako, a jamačno bi to učinio i ti. Metoda situacijske analize je dakle individualistička metoda, ali nije psihološka jer načelno isključuje psihološke momente i zamjenjuje ih objektivnim situacijskim elementima. Obično je nazivam »situacijskom logikom« (»situational logic« ili »logic of the situation«).

Dvadeset šesta teza: Ovdje opisana objašnjenja situacijske logike racionalne su, teorijske rekonstrukcije. Ona su više nego pojednostavljena i shematizirana, te su stoga općenito lažna. Međutim, mogu ipak sadržavati dosta istine te se u strogo logičkom smislu mogu prilično približiti istini – pa čak i više nego druga provjerljiva objašnjenja. U tom je smislu logički pojam približavanja istini neophodan za društvene znanosti koje se služe situacijskom analizom. No situacijske se analize prije svega mogu racionalno i empirijski kritizirati i poboljšati. Mogli bismo primjerice pronaći pismo koje pokazuje da je znanje kojim je raspolagao Karlo Veliki bilo posve različito od onoga što smo pretpostavili u svojoj analizi. Za razliku od toga, psihološko-karakterološke teze gotovo se nikada ne mogu kritizirati.

Dvadeset sedma teza: Situacijska logika općenito pretpostavlja postojanje fizičkog svijeta u kojemu djelujemo. Taj svijet sadrži na primjer fizička pomagala kojima raspolažemo i o kojima nešto znamo te fizičke otpore o kojima općenito također nešto znamo (često ne baš mnogo). Povrh toga situacijska logika mora također pretpostaviti postojanje društvenog svijeta u kojem se nalaze drugi ljudi o čijim ciljevima nešto znamo (često ne baš mnogo), a usto i društvene ustanove. Te društvene ustanove određuju pravi društveni karakter naše okoline. One se sastoje od svih onih društvenih bivstava društvenog svijeta koja odgovaraju stvarima fizičkog svijeta. Voćarnica ili sveučilišni zavod ili policija ili zakon u tom su smislu društvene ustanove. To su također crkva i država i brak; a to su i neki obvezatni običaji, kao na primjer harakiri u Japanu. Ali u našem europskom društvu samoubojstvo nije institucija u onom smislu u kojem rabim tu riječ i u kojem tvrdim da je ta kategorija važna.

To je moja posljednja teza. Slijedi jedan prijedlog i kratko zaključno razmatranje.

Prijedlog: Kao temeljni problemi teorijske sociologije mogle bi se možda privremeno prihvatiti opća situacijska logika te teorija ustanova i tradicija. To bi uključivalo probleme poput sljedećih.

1. Ne djeluju ustanove, nego samo pojedinci u ustanovama ili u njihovo ime. Opća situacijska logika tih djelovanja bila bi teorija tobožnjih djelovanja ustanova.

2. Valjalo bi postaviti teoriju hotimičnih ili nehotičnih institucionalnih posljedica svrhovitih djelovanja. To bi moglo dovesti i do teorije nastanka i razvoja ustanova.

Za kraj još jedna napomena. Mislim da je spoznajna teorija važna ne samo za pojedinačne znanosti nego i za filozofiju te da je religijska i filozofska nelagoda našeg doba, koja zacijelo zaokuplja sve nas, velikim dijelom spoznajnoteorijska nelagoda. Nietzsche je to nazvao europskim nihilizmom, a Benda izdajom intelektualaca. Ja bih to označio kao posljedicu sokratovskog otkrića da ništa ne znamo, to jest da svoje teorije nikada ne možemo racionalno opravdati.

Ali to važno otkriće, koje je među brojnim drugim nevoljama proizvelo i egzistencijalizam, samo je polovično; a nihilizam se može prevladati. Jer iako svoje teorije ne možemo racionalno opravdati, pa čak ni dokazati njihovu vjerojatnost, ipak ih možemo racionalno kritizirati. I možemo razlikovati bolje od lošijih.

A to je još i prije Sokrata znao stari Ksenofan, koji je napisao:

Ne otkrivaju bogovi smrtnicima sve od početka.

Ali s vremenom, tražeći, nalazimo što je bolje.

## 6. Protiv velikih riječi

(Pismo koje prvobitno nije bilo namijenjeno objavljivanju)

Uvodna napomena. Prije otprilike 14 godina primio sam pismo meni dotada nepoznatog gospodina Klause Grossnera, koji se pozvao na mog prijatelja Hansa Alberta i zamolio me za pismeni intervju o stanju (njemačke) filozofije. Mnogo toga u njegovu pismu smatrao sam točnim, ponešto netočnim, ali vrijednim rasprave; i tako sam, unatoč stanovitim dvojabama, odgovorio na njegova pitanja. U jednom kasnijem pismu zamolio me gospodin Grossner za dopuštenje da dijelove mog pisma što slijede objavi u knjizi koju je planirao. Unatoč ponovnim dvojabama dao sam mu dopuštenje, ali samo za njegovu knjigu: pridržao sam sva autorska prava i naglasio da se moj prilog njegovoj knjizi ne smije ponovno tiskati bez mog izričitog dopuštenja. No ubrzo nakon toga pojavio se izvadak (pod lijepim naslovom »Protiv krupnih riječi«) u tjedniku Die Zeit, bez mog dopuštenja i bez spominjanja mojih prava. (U Njemačkoj i Austriji često se s autorskim pravom postupa prilično nemarno.) Budući da su dijelovi mog pisma već dvaput tiskani i mnogo puta pogrešno citirani, ovdje taj već objavljeni dio, unatoč njegovoj agresivnosti, objavljujem još jedanput u nepromijenjenom obliku. Napisao sam:

No najprije ću odgovoriti na Vaša četiri pitanja (ili skupine pitanja).

1. Počeo sam kao socijalistički srednjoškolac, nisam srednju školu smatrao osobito poticajnom, pa sam se u šestom razredu ispisao; ispit zrelosti položio sam kao izvanredni đak. Sa 17 godina (1919.) bio sam doduše još uvijek socijalist, ali protivnik Marxa (što je bila posljedica iskustava s komunistima). Daljnja iskustva (s birokratima) dovela su me još i prije fašizma do spoznaje da je rastuća moć državne mašinerije najveća opasnost koja prijeti osobnoj slobodi i da se stoga protiv te mašinerije treba stalno boriti. Sve to nije bilo samo teoretski: izučio sam stolarski zanat (za razliku od svojih intelektualno-socijalističkih prijatelja) i položio naučnički ispit; radio sam u dječjim domovima; postao sam pučkoškolski učitelj; prije nego što sam dovršio svoju prvu knjigu (»Oba temeljna problema spoznajne teorije«, neobjavljeno [izašlo 1979. u izdanju naklade Mohr iz Tübingena]) nisam namjeravao postati profesor filozofije. (»Logika znanstvenog istraživanja« izašla je 1934.; poziv na Novi Zeland stigao je o Božiću 1936.)

Iz svoje socijalističke mladosti sačuvao sam u starosti mnoge ideje i ideale. Osobito sljedeće: Svaki intelektualac ima sasvim posebnu odgovornost. Ima povlasticu i priliku da studira. Zato je svojim bližnjima (ili »društvu«) dužan prikazati rezultate svog studija na najjednostavniji i najjasniji i najskromniji način. Najgore je – grijeh protiv svetog duha – kad intelektualci pokušavaju pred svojim bližnjima izigravati velike proroke i impresionirati ih filozofijama koje se doimaju poput izreka nekog proročišta. Tko stvari ne može izreći jednostavno i jasno, taj neka šuti i radi dalje sve dok ih ne uspije jasno reći.

Za vrijeme filozofskog kongresa u Beču (1968.) bio sam pozvan na dvije televizijske rasprave među filozofima, a na jednoj sam od njih s iznenađenjem zatekao i Blocha. Došlo je do nekoliko beznačajnih trzavica. (Rekao sam, i to je istina, da sam suviše glup da bih razumio njegov način izražavanja.) Na kraju diskusije zamolio nas je voditelj diskusije dr. Wolfgang Kraus: »Molim, recite jednom rečenicom što je po vašem mišljenju najpotrebnije.« Bio sam jedini koji je odgovorio kratko. Moj je odgovor glasio: »Malo više intelektualne skromnosti.« Ja sam antimarksist i liberal. Ali priznajem da su Marx, pa i Lenjin pisali jednostavno i izravno. Što bi oni rekli na bombastičnost neodijalektičara? Našli bi teže riječi nego što je »bombastičnost«. (Lenjinova knjiga protiv empiriokriticizma po mom je sudu izvrsna.)

Uz Vaše pitanje o društvenim problemima na kojima se moji radovi temelje:

Svi moji filozofski radovi povezani su s nefilozofskim problemima. O tome sam 1952.

napisao (vidi »Nagađanja i opovrgavanja«, str. 72):

»Pravi filozofski problemi uvijek imaju korijene u gorućim problemima koji pripadaju područjima izvan filozofije. Oni venu kad im korijeni odumru.« A kao primjere za područja u kojima su problemi ukorijenjeni naveo sam politiku, društveni suživot, religiju, kozmologiju, matematiku, prirodnu znanost, povijest.

Opis tih »korijena« moje »Logike znanstvenog istraživanja« nalazi se u 1. poglavlju »Nagađanja i opovrgavanja« (1957.), str. 33-38. (»Nagađanja i opovrgavanja« nisu dosad prevedena na njemački jer ne mogu pronaći dovoljno dobrog prevodioca. Priložen je primjerak [za Vas].)

O »Bijedi historicizma« vidi moju posvetu u toj knjizi (stranica V), kraj mog predgovora njemačkom izdanju (od zadnjeg odlomka na str. XIII do kraja stranice IX).

O »Logici znanstvenog istraživanja« vidi također prvu stranicu predgovora trećem njemačkom izdanju (str. XXV).

2. O tome poslije.

3. Trenutno radim na svojim priložima svesku iz niza »Library of Living Philosophers« koji uređuje Paul Arthur Schlipp. (Mislim da su neki od svezaka tog niza objavljeni i u Njemačkoj, među njima i svezak o Einsteinu.) Svezak na kojem radim nosi naslov »The Philosophy of Karl R. Popper« i sadrži (a) takozvanu »intelektualnu autobiografiju«, (b) kritičke priloge otprilike 25 ljudi (filozofa, ali i prirodoslovaca) i (c) moje odgovore.

Moji sadašnji radovi najvećim su dijelom posvećeni borbi protiv iracionalizma i subjektivizma u fizici i drugim znanostima, a napose i u društvenim znanostima. Moji su radovi, kao i uvijek, pokušaji da se nezaobilazni problemi što je moguće oštrije formuliraju i riješe. (Moji radovi s područja znanstvene logike, npr. o fizici, također su pokušaji da se riješe problemi povezani s našim društvenim i političkim bolestima.)

Isto se tako uvijek iznova vraćam problemima koje sam riješio već prije mnogo godina, primjerice da bih izoštrio rješenje ili se pozabavio novim problemima što proizlaze iz rješenja koje sam predložio – ili da bih se bavio novim sklopovima.

Evo popisa takvih problema:

Problem razgraničenja: znanost/ne-znanost; racionalnost/iracionalnost.

Problem indukcije u svim njegovim varijantama; među tim također propenziteti, univerzalije i »bića«; problem definicije (nemogućnost postuliranja definicije i nebitnost svih definicija).

Problem realizma (protiv pozitivizma). Metodologija prirodnih i duhovnih znanosti.

Uloga problema i problemskih situacija u društvenim znanostima i u povijesti. Problem općeg rješavanja problema.

Problemi objektivnosti: Tarskijeva teorija istinitosti; sadržaj, istinosni sadržaj, približavanje istini, objektivnost u logici (teorija dedukcije), matematika, teorija vjerojatnosti. Vjerojatnost u fizici. Problem vremena i smjer vremena.

Status Darwinove teorije odabira. Poboljšanje teorije odabira (selektivno objašnjenje razvojnih tendencija). Ljudski jezik i njegov razvoj. Jezik političkih prijedloga.

Indeterminizam i odabir.

Teorija »trećeg svijeta« te logičkih i nelogičkih vrijednosti.

Problem duše i tijela. Velik broj povijesnih problema, osobito u vezi s poviješću teorija (od Hezioda i predsokratovaca do kvantne teorije).

Ovaj je popis dugačak (i djelomice nerazumljiv za onoga tko ne poznaje moje radove). Ali puno sam toga izostavio, a još uvijek radim na svim tim i na drugim problemima. Vidi moj »List of Publications«; no mnogo je toga neobjavljeno.

4. Nikada (mislim) nisam rekao ništa o Marcuseu. Po mom je sudu besmisleno upuštati se u te tirade. (Vidi točku 2 dolje, močvara!) Ako se dobro sjećam, Marcusea sam upoznao tek 1966. u Kaliforniji (premda smo 1950. istodobno bili na Harvardu), ali nismo diskutirali. Moje mišljenje o Marcuseu slaže se s onim mog prijatelja i kolege Cranstona.

O esteticizmu sam pisao već u 9. poglavlju 1. sveska (na žalost loše na njemački prevedene) knjige »Otvoreno društvo«. (Vidi motto Rogera Martina du Gard.) Marcuse u biti samo ponavlja ono što Mourlan kaže u du Garda. Moja kritika nalazi se u 9. poglavlju »Otvorenog društva«. Tu kritiku u 9. poglavlju napisao sam naravno puno prije nego što je Marcuse zauzeo svoju sadašnju poziciju (»negativna filozofija«), a du Gard je svoju knjigu objavio još 1936.-1940.

Čini mi se da je razlika između »idealista« među fašistima i Marcusea prilično nebitna. Sada dolazim do Vaše točke 2.

2. Ta skupina pitanja u Vašem pismu vodi veoma daleko. Moram početi od svoje spoznajne teorije.

Kažete da ste čitali moje radove; no molim, pogledajte još jedanput moju Drugu tezu na str. 103 Adornove knjige Prijepor o pozitivizmu. Teza da ništa ne znamo mišljena je ozbiljno. Važno je nikada ne zaboraviti svoje neznanje. Zato se nikada ne smijemo pretvarati da nešto znamo i nikada ne smijemo rabiti velike riječi.

Ono što sam gore (1. točka) nazvao grijehom protiv svetog duha – preuzetnost tričetvrt obrazovanoga – jest lupetanje fraza, glumljenje mudrosti koju ne posjedujemo. Recept je sljedeći: tautologije i trivijalnosti začinjene paradoksalnim besmislicama. Jedan je drugi recept: piši teško razumljive brbljarije i dodaj povremeno žličicu trivijalnosti. To će čitalac slasno progutati, polaskan time što u tako »dubokoj« knjizi nalazi misli koje su mu jednom već i samom pale na pamet. (Kao što danas svatko može vidjeti – carevo je novo ruho u modi!)

Kada student dođe na sveučilište, ne zna koja mjerila da primijeni. Zato preuzima ona što ih ondje zatječe. Budući da intelektualna mjerila u većini filozofskih škola (a posebno u sociologiji) dopuštaju blebetanje i glumljeno znanje (izgleda kao da svi ti ljudi strašno puno znaju), i valjane se glave sasvim smute. A studenti koje iritira preuzetnost »vladajuće« filozofije postaju, i to s pravom, protivnici filozofije. Tada, posve pogrešno, povjeruju da su te preuzetnosti svojstvene »vladajućoj klasi« i da bi filozofija pod Marxovim utjecajem bila bolja. No današnji je lijevi besmisao obično još malo gori od današnjega desnog besmisla. Što su neodijalektičari naučili? Nisu naučili kako je teško rješavati probleme i približavati se istini. Naučili su samo kako da svoje bližnje utope u moru riječi.

Zato se nerado svađam s tim ljudima: oni nemaju nikakvih mjerila.

Možda će Vas zanimati da smo dosad na mom Odsjeku (za filozofiju, logiku i znanstvene metode) na London School of Economics za cijelo vrijeme studentskih nemira imali samo jednog jedinog revolucionarnog studenta. On je imao toliko prilike za izražavanje svog mišljenja da se nije mogao potužiti. Moji kolege na Odsjeku i ja nikada nismo podučavali autoritarno ili dogmatično. Naši su studenti uvijek (otkad sam 1946. preuzeo ravnateljstvo nad Odsjekom) bili pozivani da prekinu predavanje ako nešto ne razumiju ili ako su drukčijeg mišljenja; i nikada se nitko prema njima nije odnosio svisoka. Nikada se nismo pravili da smo veliki mislioci. Ja uvijek i posvuda izjavljujem da nikoga ne želim obratiti: ono što nudim studentima jesu problemi i pokušaji njihova rješavanja. Naravno da pritom jasno izražavam svoj stav – što smatram ispravnim, a što pogrešnim.

Ne iznosim dakle nikakav filozofski nauk, nikakvu novu objavu (kao što to, osim Hansa Alberta, čine svi ljudi koje navodite u svom pismu), nego probleme i pokušaje rješavanja. Premda s oklijevanjem, ipak mogu reći da vjerujem kako sam riješio čitav niz zaista temeljnih filozofskih problema – na primjer problem indukcije. (Ti su pokušaji rješavanja – to je uvijek tako – proizveli nove, plodne probleme.)

Iako sam imao toliko nezasluzenog uspjeha, činjenica da sam riješio neke probleme uvelike se ignorira. (Velika iznimka u Njemačkoj je Hans Albert.) Većina filozofa ne prepoznaje ni problem ni rješenje čak i kad ih vide: te se stvari naprosto nalaze izvan područja njihova interesa.

Nerado se upuštam u kritiku tih filozofa. Kritizirati ih značilo bi (kao što je jednom rekao moj prijatelj Karl Menger) isukana mača skočiti za njima u močvaru u kojoj ionako tonu i potonuti zajedno s njima. (Hans Albert odvažio se na to i dosad još nije potonuo.) Umjesto da ih kritiziram, pokušavam raspravljajući o rješenjima problema uspostaviti nova, bolja mjerila (nove »standards«). Možda zvuči oholo, ali mislim da je to jedini ispravan postupak. To objašnjava zašto nikada nisam objavio ni riječi o Marcuseu, a (do 26. ožujka 1970. u pismu Times Literary Supplementu koje Vam prilažem) ni o Habermasu.

U »Prijeporu o pozitivizmu« temeljna Adornova i Habermasova teza je tvrdnja (koja potječe od Mannheima) da su činjenično znanje i vrednovanja u sociologiji nerazdvojno povezani. Sve to obradio sam u svojoj kritici Mannheima [»Otvoreno društvo«, sv. II, »Bijeda historicizma«; također »Prijepor o pozitivizmu«, osobito str. 112, od zadnjeg odlomka prije 11. teze do 13. teze], gdje ne pokušavam dokazati lažnost, nego trivijalnost i irelevantnost Mannheimove sociologije znanja. Umjesto ozbiljne diskusije, tome se suprotstavlja stalno ponavljanje Mannheimove teze starim ili novim riječima. To naravno nije odgovor na moju kritiku.

Sada dolazim do iduće točke koja ima veze s Vašim filozofijskim rječnikom (u Vašem članku) i u kojoj kritiziram taj rječnik.

5. Nikada se ne prepirem o riječima. Ali izrazi kao što su »pozitivizam« i »neopozitivizam«, koje je Habermas uveo u tu raspravu, imaju gotovo smiješnu povijest.

(a) Pozitivizam. Taj je izraz uveo Comte. Izvorno je označavao sljedeću spoznajnoteorijsku poziciju: postoji pozitivno, to jest ne-hipotetično znanje. To pozitivno znanje mora se uzeti kao polazište i osnova.

(b) Moralni i pravni pozitivizam. Hegelovi kritičari (primjerice i ja sam u »Otvorenom društvu«) izveli su da je Hegelova teza »Što je umno, to je stvarno« oblik pozitivizma: moralne i pravne vrijednosti (npr. pravda) zamjenjuju se pozitivnim činjenicama (vladajućim ćudoređem i vladajućim pravom). (Sablast upravo te Hegelove konflacije vrijednosti i činjenica još uvijek luta Habermasovim djelima: ostaci tog pozitivizma sprečavaju ga da razlikuje normativno od faktičnoga.)

Pozitivističko brkanje vrijednosti (normi) i činjenica posljedica je Hegelove spoznajne teorije; a dosljedni spoznajnoteorijski pozitivist mora biti i moralno-pravni pozitivist. To znači, kao što sam izveo u »Otvorenom društvu«,

pravo = moć

ili:

današnja moć = pravo;

pozicija protiv koje sam se također borio je moralni futurizam:

sutrašnja moć = pravo.

(c) Pozitivizam Ernsta Macha: Mach i poslije Bertrand Russell prihvatili su u nekim svojim djelima Berkeleyjev senzualizam:

esse = percipi,

dakle otprilike: postoje samo osjeti osjetila i ništa drugo. Oni su to povezali s Comteovim pozitivizmom: znanost se sastoji od opisa činjenica (a ne od objašnjenja i hipoteza).

(d) »Logički pozitivizam« bečkog kruga povezao je Machov i Russellov pozitivizam s Rusellovom »logističkom« filozofijom matematike. (To se onda i poslije često nazivalo »neopozitivizam«.)

(e) Sad sam ja na redu.

U Beču sam se 1930.-1937. i u Engleskoj 1935.-1936. borio protiv svih oblika pozitivizma. 1934. objavio sam svoju knjigu »Logika znanstvenog istraživanja«. Bila je to kritika pozitivizma. No Schlick i Frank, vođe bečkog kruga, bili su toliko tolerantni da su tu knjigu prihvatili kao izdanje kola koje su uređivali.

Jedna od posljedica te tolerancije bilo je to što su svi koji su knjigu vidjeli samo izvana

vjerovali da sam ja pozitivist.

Tako je nastao nadaleko rašireni mit o pozitivistu Popperu. Taj se mit širio u bezbrojnim raspravama, u bilješkama ili zavisnim rečenicama. Kada je netko jednom na taj način »naučio« da sam ja pozitivist i javno zauzeo taj stav, onda obično naknadno pokušava prekrojiti pojam pozitivizma tako da odgovara meni. To se već češće događalo, osobito u ljudi koji moje knjige uopće nisu čitali ili su ih pročitali samo površno. Sve je to prilično nevažno, jer se odnosi samo na riječi (»pozitivizam«); a o riječima se ne prepirem.

Ali od pozitivizma sam udaljen koliko je to uopće moguće. (Jedina je sličnost to što se veoma zanimam za fiziku i biologiju, dok su hermeneutičari daleko od bilo kakvog prirodoznanstvenog interesa.)

Napose sam:

anti-induktivist;

anti-senzualist;

borac za primat teorijskoga i hipotetičnoga;

realist;

moja spoznajna teorija govori da prirodne znanosti ne polaze od »mjerenja«, nego od velikih ideja; i da se znanstveni napredak ne sastoji u gomilanju ili objašnjavanju činjenica, nego u smionim, revolucionarnim idejama koje se oštro kritiziraju i provjeravaju.

Na socijalnom području naglašavam praktičnu stranu: suzbijanje zala, patnje koja se može izbjeći i neslobode koja se može izbjeći (u suprotnosti spram obećanja raja na Zemlji), a u društvenim znanostima borim se protiv krivotvorenja.

Zapravo sam od pozitivizma jednako udaljen kao (na primjer) Gadamer:

otkrio sam naime – i na tome se temelji moja kritika pozitivizma – da prirodna znanost ne postupa pozitivistički, nego da se u biti služi metodom koja radi s »predrasudama«; samo što ona rabi po mogućnosti nove predrasude i predrasude koje se mogu kritizirati te ih podvrgava strogoj kritici. (Sve to stoji u »Logici znanstvenog istraživanja«, 1934.) Čak sam riječ »predrasuda« (»prejudice«) rabio u tom smislu i pokazao da je Bacon, koji je grmio protiv predrasuda, pogrešno shvatio metodu prirodne znanosti; vidi moju knjižicu »On the Sources of Knowledge and of Ignorance«, 1960., pretisnutu u mojoj zbirci »Nagađanja i opovrgavanja«, osobito str. 14.

I zato: ono što me dijeli od Gadamera je bolje razumijevanje prirodoznanstvene »metode«, logička teorija istine i kritički stav. No moja je teorija jednako anti-pozitivistička kao njegova, te sam pokazao da se tumačenje tekstova (hermeneutika) služi pravim prirodoznanstvenim metodama. Usto je moja kritika pozitivizma bila nevjerojatno uspješna. Nakon mnogo godina uvelike su je prihvatili preživjeli članovi bečkoga kruga, tako da je povjesničar filozofije John Passmore mogao napisati: »Pozitivizam je mrtav koliko to neki filozofski pokret uopće može biti.«

Nimalo ne držim do riječi i naziva. Ali naziv (»neo-) pozitivizam« naprosto je simptom raširene navike da se nešto kritizira prije nego što se pročita. Moram to jasno reći zbog Vašeg filozofijskog rječnika. Ne raspravljam s ljudima koji se služe etiketama te vrste. Vidi gore, primjedba Karla Mengera. Na taj se način samo zapada u beskrajnu močvaru skolastičkog cjepidlačenja o riječima. Nadam se da svoje vrijeme mogu bolje iskoristiti: za proučavanje gorućih problema.

(Zadatak gospodina Wellmera bio je da pročita »Logiku znanstvenog otkrića« – jer drugi frankfurtovci nisu za to imali vremena – i da je opovrgne. Gadamerova »Istina i metoda« postaje kod njega suprotnost između spoznajne teorije i metodologije. Ali to ne funkcionira.) Adorno i Habermas sve su prije nego jasni u svojoj kritici moje pozicije. Ukratko: vjeruju da me moja spoznajna teorija, zato što je (kako misle) pozitivistička, prisiljava da branim socijalni status quo. Ili: moj (tobožnji) spoznajnoteorijski pozitivizam nameće mi moralno-pravni pozitivizam. (U tome se sastojala moja kritika Hegela.) Previdjeli su na žalost da

doduše jesam (nerevolucionarni) liberal, ali da je moja spoznajna teorija teorija rasta spoznaje pomoću intelektualnih i znanstvenih revolucija. [Pomoću velikih novih ideja.]

Adorno i Habermas ne znaju što kritiziraju; i ne znaju da je njihova vlastita teza o analitički nerazdvojivoj povezanosti vrijednosti i činjenica moralno-pravni pozitivizam koji potječe od Hegela.

Sažetak o knjizi o takozvanom »Prijeporu o pozitivizmu«. Ta knjiga plovi pod lažnom zastavom. Osim toga: moj prilog, koji je kako vremenski tako i logički bio prvi i tek uopće izazvao sve ostale, bio je zamišljen kao osnova za raspravu. Sastojao se od 27 jasno i oštro formuliranih teza o kojima se trebalo i moglo raspravljati. No u toj debeloj knjizi moje se teze rijetko kada spominju, a moj je prilog u sredini knjige utopljen u moru riječi. Ni u jednom prikazu nije primijećeno da se na moje teze i argumente ne daju odgovori. Postupak je (gdje nedostaju argumenti, neka se zamijene poplavom riječi) bio uspješan, i moje su utopljene teze i argumenti zaboravljeni.

No sve to (cijeli »Prijevor o pozitivizmu«) samo je izmotavanje čija je nevažnost gotovo groteskna.

Sažetak svega: Premda se gotovo uvijek bavim oštro određenim znanstvenim problemima, kroz sav moj rad provlači se crvena nit: za kritičke argumente – protiv praznih riječi i protiv intelektualne neskromnosti i preuzetnosti – protiv izdaje intelektualaca, kako je to nazvao Julien Benda (vidi 4. i 5. englesko izdanje »Otvorenog društva«, sv. II, str. 393). Uvjeren sam (vidi »Otvoreno društvo«) da smo mi – intelektualci – krivi za gotovo svu bijedu jer se premalo borimo za intelektualno poštenje. (Na kraju će pobjedu zacijelo odnijeti najograničeniji antiintelektualizam.) U »Otvorenom društvu« govorim to u stotinu različitih napadaja na lažne proroke i nemam dlake na jeziku. Na primjer, iznio sam nekoliko vrlo oštrih primjedaba o Jaspersu i Heideggeru (vidi »Otvoreno društvo«, kazalo imena, sv. II, na engleskom ili njemačkom).

Želite, čini se, znati koji su moji razlozi za to što ne želim raspravljati s profesorom Habermasom.

Evo mojih razloga. Oni se sastoje (1) od citata profesora Habermasa iz »Prijepora o pozitivizmu«, od početka njegova Dodatka do Kontroverzije između Poppera i Adorna (nota bene, do 26. ožujka 1970. nisam objavio ni riječi o Adornu ili o Habermasu), i (2) od mojih prijevoda. Neki će čitatelji smatrati da mi nije uspjelo adekvatno prevesti izvornik. To je moguće. Prilično sam iskusan prevodilac, ali možda sam za taj zadatak preglup. No kako bilo, dao sam sve od sebe:

Tjera me nešto da izvornik otvorim,

S osjećajem čestitim

Da taj original sveti

Kušam u voljeni njemački prenijeti.

Cilj mog prijevoda nije da izbjegnem tuđice ako im je smisao jasan (kooperacija = suradnja; antagonizam = protivništvo), nego mi je stalo samo do toga da što jasnijim učinim – pomalo mršav informacijski sadržaj svake rečenice, pa i po cijenu da prijevod ispadne duži od izvornika.

Habermas započinje jednim Adornovim citatom kojemu povlađuje (stranica 155).

[Citati iz Habermasova članka]

Društveni totalitet ne vodi nikakav vlastiti život povrh onoga što obuhvaća, a od čega se sam sastoji.

On se producira i reproducira kroz svoje pojedine momente.

Kao što se ta cjelina ne može odijeliti od života, od kooperacije i antagonizma, tako se i bilo koji element, makar i u svojem pukom funkcioniranju, ne može razumjeti bez uvida u cjelinu, čija je sama bit kretanje pojedinca.

Sustav i pojedinačnost recipročni su te se samo u recipročnosti mogu razumjeti.

[Moj »prijevod«]

Društvo se sastoji od društvenih odnosa.

Različiti odnosi nekako proizvode društvo.

Među tim odnosima su kooperacija i antagonizam; a kako se (kao što je već rečeno) društvo sastoji od tih odnosa, ne može se od njih odvojiti;

ali vrijedi i obratno: nijedan odnos ne može se razumjeti bez ostalih.

(Ponavljanje prethodnoga.)

(Napomena: ovdje izneseni nauk o cjelini izrečen je nebrojeno mnogo puta i često na bolji način; ali riječi su svaki put sve impresivnije.)

Profesor Habermas progovara sada sam:

Adorno shvaća društvo u kategorijama koje ne poriču svoje podrijetlo iz Hegelove logike.

On društvo uzima kao totalitet u strogo dijalektičkom smislu koji zabranjuje da se cjelina

shvati organski prema postavki: ona je više od zbroja svojih dijelova;

ali totalitet isto tako nije ni razred koji bi se sa stajališta logike obuhvatnosti mogao odrediti kao skup svih elemenata što su pod njega podvedeni.

Adorno se služi načinom izražavanja koji podsjeća na Hegela.

On stoga (sic) ne kaže da je cjelina više od zbroja svojih dijelova;

cjelina (sic) nije ni razred elemenata.

I tako to ide dalje. Poslije primjerice na istoj stranici dolazi :

totalitet životnih sklopova društva...

svi mi nekako se odnosimo jedni prema drugima...

ili na stranici 157:

Teorije su sheme poretka koje u sintaktički obvezatnom okviru po volji konstruiramo.

Teorije ne bi trebalo formulirati negramatički; inače možeš reći što god hoćeš.

Za neko posebno predmetno područje pokazuju se upotrebljivima onda kada im se pokorava stvarno raznoličje.

Na neko se posebno područje mogu primijeniti onda kada se mogu primijeniti.

Okrutnu igru u kojoj se nešto jednostavno izražava na kompliciran način, a nešto trivijalno na težak mnogi sociolozi, filozofi itd. na žalost tradicionalno smatraju svojom legitimnom

zadaćom. Tako su oni naučili i tako naučavaju. Tu se ništa ne može učiniti. Pa ni Faust nije u

tome mogao ništa promijeniti. Čak su i uši već deformirane: čuju samo sasvim velike riječi.

Obično čovjek misli, kad čuje samo riječi,

Da moralo bi tu i nekog smisla biti.

Zato Goethe o skrivenoj vrloj snazi te čarobnjačke znanosti kaže:

A tko je prazne glave,

Njemu se na dar daje,

Bez muke on je stječe.

»S čuđenjem to čita šef na kojeg se odnosi«, kaže se u Morgensternovu Palmströmu

(»Služba«).



Kao što znate, protivnik sam Marxa; ali među brojnim njegovim primjedbama kojima se divim nalazi se sljedeća: »U svojemu mistificiranom obliku dijalektika posta njemačka moda...«

Ona je to još uvijek.

To je moja isprika za to što se ne upuštam u tu raspravu, nego radije radim na tome da svoje ideje formuliram što jasnije. To često nije lako.

Napomena (1984)

Marxov citat (na kraju mog pisma) potječe iz knjige *Das Kapital*, 2. izdanje, 1872., stranica 822. Na istoj stranici Marx prije toga piše: »Mistificirajuću [sic] stranu Hegelove dijalektike kritizirao sam prije gotovo 30 godina, u doba kada je još bila najnovija moda.«

Marx nije ni slutio da bi to mogla i ostati, možda zauvijek.

## II.

### O povijesti

#### 7. Knjige i misli: prva knjiga Europe

Čast mi je i velika radost što sam pozvan da održim predavanje na ovoj svečanosti. Ne samo zato što knjigu smatram najvažnijim kulturnim dobrom Europe, a možda i čovječanstva, nego i zbog goleme uloge koju su knjige imale u mom vlastitom životu te je nakon 75 godina još uvijek imaju: meni je naime preko 80. Jer knjige su vrlo veliku ulogu u mom životu igrale još i prije nego što sam navršio pet godina. A s pet godina upoznao sam prvi svezak »Čudesnog putovanja malog Nilsa Holgersona s divljim guskama« Selme Lagerlöf, djelo koje je tada upravo bilo izašlo u tri zelena sveska. Bila je to knjiga koja je presudno utjecala na moj karakter, a također na karakter mog prijatelja iz djetinjstva Konrada Lorenza. Konrad se zaljubio u divlje guske, a ja u Selmu Lagerlöf i njezine knjige. I postao sam pučkoškolski učitelj poput nje. Konrad i ja ostali smo obojica vjerni svojoj ljubavi.

Knjige su otada u mom životu igrale još veću ulogu nego muzika, premda mi se nijedna druga ljudska tvorevina, pa ni najveća djela književnosti i likovne umjetnosti ne čine tako čudesnima i nadljudskima te me se istodobno ne doimaju toliko kao velika djela klasične glazbe. No knjige su sa stajališta kulture ipak puno važnije.

Ne želim ovdje govoriti o velikoj europskoj revoluciji koju zahvaljujemo Johannu Gutenbergu (ili možda Laurensu Janszoonu Costeru), čiji je izum tiskane knjige zacijelo bio glavni uzrok humanističkog pokreta i reformacije, uspona prirodnih znanosti i naposljetku moderne demokracije. Umjesto toga govorit ću o posve sličnom razvoju koji je započeo u Grčkoj 2000 godina prije Gutenberga i koji je, kako mi se čini, utemeljio europsku kulturu.

Bilo je to doba koje se s pravom naziva grčkim čudom; u prvom redu čudom Atene u šestom i petom stoljeću prije Krista, u doba odbijanja perzijskih napada, kad se u obrani slobode budila svijest o njoj, u doba Perikla i izgradnje Partenona.

Čudo poput atenskog nikada se neće moći potpuno objasniti. Puno sam o tome razmišljao i pisao, a jedan, svakako tek mali dio objašnjenja sastoji se u onome što se na engleskom naziva »culture clash«. U svakom slučaju, Homerovi epovi i gotovo sve velike nove ideje nastale su u grčkim kolonijama na obali Male Azije, gdje se taj »culture clash« mogao najjače osjetiti. I te su ideje, barem jednim dijelom, političke i druge izbjeglice u bijegu pred Perzijancima donijele na zapad. Pitagora, Ksenofan i Anaksagora bili su takve izbjeglice. No već mi je prije nekog vremena pala na um ideja da se grčko čudo i napose ono atensko možda djelomice – i sigurno samo djelomice – može objasniti izumom pisane knjige i trgovine knjigama.

Pismo je postojalo već odavno, a tu i tamo postojalo je već i nešto poput knjige, osobito na Srednjem istoku (o Kini ne mislim govoriti), premda zapis u vosku i na glinenim pločicama i sličnim materijalima nije bio vrlo praktičan. Bilo je i svetih spisa. No pismo je dugo služilo uglavnom za državne dokumente, za religijske dokumente, a trgovcima za bilješke, kao što pokazuju popisi robe i druge imovine iz Pilosa i Knososa; a katkada je služilo i za to da se zabilježe ratnički pothvati kraljeva.

Prema mojoj hipotezi, koju ovdje po prvi put iznosim, prava europska kultura započela je onda kada su prvi put u obliku knjige objavljena Homerova djela, koja su postojala već otprilike 300 godina, ali su ih u cijelosti poznavali samo profesionalni recitatori, homeridi, homerski rapsodi.

Oko 550. godine prije Krista Homerovi su epovi prikupljeni, zapisani i prvi put objavljeni u obliku knjige, i to po državnom nalogu. To se dogodilo u Ateni na poticaj atenskog vladara, tiranina Pizistrata.

Po svom glavnom zanimanju Pizistrat je bio vladar Atene – zadaća nadasve teška i puna briga. U svoje slobodno vrijeme bio je zacijelo prvi europski nakladnik: osnivač i direktor poduzeća koje je odgovaralo, ako smijem biti malo zajedljiv, recimo, našoj Saveznoj nakladi ili možda (kako je Atena bila grad-država) Nakladi za mladež i puk. Tvrtka nije nadživjela svog utemeljitelja. Ali kulturne posljedice bile su i još uvijek su neprocjenjive.

U Ateni je nastalo prvo europsko tržište knjiga. Svatko je u Ateni čitao Homera. Bila je to prva početnica i biblija Europe. Slijedili su Heziod, Pindar, Eshil i drugi pjesnici. Atena je naučila čitati i pisati. I Atena je postala demokracija.

Knjige su se pisale i prodavale. Već godine 466. prije Krista pojavilo se, po svemu sudeći u velikoj nakladi, prvo prirodnoznanstveno izdanje, Anaksagorino djelo »O prirodi«.

(Anaksimandrovo djelo vjerojatno nikada nije objavljeno, iako je Licej, kako se čini, raspolagao njegovim zapisom ili sažetkom, a još je kasnije Apolodor u nekoj knjižnici otkrio jedan primjerak – možda taj isti. Heraklit svoje djelo nije objavio, nego ga je pohranio u Artemidinu hramu.) Anaksagora je bio politički izbjeglica iz Klazomene u Joniji. Svoje je djelo napisao u Ateni. Premda se ta knjiga nakon 67 godina u Ateni prodavala u bescjenje, preživjela je tisuću godina. Bila je to, čini se, prva knjiga napisana s namjerom da bude objavljena kao knjiga.

Otprilike 37 godina nakon objavljivanja Anaksagorina djela u Ateni je uz svečano čitanje ili recitaciju objavljeno veliko Herodotovo povijesno djelo. S pravom je Periklo već dvije godine prije toga rekao da je Atena škola Grčke.

Moja hipoteza, prema kojoj je Pizistrat u Ateni pomoću kupljive knjige pokrenuo sličnu kulturnu revoluciju kao Gutenberg 2000 godina kasnije u cijeloj zapadnoj Europi, ne može se, naravno, provjeriti. Povijesne paralele nikada ne bi trebalo uzimati suviše ozbiljno. Ali ponekad su ipak začuđujuće. Tako je Anaksagora u Ateni nakon objavljivanja svoje knjige bio optužen za bezbožnost, slično kao Galilei 2000 godina poslije. Zahvaljujući tome što se za njega zauzeo Periklo, njegov bivši učenik, Anaksagora nije pogubljen, nego samo prognan iz Atene pošto mu je naplaćena teška novčana kazna. Jedan drugi prognani Atenjanin – Temistoklo, također bivši Anaksagorin učenik, pružio mu je utočište u Lampsaku, gdje je nakon nekoliko godina umro.

Ideja da se Anaksagorina knjiga zabrani ili čak spali nikome nije pala na pamet. Očito su knjige bile suviše nove, još nisu bile postale predmet pravosuđa. Tako je Anaksagorina knjiga zahvaljujući senzacionalnom sudskom procesu kojem je podvrgnut njezin autor postala lokalni bestseller, a dijelovi njezina sadržaja koji nisu bili odviše teški postali su predmet razgovora u cijelom gradu. Unatoč tome mogla se godine 399. kupiti po smiješno niskoj cijeni, dok se Galilejeva knjiga, koja je zabranjena, zbog svoje rijetkosti ubrzo mogla dobiti samo za mnogo novca.

Prvi čovjek koji je spoznao moć knjige i njezino političko značenje – i napose Homerov

utjecaj – bio je Platon. A on je predložio da se Homer, kojemu se kao pjesniku divio, zabrani zbog svog političkog utjecaja.

Moje informacije o sudbini Anaksagorine knjige potječu uglavnom od Platona, u prvom redu iz njegove knjige »Sokratova obrana«, najljepše filozofske knjige za koju znam. Ondje čitamo da samo nenaobraženi ljudi, na njemačkom bi se zacijelo moralo reći »nepismeni«, ne znaju ništa o sadržaju Anaksagorina djela te da ga mladi ljudi željni znanja »za najviše jednu drahmu mogu kupiti na tržnici knjiga«. Otto Kiefer, inače dobar prevodilac, preveo je to kao »kod knjižara«, umjesto kao »na tržnici knjiga«, kako ja to prevodim. No nisam siguran je li na trgu što ga Platon navodi – od (ili kod) orkestra (»ek tes orchestras«) – bilo specijaliziranih knjižara ili pak samo trgovaca koji su uz drugu robu (primjerice hranu) prodavali i knjige. Povjesničari iz doba prije Prvog svjetskog rata procjenjuju da je jedna drahma tada vrijedila nešto manje od 90 austrijskih filira; recimo, možda dvadeset ili četrdeset naših šilinga.

Anaksagorino djelo sastojalo se od dvije ili tri rukom pisane knjige. Platon naznačuje da se, premda je bilo tako poznato, moglo kupiti po začuđujuće niskoj cijeni.

Možda bi se razlog za to mogao pronaći u lokalnoj povijesti. Atena je nakon dvadesetsedmogodišnjeg rata sa Spartom dospjela pod strahovladu takozvane tridestorice tirana koji su zaveli krvavu diktaturu te u osam mjeseci pobili osam posto punopravnih atenskih građana i zaplijenili njihovu imovinu. Mnogi su pobjegli: vratili su se i pobijedili tridesetoricu tirana u bici kod Pireja. Tako je ponovno uspostavljena demokracija. Platonova Obrana opisuje stanje neposredno nakon tih zbivanja. Razumljivo je da su osiromašene obitelji nakon tih događaja prodavale knjige.

No knjige su se i dalje pisale i dopremale na tržnicu. To dokazuje veliko Tukididovo djelo, koje u osam knjiga opisuje dvadeset jednu ratnu godinu, i divovsko Platonovo djelo i mnoge druge knjige.

Anaksagorina knjiga i dalje se čitala. Postojala je u Ateni još godine 529. poslije Krista, gotovo tisuću godina nakon svog objavljivanja. Te su godine carskim dekretom zatvorene poganske filozofske škole u Ateni. Otada se Anaksagorinoj knjizi gubi trag.

No u naše doba mnogi su učenjaci nastojali rekonstruirati njezin misaoni sadržaj. Mogla su se rekonstruirati i povezati mnoga mjesta koja su se citirala ili komentirala u drugim djelima.

Možda će vas zanimati da je po mojem sudu najbolji poznavalac i obnovitelj Anaksagorine misli, profesor Felix M. Cleve, bio Bečanin koji je 1940., kao nekoć Anaksagora u godini 492. prije Krista, morao preko mora pobjeći na zapad: u New York. Poput Anaksagore, često su ga napadali, ali obično su to bili samo drugi učenjaci. No iz New Yorka nije bio progнан.

Ovdje vidimo da knjiga može nadživjeti svog autora za tisuću godina. Ali misli te knjige, njezin misaoni sadržaj, nadživjele su samu knjigu za daljnjih tisuću i petsto godina.

Upravo je u tome jedan dio golemog kulturnog značenja knjige. Te misli, rekonstruirane u naše doba, jesu nešto objektivno. Treba ih jasno lučiti od razmišljanja što su se odvijala u Anaksagorinoj glavi – i što se odvijaju u glavi svakog autora.

Objektivno misaono dobro koje se nalazi u nekoj knjizi je ono što tu knjigu čini vrijednom. To nije, kao što se često vjeruje, izraz subjektivnih misli, procesa u autorovoj glavi. Mnogo bi se bolje to moglo označiti kao objektivni rezultat subjektivnog misaonog rada, misaonog rada koji se često sastoji u tome da se napisano uvijek iznova odbacuje i popravlja. U tom se slučaju može utvrditi neka vrsta povratne sveze između subjektivnih misaonih procesa, promišljanja s jedne strane i objektivnih, zapisanih misli s druge. Autor stvara djelo, ali on i uči od svog djela, od objektivnog rezultata svog rada, a napose od svojih neuspjelih pokušaja. Naravno, ima autora koji rade posve drukčije, ali u mnogih je vidljivo da se umni rad može najbolje kritizirati i poboljšati onda kada se misli pokušaju zabilježiti u svrhu objavljivanja. No površna i varljiva teorija po kojoj je neki izgovoreni ili napisani iskaz izraz neke subjektivne misli imala je poguban utjecaj. Izraz se na latinskom kaže »expressio«, i ta je pogubna teorija dovela do ekspresionizma. To je teorija koja se još i danas gotovo općenito

smatra samorazumljivom, a prema kojoj je djelo izraz umjetnikove osobnosti. Gotovo svaki umjetnik vjeruje u to, i to je uništilo umjetnost.

Veliki je umjetnik zapravo učenik koji svoj duh održava otvorenim, ne samo da bi učio od drugih djela nego i od svog vlastitog, a napose od pogrešaka koje je učinio, što se događa svima, te također od djela na kojem upravo radi. To vrijedi u prvom redu za autora neke knjige ili skladbe. Tako on nadrasta samog sebe. Premalo je poznato da je Haydn, kad je u auli starog Bečkog sveučilišta čuo praizvedbu svog djela, briznuo u plač i rekao: »To ja nisam napisao.«

Gospodine Predsjedniče, dame i gospodo, očito sam ovdje načeo neiscrpu temu. Ona je također najuže povezana s razvojem grčke likovne umjetnosti, na koju je još puno prije Pizistrata utjecao Homer, ali koja se upravo u Ateni nakon objavljivanja Homerovih djela razvila najprije u smjeru opisne i ilustrativne umjetnine, a zatim u smjeru naturalizma. Sve to jasno pokazuje golemo značenje misli u objektivnom smislu. One tvore svijet koji sam nazvao svijetom 3.

Svijetom 1 nazivam svijet tijela u fizikalnom smislu, dakle svijet koji opisuju fizika i astronomija, kemija, biologija. Svijetom 2 nazivam svijet naših osobnih, subjektivnih doživljaja i naših nada, ciljeva, naših patnji i radosti, naših misli u subjektivnom smislu. Svijetom 3 nazivam svijet rezultata našeg misaonog rada, u prvom redu svijet jezično ili pismeno formuliranih misli te svijet tehnike i onaj umjetnosti.

Svijet 3 također je svijet proizvoda ljudskog duha. To nije ništa drugo doli nazivlje koje sam uveo, a ono čak i nije novo. Nova je teza da se naša psiha, naše mišljenje, naše osjećanje, dakle naš svijet 2, naš psihički svijet razvija u interakciji s oba druga svijeta, dakle osobito u interakciji sa svijetom 3 koji smo sami stvorili, sa svijetom jezika, svijetom pisma i prije svega svijetom misaonih sadržaja; sa svijetom knjige, ali i svijetom umjetnosti, sa svijetom kulture.

Ta teza o povratnoj svezi, u prvom redu sadržaja svijeta knjiga sa svijetom doživljaja, ima zanimljive posljedice. To što takvi sadržaji postoje zahvaljujemo izumu ljudskog jezika, koji je po prvi put u povijesti razvoja života na našoj prelijepoj Zemlji omogućio objektivne misaone sadržaje.

Sljedeći korak bio je izum pisma. No korak koji je imao najveće posljedice bio je zacijelo izum knjige i utakmice među knjigama.

Nije nevjerovatno da je Pizistrat očekivao nešto poput monopola za svog Homera i svoju nakladu, a da pritom ipak nije do kraja prozreo situaciju, pa se nije ni nadao konkurenciji drugih naklada. Posve je moguće da je taj nedostatak dalekovidnosti uvelike odgovoran za specifično europsku znanost i specifično europsku kulturu.

Bibliografske napomene

Uz moje osobne napomene o knjigama i glazbi vidi moju autobiografiju *Ausgangspunkte*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 3. izd., 1984. O kontroverznom problemu datiranja Anaksagore i njegova djela vidi Felix M. Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, The Hague, Martinus Nijhoff, 2. izd., 1969., napose str. 170 i d.; tamo se nalaze daljnji bibliografski podaci (Diels-Kranz itd.). O pitanju datiranja vidi također D. O'Brien, *Journal of Hellenic Studies*, 1968., str. 93-113; ali vidi i Charles H. Kahn, *Anaximander*, New York, Columbia University Press, 2. izd., 1964., napose str. 164 i d. O Anaksimandrovoj knjizi vidi Kahn, op. cit., i Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel, 1945. O Anaksagorinoj knjizi vidi različite Platonove napomene sabrane u Diels-Kranzu; napose Obrana, 26 D-E. O Platonovu prijedlogu da se Homer i drugi pjesnici cenzuriraju vidi prvi svezak moje knjige *The Open Society and Its Enemies*, Routledge and Kegan Paul; na njemačkom: *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde: Der Zauber Platons*, Bern, Francke, 6. izd., 1980. O Homerovu utjecaju na likovnu umjetnost vidi Ernst H. Gombrich, *Kunst und Illusion*, IV. poglavlje, 4. odjeljak, Stuttgart, Belsler, 1977. O teoriji svjetova 1, 2 i 3 vidi moje

knjige Ausgangspunkte (gore) i Objective Knowledge, Oxford and New York, Oxford University Press, 6. izd., 1981.; na njemačkom: Objektive Erkenntnis, Hamburg, Hoffmann und Campe, 4. izd., 1984., napose 3. i 4. poglavlje. Vidi također Bernard Bolzano, Wissenschaftslehre, Sulzbach, 1837.; Heinrich Gomperz, Weltanschauungslehre, sv. II, prva polovica, Jena i Leipzig, Eugen Dietrichs, 1908.; Karl Bühler, Sprachtheorie, Jena, Gustav Fischer, 1934.; Gottlob Frege, »Der Gedanke«, Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, sv. 1, 1918. Nadalje Karl R. Popper & John C. Eccles, The Self and Its Brain, Heidelberg, Springer; džepno izdanje London, Routledge & Kegan Paul, 1984.; na njemačkom: Das Ich und sein Gehirn, München, R. Piper & Co., 3. izd., 1983.

Daljnje napomene (1984.)

(1) Oko 550. prije Krista, u doba prvog objavljivanja Homera, po prvi su put iz Egipta u Atenu uvezene veće količine papirusa.

(2) Riječ »biblos« ili »byblos« bila je duže vrijeme sinonim za riječ »papirus«. Herodot je nekoliko puta rabi u smislu papirusova svitka koji je dio većeg pisanog djela; no čini se da to tek vrlo sporo prodire. Premda su se knjige kupovale, pojam (kupljive) knjige očito se veoma polako nametao. Pisana djela dugo su se čitala samo naglas: čini se da su prošla stoljeća dok se nije uvriježilo čitanje u sebi. Usp. u Augustinovim Ispovijedima mjesto o tome kako je sveti Ambrozije čitao u sebi. Pisana djela bila su pisma ili govori ili drame (ili dijalozi) ili pjesme. (Odatle moje nagađanje da je Anaksagorina knjiga bila prva koja je napisana s namjerom da se objavi kao knjiga.) Pismeno priopćenje (pismo, knjiga...) često se smatralo manje vrijednim od usmenog, a tog je mišljenja bio i Platon. Platon također smatra da ono najbolje što može reći nije napisano (ili čak da se pomoću pisma uopće ne može priopćiti); taj je sud dugo prevladavao. To što se knjige doduše nameću, ali isprva ne i pojam knjige, omogućuje nam da razumijemo zašto Platon, koji želi zabraniti (ili barem cenzurirati) Homerova djela, ne govori o spaljivanju te zašto Anaksagorina knjiga nije spaljena.

(3) Stoga je nevjerodostojan izvještaj Diogena Laertija (nastao najmanje 500 godina poslije) u kojemu on piše da su »Atenjani spalili Protagorine knjige na agori pošto su poslali teklića da ih prikupi od svih koji su posjedovali prijepise«. (To bi se bilo moralo dogoditi otprilike 411., kada je Platon imao 16 godina.)

(4) Neki učenjaci pokušali su iz niske cijene od jedne drahme izvesti zaključak da je Anaksagorina knjiga (objavljena sigurno više od 30 godina prije toga) bila tanka. No kako je posrijedi antikvit, taj je zaključak nedopustiv; a ono što znamo o njezinom sadržaju nespojivo je s tankom knjigom. Sadržavala je među ostalim astronomiju i meteorologiju; teoriju postanka svijeta te nastanka i strukture materije; u prvom redu neatomističku teoriju molekula i beskrajne djeljivosti materije; različitih više ili manje homogenih vrsta tvari (vode, kovina; tvari u živih bića, poput kose, mesa, kostiju itd.). Nadasve suptilna teorija beskrajne djeljivosti sadržavala je napomene (koje dosada vjerojatno nitko nije razumio) o jednakobrojnosti beskonačnih brojeva (nastalih dijeljenjem, dakle »izbrojivih«, kako to sada nazivamo); što je rezultat na koji se ponovno nailazi tek u 19. stoljeću (Bolzano, Cantor). Bila je to očito debela knjiga i, kako navodi Platon, smiješno jeftina. Prema tome, vjerojatno je prvobitno objavljena u velikoj nakladi.

## 8. O sudaru kultura

Veoma se veselim što sam pozvan u Beč da ponovno vidim stare prijatelje i steknem nove; i vrlo sam počašćen pozivom predsjednika Organizacije Austrijanaca u inozemstvu da ovdje održim kratko predavanje. U njegovom je pozivu istaknuto da s obzirom na temu imam posvemašnju slobodu. Prepustivši mi izbor, ljubazno me ostavio na mucu.

Ta je muka bila znatna. Očito se od mene očekivalo da izaberem temu iz vlastitog interesnog područja. No ona je s druge strane trebala biti donekle prikladna za ovu prigodu – skup

Austrijanaca iz inozemstva u čast srebrnog jubileja jednog jedinstvenog državnog ugovora. Nisam siguran da li tema koju sam izabrao odgovara tim očekivanjima. Ona je, u spomen Državnog ugovora i onoga što mu je prethodilo, posvećena sudaru kultura. Riječima »sudar kultura« pokušavam prevesti engleski izraz »culture clash«.

Moje zanimanje za sudar kultura povezano je s mojim zanimanjem za jedan veliki problem: za problem osebnosti i iskona naše europske civilizacije. Djelomičan odgovor na to pitanje leži, čini mi se, u tome što naša zapadnjačka civilizacija proistječe iz grčke civilizacije. A grčka civilizacija – fenomen bez premca – nastala je u sudaru kultura, kultura istočnog Sredozemlja. Bio je to prvi veliki sudar između zapadnih i istočnih kultura te se kao takav i doživljavao. I on je, s Homerom, postao leitmotiv grčke književnosti i književnosti zapadnog svijeta.

Naslov mog predavanja »Sudar kultura« upućuje na jednu hipotezu, na jedno povijesno nagađanje. Riječ je o pretpostavci da takav sudar ne mora uvijek dovesti do krvavih borbi i rušilačkih ratova, nego da također može biti povod plodnom i poticajnom razvoju. On čak može dovesti do razvoja jedinstvene kulture poput grčke, koju su u sudaru s Grcima zatim preuzeli Rimljani. Ona je nakon mnogih drugih sudara, napose s arapskom kulturom, svjesno oživljena u renesansi; i tako je postala zapadnjačka kultura, civilizacija Europe i Amerike, koja je u daljnjim sudarima naposljetku preobrazila sve druge kulture na Zemlji.

No je li ta zapadnjačka civilizacija nešto dobro, nešto dobrodošlo? To pitanje, koje se u najmanju ruku od Rousseauova doba uvijek iznova postavlja, a postavljaju ga osobito mladi ljudi koji s pravom uvijek tragaju za nečim boljim, to pitanje karakteristično je za današnju zapadnjačku civilizaciju, najsamokritičniju i reformama najskloniju civilizaciju na svijetu. Prije nego što nastavim govoriti o svojoj temi, sudaru kultura, htio bih odgovoriti na to pitanje. Mislim da je naša zapadnjačka civilizacija, unatoč svemu što joj se i te kako može s pravom prigovoriti, najslobodnija, najpravednija, najljudskija, najbolja od svih koje su nam poznate iz povijesti čovječanstva. Ona je najbolja jer je najposobnija za poboljšavanje.

Posvuda na Zemlji ljudi su stvorili nove i često vrlo različite kulturne svjetove: svjetove mita, pjesništva, likovne umjetnosti, muzike; svjetove proizvodnih sredstava, oruđa, tehnike, gospodarstva; svjetove morala, prava, zaštite i pomoći djeci, bolesnicima, slabima i bespomoćnima. Ali samo je u našoj zapadnjačkoj civilizaciji moralni zahtjev za osobnom slobodom uvelike priznat i čak uvelike ostvaren. A s njim i zahtjev za jednakošću pred zakonom, za mirom, za izbjegavanjem primjene sile kada god je to moguće.

Zbog toga našu zapadnjačku civilizaciju držim najboljom koja je ikada postojala. Svakako je treba poboljšati. No ona je na kraju krajeva jedina civilizacija u kojoj svi ljudi zajednički rade na tome da je poboljšaju, a to činimo što bolje umijemo.

Valja priznati da je i naša civilizacija vrlo nesavršena. Ali to je gotovo samo po sebi razumljivo. Savršeno je društvo nemoguće, kao što se lako može uvidjeti. Za gotovo sve vrijednosti što bi ih neko društvo trebalo ostvariti postoje druge vrijednosti koje se s njima sukobljuju. Čak i sloboda, možda najveća od svih društvenih i osobnih vrijednosti, mora biti ograničena, jer Ivanova sloboda vrlo lako može dospjeti u sukob s Petrovom slobodom. Kao što je neki američki sudac jednom rekao optuženiku koji se pozivao na svoju slobodu: »Vaša sloboda da mašete šakama ograničena je nosom vašeg susjeda.« Tako dolazimo do formulacije Immanuela Kanta prema kojoj je zadaća zakonodavstva da najveću moguću slobodu svakog pojedinca uskladi s najvećom mogućom slobodom svih drugih zajedno. Drugim riječima, sloboda se na žalost mora ograničiti zakonom, dakle poretkom. Poredak je nužna – gotovo logički nužna – protuvrijednost slobodi. A tako je sa svim ili gotovo svim vrijednostima koje bismo rado ostvarili.

Tako upravo sada učimo da i velika ideja države blagostanja ima svoje granice. Pokazuje se da je opasno oduzeti nekom čovjeku odgovornost za sebe i svoju obitelj; a možda je u mnogim slučajevima čak upitno treba li mladim ljudima suviše olakšati životnu borbu. Čini se

da život, kad otpadne neposredna osobna odgovornost, za mnoge može izgubiti smisao. Drugi je primjer mir, za kojim danas svi žudimo više nego ikada. Želimo, pa i moramo učiniti sve da bismo izbjegli sukobe ili ih barem ograničili. S druge bi strane pak društvo bez sukoba bilo neljudsko. To ne bi bilo ljudsko društvo, nego mravlja država. I ne smijemo previdjeti da su veliki pacifisti ujedno bili veliki borci. Mahatma Gandhi također je bio borac: borac za nenasilnost.

Ljudskom je društvu potreban mir, ali njemu su također potrebni ozbiljni idejni sukobi: vrijednosti, ideje za koje se možemo boriti. U našem zapadnjačkom društvu naučili smo – tome su nas naučili Grci – da nam to neće uspjeti tako dobro pomoću mača, nego puno bolje i trajnije pomoću riječi; a ponajbolje pomoću razumnih argumenata.

Savršeno je društvo dakle nemoguće. No ima boljih i lošijih društvenih poredaka. Naša zapadnjačka civilizacija odlučila se za demokraciju kao oblik društva koji se može mijenjati pomoću riječi, a tu i tamo – premda rijetko – čak pomoću razumnih argumenata; pomoću razumne, to jest na predmet usmjerene kritike: neosobnim kritičkim razmišljanjem kakvo je karakteristično i za znanost, a od doba Grka posebno za prirodnu znanost. Opredjeljujem se dakle za zapadnjačku civilizaciju; za znanost; i za demokraciju. One nam pružaju priliku da spriječimo nesreće koje se mogu izbjeći i da iskušamo, kritički prosudimo i po potrebi dodatno poboljšamo reforme kakva je država blagostanja. I opredjeljujem se također za znanost, danas tako često izvrgnutu klevetama, koja traži istinu putem samokritike i koja sa svakim novim otkrićem nanovo otkriva koliko malo znamo: kako je beskrajno veliko naše neznanje. Svi veliki prirodoslovci bili su svjesni svog beskrajnog neznanja i svoje pogrešivosti. Bili su intelektualno skromni. Dok Goethe kaže: »Samo je sirotinja skromna«, ja bih odgovorio: »Samo je intelektualna sirotinja neskromna.«

Prije nego što se nakon izlaganja svog opredjeljenja za zapadnjačku civilizaciju i za znanost, u prvom redu za prirodnu znanost, vratim svojoj temi o sudaru kultura, htio bih još samo kratko upozoriti na jedan grozan i pogrešan nauk koji je na žalost još uvijek sastavni dio te zapadnjačke civilizacije. Mislim na grozan i pogrešan nauk nacionalizma – ili točnije, na ideologiju nacionalne države: na nauk koji se još uvijek tako često zastupa i na tobože moralni zahtjev prema kojem se granice države trebaju podudarati s granicama područja što ga nastanjuje neka nacija. Temeljna pogreška tog nauka ili zahtjeva je pretpostavka da narodi ili nacije postoje prije država – primjerice poput plemena – kao prirodna tijela koja treba po mjeri odjenuti u države. U svarnosti su oni proizvodi država.

Tom posve neispunjivom zahtjevu valja suprotstaviti važan moralni zahtjev za zaštitom manjina: zahtjev da se jezične, vjerske, kulturne manjine svake države zaštite od presizanja većine; a također, razumije se, one manjine koje se od većine razlikuju po boji kože ili očiju ili kose.

Za razliku od potpune neprovedivosti načela nacionalne države, načelo zaštite manjina nije doduše lako provesti; ali čini se da je ono barem približno provedivo. Napreci na tom području što sam ih od 1950. naovamo imao prilike promatrati u brojnim posjetima Sjedinjenim Državama puno su veći nego što bih ikada smatrao mogućim. I za razliku od načela nacionalnosti, načelo zaštite manjina sasvim je očito moralno načelo, jednako kao primjerice načelo zaštite djece.

Zašto je načelo nacionalne države neprovedivo te na našoj Zemlji, a pogotovo u Europi, čak upravo suludo? Tim pitanjem vraćam se temi o sudaru kultura. Pučanstvo Europe je, kao što svatko zna, proizvod seoba naroda. Od pamtivijeka je iz stepa u unutrašnjosti Azije stizao jedan ljudski val za drugim da bi na južnim, jugoistočnim i u prvom redu na razvedenim zapadnim azijskim poluotocima, koje nazivamo Europom, naletio na prethodne došljake i rasprsnuo se. Rezultat je jezični, etnički i kulturni mozaik: zbrka, mješavina koju je nemoguće opet odmrstiti.

Jezici su razmjerno najbolji putokazi kroz tu zbrku. No tu ima narječja više ili manje vezanih

za određeno područje i šire rasprostranjenih književnih jezika koji su po svom podrijetlu glorificirana narječja, kao što vrlo jasno pokazuje primjer holandskog. Drugi jezici, poput francuskog, španjolskog, portugalskog ili rumunjskog, proizvodi su nasilnih osvajanja što su ih poduzeli Rimljani. Stoga je kristalno jasno da jezična zbrka ne može biti doista pouzdan putokaz kroz etničku zbrku. To se također vrlo jasno vidi kad se promotre prezimena. Iako su u Austriji i Njemačkoj mnoga slavenska prezimena zamijenjena njemačkima i na taj način izbrisani mnogi tragovi – poznavao sam tako jednog Bohuschaleka koji je, ako se ne varam, postao Bollinger – ipak se još posvuda može naići na tragove slavensko-njemačke asimilacije. Napose mnoge plemićke obitelji u Njemačkoj čija imena završavaju na —off ili —ow potječu naravno na neki način od Slavena, što međutim ne govori nimalo pobliže o njihovom etničkom podrijetlu, pogotovo zato što su posrijedi plemićke obitelji čiji članovi dakako biraju supruge u udaljenijim krajevima, za razliku primjerice od kmetova.

No usred te europske zbrke nastala je pak suluda ideja o načelu nacionalnosti, u prvom redu pod utjecajem filozofa Rousseaua, Fichtea i Hegela, a svakako i zbog posljedica napoleonskih ratova.

Naravno, postojali su prethodnici nacionalizma. Ali ni rimska ni starogrčka kultura nije bila nacionalistička. One su nastale sudarom različitih kultura na Sredozemlju i na Bliskom istoku. To vrijedi i za grčku, koja je dala zacijelo najvažnije doprinose našoj sadašnjoj zapadnjačkoj kulturi: mislim na ideju slobode, otkriće demokracije i kritički, racionalni stav koji je naposljetku doveo do moderne prirodne znanosti.

Već i najstarija sačuvana književna djela Grka, Ilijada i Odiseja, rječita su svjedočanstva o sudaru kultura; taj je sudar čak njihova prava tema. No ona su istodobno svjedočanstva o stavu koji počiva na racionalnom objašnjavanju. Funkcija je homerovskih bogova upravo to da pomoću razumljive psihološke teorije budu objašnjenje za ono što bi inače bilo nerazumljivo, iracionalno (poput svađe između Ahila i Agamemnona): to se tumači pomoću interesa i ljubomore tih i suviše ljudskih bogova – bogova čije su ljudske slabosti očite i koje se katkada kritički prosuđuju. Osobito loše pritome prolazi Ares, bog rata. I važno je da se negri u Ilijadi i Odiseji prikazuju s barem jednakom naklonošću kao Grci, Ahejci.

Taj kritički i prosvijećeni stav zatječe se opet u djelima u kojima se pod utjecajem oslobodilačke borbe Grka protiv napada Perzijanaca po prvi put slavi ideja slobode; napose u Eshilovim i Herodotovim djelima. Neslobodi podanika perzijskih velekraljeva ne suprotstavlja se nacionalna sloboda, nego sloboda čovjeka, u prvom redu sloboda demokratskih Atenjana. Sloboda tu nije nikakva ideologija, nego oblik života koji život čini boljim i vrijednijim življenja. To je jasno formulirano i u Eshila i u Herodota. Obojica pišu kao svjedoci tog sukoba zapadne i istočne kulture, kulture slobode i kulture despotizma; i obojica svjedoče o njegovom prosvjetiteljskom učinku koji vodi svjesnoj i kritički distanciranoj prosudbi vlastite kulture, a time racionalnoj i kritičkoj prosudbi baštinjenih mitova. U maloazijskoj Joniji to dovodi do kritičke kozmologije, do kritičkih spekulativnih teorija o arhitekturi zgrade svijeta i time do prirodne znanosti, do potrage za istinitim objašnjenjem prirodnih pojava. Može se reći da prirodna znanost nastaje zahvaljujući utjecaju racionalnog i kritičkog stava prema mitskom objašnjavanju prirode. Kada govorim o racionalnoj kritici, mislim na kritiku sa stajališta istine: sa stajališta pitanja »Je li to istina?« i »Može li to biti istina?«.

Pristupivši mitskim objašnjenjima prirodnih pojava pomoću pitanja o istini, Grci su stvorili teorije koje su dovele do početka prirodnih znanosti. A pristupivši pomoću pitanja o istini mitskim izvješćima o prošlosti, udarili su temelje povijesne znanosti.

No Herodot, koji se s pravom naziva ocem historiografije, bio je više od prethodnika povijesne znanosti. On je bio taj koji je otkrio kritički, prosvjetiteljski karakter sudara kultura, napose grčke, egipatske i medsko-perzijske.

Htio bih ovdje navesti jednu anegdotu iz Herodotova povijesnog djela koja je zapravo



priповijest o ratnom i kulturnom sudaru Grka sa stanovnicima Bliskog istoka, napose s Perzijancima. U toj anegdoti pokazuje Herodot pomoću ekstremnog i pomalo jezivog primjera da razuman čovjek mora naučiti da se u pitanje može dovesti i ono što se njemu čini posve samorazumljivim.

Herodot piše (III, 38): »U doba svoje vladavine pozvao je Darije jedanput Grke koji su bili kod njega i zapitao ih po koju bi cijenu bili spremni pojesti svoje očeve nakon njihove smrti. Oni su odgovorili da ih ništa, ama baš ništa ne bi moglo na to navesti. Zatim je Darije pozvao Kalaćane, indijski narod koji je običavao jesti svoje pretke, i zapitao ih u nazočnosti Grka, kojima je bio dodijeljen tumač, po koju bi cijenu pristali na to da svoje mrtve očeve spale. Užasnuti, oni su glasno kriknuli i zamolili ga da takvo svetogrđe ni ne spominje. Tako je to u svijetu.«

Herodot je tu anegdodu ispričao svojim grčkim suvremenicima ne samo s namjerom da ih nauči da poštuju tuđe običaje nego i s namjerom da u njih razvije sposobnost da se kritički odnose prema stvarima koje im se čine samorazumljivima. Jasno je da je on sam mnogo naučio zahvaljujući takvim kulturnim konfrontacijama; i to je htio podijeliti sa svojim čitateljem.

Fascinirala ga je sličnost i suprotnost običaja i baštinjenih mitova. Moja je hipoteza, moje nagađanje, da su baš te suprotnosti dovele do onog kritičko-racionalnog stava koji je za Herodotovu generaciju i one nakon nje postao presudno važan i koji je, pretpostavljam, naposljetku tako presudno utjecao na europsku kulturu – razumije se, zajedno s mnogim drugim važnim utjecajima.

Uvijek iznova pitali su me u Americi i u Engleskoj kako se može objasniti stvaralačka osebnost i kulturno bogatstvo Austrije i posebice Beča: neusporedivi vrhunci velikih austrijskih simfoničara, naša barokna arhitektura, naša dostignuća na području znanosti i filozofije prirode.

Ludwig Boltzmann, Ernst Mach nisu bili samo veliki fizičari nego i epohalni filozofi prirode. Bili su prethodnici bečkog kruga. A ovdje je živio i socijalni filozof Josef Popper-Lynkeus, koji bi se možda mogao nazvati filozofskim utemeljiteljem moderne države blagostanja. No ovdje se u društvenom pogledu nije samo filozofiralo, nego su još u doba Monarhije postignute izvanredne praktične stvari. Postojala su zaista izvrsna pučka sveučilišta, postojala je udruga »Slobodna škola«, koja je postala jedan od najvažnijih zametaka pokreta za reformu školstva, postojale su organizacije za socijalnu pomoć, kao »Društvo za zaštitu i spas djece«, »Pripravnost«, »Utočište za beskućnike« i mnoge druge.

Ta izvanredna kulturna i socijalna aktivnost i produktivnost zacijelo se ne može doista objasniti. Ali ovdje bih predložio jednu hipotezu. Možda je ta kulturna produktivnost Austrije povezana s mojom temom, sa sudarom kultura. Stara Austrija bila je odraz Europe: u njoj je bilo gotovo bezbroj jezičnih i kulturnih manjina. A mnogi od tih ljudi, koji su teško preživljavali u provinciji, dolazili su u Beč, gdje su velikim dijelom morali naučiti njemački, koliko su mogli. Mnogi su ovdje dospjeli pod utjecaj jedne velike kulturne tradicije, a neki su joj dali nove doprinose. Znamo da su na Haydna i Mozarta utjecali njemački, talijanski i francuski majstori, ali također mađarska narodna glazba, pa čak i turska. Haydn i Mozart bili su došljaci, a Beethoven, Brahms, Bruckner i Mahler također su se doselili u Beč. Genijalnost tih muzičara ostaje neobjašnjena, a isto tako ona, kako ju je nazvao Beethoven, »božanska iskra u Schubertu«, zacijelo najvećem od svih rođenih Bečana.

Kada razmišljamo o bečkoj glazbi, mogao bi se Beč od Haydna do Brucknera čak usporediti s Periklovom Atenom. A možda su okolnosti bile sličnije nego što bi se na prvi pogled reklo. Čini se da je oba grada, u krajnje kritičnom položaju između Istoka i Zapada, sudar kultura beskrajno obogatio.

## 9. Immanuel Kant: filozof prosvjetiteljstva

(Govor povodom sto i pedesete obljetnice njegove smrti)

Sto i pedest godina prošlo je od smrti Immanuela Kanta. Umro je u Königsbergu, pruskom provincijskom gradu u kojem je proveo svih osamdeset godina svog života. Godinama je živio potpuno povučeno, i njegovi su mu prijatelji mislili prirediti jednostavan pogreb. No taj sin siromašnog obrtnika pokopan je kao kralj. Kad se proširila vijest o njegovoj smrti, rijeka ljudi uputila se njegovoj kući. Ta je bujica trajala danima. Na dan pogreba sav je promet u Königsbergu stao. Nepregledna povorka pratila je lijes uz zvonjavu svih zvona u gradu. Nikada stanovnici Königsberga, tako izvješćuju suvremenici, nisu vidjeli takav sprovod. Što je taj začuđujući i spontani pokret mogao značiti? Kantov glas velikog filozofa i dobrog čovjeka zacijelo ne pruža dostatno objašnjenje za takvo što. Čini mi se da su ta zbivanja imala dublje značenje. Usudio bih se pretpostaviti da su tada, godine 1804., pod apsolutističkom monarhijom Wilhelma III., zvona u Kantovu čast bila odjek Američke i Francuske revolucije: odjek ideja iz 1776. i 1789. godine. Kant je za svoje sugrađane postao simbol tih ideja, i oni su došli na njegov pogreb da mu zahvale kao učitelju i proglasitelju ljudskih prava, jednakosti pred zakonom, građanstva svijeta, samooslobođenja pomoću znanja i – što je možda još važnije – vječnog mira na Zemlji.

Zameci svih tih ideja došli su na europsko kopno iz Engleske, i to u knjizi objavljenoj 1732. godine: u Voltaireovim »Pismima iz Londona o Englezima«. U toj je knjizi Voltaire engleski ustavni oblik vladavine suprotstavio kontinentalnoj apsolutističkoj monarhiji; usporedio je englesku vjersku toleranciju s nesnošljivošću rimske Crkve te rasvjetljujuću moć svjetskog sustava Isaaca Newtona i analitičkog empirizma Johna Lockeja s dogmatizmom Renéea Descartesa.

Voltaireova je knjiga spaljena; ali njezino je objavljivanje bilo početak filozofskog pokreta od svjetskopovijesnog značenja – pokreta čija se osebujna agresivnost u Engleskoj slabo shvaćala jer nije odgovarala prilikama što su ondje vladale.

Taj se pokret na francuskom obično naziva »éclaircissement«, a na njemačkom »Aufklärung«, prosvjetiteljstvo. Gotovo svi moderni filozofski i politički pokreti mogu se direktno ili indirektno izvesti iz njega. Jer oni su ili nastali neposredno iz prosvjetiteljstva ili pak iz romantičarske reakcije na prosvjetiteljstvo, koje su romantičari rado označavali kao »prosvjetarenje« ili »prosvjetljotinu«.

Šezdeset godina nakon Kantove smrti te su izvorno engleske ideje predstavljene Englezima kao »površni i neskromni intelektualizam«, a engleska riječ »enlightenment«, koja se tad po prvi put pojavila kao prijevod izraza »prosvjetiteljstvo« (éclaircissement), još i danas ima za engleskog čitatelja prizvuk površnog i neskromnog »prosvjetarenja«.

Kant je vjerovao u prosvjetiteljstvo; on je bio njegov posljednji veliki pobornik. Dobro znam da to danas nije uobičajen nazor. Dok ja u Kantu vidim posljednjeg pobornika prosvjetiteljstva, on se češće smatra utemeljiteljem škole koja je uništila prosvjetiteljstvo – romantičarske škole »njemačkog idealizma«, Fichteove, Schellingove i Hegelove škole. Tvrdim da su ta dva shvaćanja nespojiva.

Fichte i nakon njega Hegel pokušali su Kantovu slavu iskoristiti za sebe; prikazivali su ga kao utemeljitelja svoje škole. Ali Kant je živio dovoljno dugo da bi odbio opetovane pokušaje umiljavanja što ih je poduzimao Fichte, koji se predstavljao kao Kantov nasljednik i baštinik. U svojoj javnoj »Izjavi u vezi s Fichteovim znanstvenim naukom« (7. kolovoza 1799.), koja je premalo poznata, Kant je išao dotle da je napisao: »Bože nas sačuvaj naših prijatelja... ima naime... katkada i lažnih, podmuklih, što snuju nam propast, dok im je govor pritom dobrohotan... tobožnjih prijatelja, jer pred njima i njihovim zamkama nikakav oprez nije pretjeran.« No nakon svoje smrti, kad se više nije mogao braniti, taj je građanin svijeta iskorišten u svrhe nacionalističke romantičarske škole, i to uspješno, unatoč svemu što je

rekao i napisao protiv romantičarskog duha, sentimentalnog entuzijazma i zanosa. Čujmo međutim što sam Kant kaže o ideji prosvjetiteljstva: »Prosvjetiteljstvo je«, piše on, »čovjekov izlazak iz nesamostalnosti koju je sam skrivio. Nesamostalnost je nesposobnost za služenje vlastitim razumom bez tuđeg vodstva. Tu je nesamostalnost čovjek sam skrivio ako njezin uzrok nije pomanjkanje razuma, nego odlučnosti i hrabrosti da se njime posluži bez tuđeg vodstva. Sapere aude! Imaj hrabrosti da se služiš svojim vlastitim razumom! – to je dakle geslo prosvjetiteljstva.« Ono što Kant tu kaže nedvojbeno je osobno očitovanje; to je presjek njegove vlastite povijesti. Odrastao u oskudnim prilikama i u ograničenom obzoru pijetizma, hrabro je kročio putem samooslobođenja pomoću znanja. U kasnijim se godinama (kako izvješćuje Hippel) ponekad s užasom osvrtao na »ropstvo mladosti«, na doba svoje duhovne nesamostalnosti. Moglo bi se reći da je ideja duhovnog samooslobođenja bila zvijezda vodilja njegova života i da je mu je život ispunila borba za ostvarenje i širenje te ideje.

Newtonova nebeska mehanika i kozmologija

Presudnu ulogu u toj borbi igrale su Newtonova fizika i nebeska mehanika, koje su na europskom kontinentu bile poznate iz Voltaireova djela. Kopernikovski i newtonovski sustav svijeta imali su najveći zamislivi utjecaj na Kantov intelektualni razvoj. Njegova prva važna knjiga, Opća povijest prirode i teorija neba, nosila je zanimljiv podnaslov »Ogled o ustroju i mehaničkom podrijetlu cijele zgrade svijeta sastavljen prema Newtonovim načelima«. To je u kozmologiji i kozmogoniji zacijelo najveličanstveniji pothvat svih vremena. On sadrži prvu jasnu formulaciju ne samo one teorije koja se danas obično naziva »Kant-Laplaceovom hipotezom o podrijetlu Sunčeva sustava« nego i primjenu te teorije na sam Mliječni put (koji je Thomas Wright pet godina prije toga protumačio kao zvjezdani sustav). Time je Kant anticipirao jednu Jeansovu ideju. No čak i to zasjenjuje Kantovo tumačenje zvjezdanih maglica kao mliječnih putova, kao dalekih zvjezdanih sustava analognih našem vlastitom. Kao što Kant objašnjava u jednom od svojih pisama, upravo ga je kozmološki problem doveo do teorije spoznaje i do njegove Kritike čistog uma. Problem koji je pokušao riješiti – nijedan ga kozmolog ne može izbjeći – bio je zamršen problem konačnosti ili beskonačnosti svijeta, i to kako s obzirom na prostor tako i s obzirom na vrijeme. Za problem konačnosti ili beskonačnosti svijeta u prostoru Einstein je predložio sjajno rješenje, naime svijet koji je konačan, ali bez granica. On je, moglo se reći, time presjekao Kantov čvor; ali raspolagao je mnogo oštrijim oružjem nego Kant i njegovi suvremenici. Nasuprot tome, za problem vremenske konačnosti ili beskonačnosti svijeta do danas još nije predloženo tako prihvatljivo rješenje.

Kant u spomenutom pismu izvješćuje da je središnji problem Kritike čistog uma pronašao kad je pokušao odlučiti ima li svijet vremenski početak ili nema. Na svoje čuđenje otkrio je da su se mogli pružiti naoko valjani dokazi za obje mogućnosti. Ti su dokazi zanimljivi; međutim, treba ih pozorno pratiti. Ali nisu dugački ni teško razumljivi.

Da bismo pripremili prvi dokaz, započet ćemo analizom pojma beskrajnog niza godina (ili dana ili bilo kakvih jednako dugih i konačnih vremenskih intervala). Takav beskrajni niz godina je niz koji ide sve dalje i nikad ne dolazi do kraja. On nikada ne može biti zaključen: zaključen ili završen beskrajni niz godina (za Kanta) je besmislica, proturječe u sebi. Kantov prvi dokaz argumentira pak ovako: svijet mora imati početak u vremenu jer bi suprotno značilo da je u sadašnjem trenutku protekao beskonačan niz godina, te bi on stoga morao biti zaključen i završen. A to je, kao što smo vidjeli, nemoguće. Time je pružen prvi dokaz.

Da bismo pripremili drugi dokaz, započet ćemo analizom pojma potpuno praznog vremena – vremena prije nastanka svijeta. Takvo prazno vrijeme, u kojem nema baš ničega, nužno mora biti vrijeme u kojem se nijedan vremenski interval po svojim vremenskim odnosima prema stvarima ili zbivanjima ne razlikuje od nekog drugog vremenskog intervala; jer nikakvih stvari ili zbivanja nema. Ali ako promotrimo posljednji interval takvog praznog vremena, onaj

vremenski interval koji neposredno prethodi početku svijeta – onda postaje jasno da se taj vremenski interval razlikuje od svih prijašnjih intervala po tome što se nalazi u uskom i neposrednom vremenskom odnosu spram jednog određenog zbivanja, naime nastanka svijeta; s druge je strane, kao što smo vidjeli, taj isti interval prazan, što znači da se ne može nalaziti ni u kakvom vremenskom odnosu prema nekom zbivanju. Taj je posljednji prazni vremenski interval dakle besmislica, proturječe u sebi. Kantov drugi dokaz argumentira pak ovako: svijet ne može imati početak u vremenu jer bi inače morao postojati vremenski interval – naime interval neposredno prije nastanka svijeta – koji je ujedno prazan i obilježen time što se nalazi u uskom vremenskom odnosu spram jednog zbivanja u svijetu. A to je, kao što smo vidjeli, nemoguće. Time je pružen drugi dokaz.

Tu imamo sukob između dvaju dokaza. Kant je takav sukob nazivao »antinomija« te se na sličan način zapleo i u druge antinomije, na primjer s obzirom na ograničenje svijeta u prostoru. No u te druge antinomije ovdje se neću pobliže upuštati.

### Prostor i vrijeme

Što možemo, pita Kant, naučiti iz tih zbujujućih antinomija? Njegov odgovor glasi da se naše predodžbe o prostoru i vremenu ne mogu primijeniti na svijet kao cjelinu. Predodžbe o prostoru i vremenu mogu se dakako primijeniti na obične fizičke stvari i zbivanja. Nasuprot tome, prostor i vrijeme nisu ni stvari ni zbivanja. Oni se čak ne mogu ni promatrati; imaju posve drukčiji karakter. Oni prije predstavljaju neku vrstu okvira za stvari i zbivanja; mogli bi se usporediti sa sistemom polica ili s kataloškim sistemom za sređivanje opažaja. Prostor i vrijeme ne pripadaju zbiljskom empirijskom svijetu stvari i zbivanja, nego našoj vlastitoj duhovnoj opremi, duhovnom instrumentu kojim zahvaćamo svijet. Prostor i vrijeme imaju sličnu funkciju kao instrumenti za promatranje. Kad promatramo neko zbivanje, tad ga u pravilu neposredno i intuitivno smještamo u neki prostorno-vremenski red. Stoga prostor i vrijeme možemo označiti kao sustav reda koji se doduše ne temelji na iskustvu, ali se u svakom iskustvu primjenjuje te se može primijeniti na sva iskustva. To je razlog tome što zapadamo u poteškoće kada predodžbu o prostoru i vremenu pokušamo primijeniti na području koje nadilazi svako moguće iskustvo; a upravo smo to učinili u svoja dva dokaza o početku svijeta.

Teoriji što sam je ovdje ocrtao Kant je nadjenao nelijepo i dvostruko varljivo ime »transcendentalni idealizam«. Ubrzo je imao razloga zažaliti zbog izbora tog imena, jer ono je neke od njegovih čitatelja navelo na to da ga smatraju idealistom i pomisle da niječe stvarnost fizičkih stvari te da ih drži pukim predodžbama ili idejama. Uzalud se Kant trudio da objasni kako je zanijekao samo empirijski karakter i stvarnost prostora i vremena – naime onakav empirijski karakter i stvarnost kakve pripisujemo fizičkim stvarima i zbivanjima. Svi naponi da obrazloži svoje stajalište bili su uzaludni. Težina njegova stila zapečatila mu je sudbinu; osuđen je na to da u povijest uđe kao tvorac »njemačkog idealizma«. Krajnje je vrijeme da se ta presuda revidira. Kant je uvijek naglašavao da su fizičke stvari u vremenu i prostoru stvarne – realne, a ne idealne. A što se tiče neobuzdanih metafizičkih spekulacija škole »njemačkog idealizma«, naslov »Kritika čistog uma« Kant je izabrao htijući objaviti kritički napadaj na takva spekulativna mudrovanja. Jer ono što »Kritika« kritizira upravo je čisti um: ona kritizira one umne zaključke o svijetu koji predikat »čisti« zavrjeđuju u tom smislu što na njih ne utječe osjetilno iskustvo niti ih kontrolira promatranje. Kant je kritizirao »čisti um« pokazavši da nas čisto spekulativno argumentiranje o svijetu koje ne kontrolira nikakvo opažanje uvijek mora zaplesti u antinomije. Svoju je kritiku napisao pod Humeovim utjecajem, s namjerom da pokaže kako su granice mogućeg osjetilnog iskustva i granice razumnog teoretiziranja o svijetu istovjetne.

Kant je povjerovao da je našao potvrdu za točnost te teorije kad je otkrio da ona sadrži ključ

jednog drugog važnog problema – problema valjanosti Newtonove fizike. Poput svih tadašnjih fizičara, Kant je također bio potpuno uvjeren u to da je Newtonova teorija istinita i nepobitna. Iz toga je zaključio da ta teorija ne može biti samo rezultat nakupljenih opažanja. No što bi drugo moglo biti njezin istinosni temelj? Kant je tom problemu pristupio tako što je najprije razjasnio istinosni temelj geometrije. Euklidovska geometrija, rekao je, ne temelji se na promatranjima, nego na našoj prostornoj intuiciji, na našem intuitivnom razumijevanju prostornih odnosa (na »čistom zoru« prostora): Newtonova fizika nalazi se u sličnoj situaciji. Iako se ona u promatranjima potvrđuje, ipak nije rezultat promatranja, nego naših vlastitih metoda mišljenja: metoda koje primjenjujemo da bismo sredili opažaje svojih osjetila, doveli ih međusobno u vezu, asimilirali, razumjeli. Za naše prirodnoznanstvene teorije nisu odgovorni osjetilni podaci, nego naš vlastiti razum – organizacija i konstitucija našeg duhovnog sustava asimilacije. Priroda, koju spoznajemo zajedno s njezinim redom i njezinim zakonima, rezultat je sređujuće i asimilirajuće djelatnosti našeg duha. Sjajna je Kantova vlastita formulacija te ideje: »Razum ne crpi svoje zakone...iz prirode, nego ih njoj propisuje.«

Kantov »kopernikanski obrat«

Ta formulacija istodobno izražava ideju koju je sam Kant ponosno nazvao svojim »kopernikanskim obratom«. »Pošto mu objašnjenje nebeskih gibanja nije baš pošlo za rukom kad je pretpostavio da se cijelo zvjezdano jato vrti oko promatrača, Kopernik se zapitao hoće li mu bolje uspjati ako uzme da se promatrač vrti, a zvijezde naprotiv miruju«, piše Kant. Njegova je zamisao bila da se sličnim obratom riješi problem istinosnog temelja prirodne znanosti – naime pitanje kako je egzaktna prirodna znanost poput Newtonove fizike moguća i kako se ikada mogla izumiti. Moramo napustiti misao da smo pasivni promatrači koji čekaju da im priroda nametne svoje zakonitosti, kaže Kant. To mjesto mora zauzeti misao da mi, promatrači, asimilirajući svoje osjete namećemo tim osjetima red i zakone svog razuma. Naš kozmos nosi pečat našeg duha.

To Kantovo upozorenje na aktivnu ulogu promatrača, istraživača i teoretičara ostavilo je neizbrisiv trag – ne samo u filozofiji nego također u fizici i kozmologiji. Postoji nešto poput kantovske intelektualne klime, bez koje bi Einsteinove ili Bohrove teorije bile nezamislive, a Eddington je, moglo bi se reći, u tom pogledu bio veći kantovac od Kanta. Pa čak i oni koji se ne mogu uvijek složiti s Kantom (među njih spadam i ja) suglasit će se s njim o tome da istraživačev um »mora prisiliti prirodu da odgovori na njegova pitanja, a ne da ga ona samo vodi kao na uzici«. Istraživač mora prirodu podvrgnuti unakrsnom ispitivanju kako bi je vidio u svjetlu svojih dvojbi, nagađanja, ideja i nadahnuća. To je, vjerujem, dubok filozofski uvid. On omogućuje da se prirodna znanost (ne samo teorijska nego i eksperimentalna) smatra uistinu ljudskom tvorevinom, a njezina povijest, poput povijesti likovne umjetnosti i književnosti, dijelom idejne povijesti.

Kantovom »kopernikanskom obratu« može se međutim pripisati još jedno drugo značenje – značenje koje nas može upozoriti na stanovitu ambivalentnost u njegovu stavu. Taj obrat rješava naime ljudski problem što ga je proizveo sam Kopernik: on je čovječanstvu oduzeo njegov središnji položaj u svijetu. Kantov je »kopernikanski obrat« ponovna uspostava tog položaja. Jer Kant ne samo da nam dokazuje da je naše prostorno mjesto u svijetu nevažno nego nam također pokazuje da se naš svijet u stanovitom smislu vrti oko nas. Jer mi smo ti koji, barem djelomice, stvaramo poredak što ga zatječemo u svijetu. Mi smo ti koji stvaramo svoje znanje o svijetu. Mi smo ti koji svijet aktivno istražujemo; a istraživanje je stvaralačko umijeće.

Kopernikanski obrat u etici

Od Kanta kao kozmologa, filozofa spoznaje i znanosti okrećemo se sada Kantu kao filozofu morala. Ne znam pouzdano je li netko već upozorio na to da temeljna ideja Kantove etike

također počiva na jednom kopernikanskom obratu koji u svakom pogledu odgovara onome što sam ga maloprije opisao. Jer Kant čovjeka čini moralnim zakonodavcem na isti onaj način na koji ga je učinio zakonodavcem prirode; i tim ga obratom postavlja na jednako središnje mjesto u moralnom svijetu kao prije toga u fizičkom. Etiku Kant čini jednako ljudskom kao kozmologiju.

## Nauk o autonomiji

Kantov kopernikanski obrat na području etike sadržan je u njegovu nauku o autonomiji, gdje kaže da se nikada ne smijemo slijepo pokoriti zapovijedi nekog autoriteta, pa čak da se ni nekom nadljudskom autoritetu ne treba slijepo pokoravati kao moralnom zakonodavcu. Kad smo suočeni sa zapovijedi nekog autoriteta, uvijek smo samo mi ti koji na vlastitu odgovornost odlučujemo je li ta zapovijed moralna ili nemoralna. Neki autoritet može imati moć da svoje zapovijedi provede silom, i možda mu se ne možemo oduprijeti; ali ako nam je fizički moguće izabrati svoj način postupanja, onda sami snosimo odgovornost. Jer odluka je naša: zapovijed možemo poslušati ili ne poslušati; autoritet možemo priznati ili odbaciti. Istu ideju Kant hrabro primjenjuje na područje religije. On piše: »Zvuči to doduše dvojbeno, ali nipošto nije nedostojno reći da svaki čovjek sebi stvara boga, da takvog boga prema moralnim pojmovima čak...mora stvoriti, kako bi u njemu štovao onoga tko ga je stvorio. Jer bez obzira na to kako je neko biće...nekome postalo znano i opisano kao bog ili kako mu se čak...samo prikazalo, on ipak...najprije mora prosuditi da li mu ona [njegova savjest] dopušta da ga drži božanstvom i štuje.«

## Moralni zakon

Kantova etika nije ograničena na postavku da je čovjekova savjest njegov jedini autoritet. On također pokušava utvrditi što naša savjest može od nas zahtijevati. Postoje različite formulacije moralnog zakona. Jedna od njih glasi: »Postupaj tako da ti čovječanstvo, kako u vlastitoj osobi tako i u osobi svakoga drugoga, uvijek bude ujedno svrha, a nikada samo sredstvo.« Duh Kantove etike može se možda sažeti riječima: usudi se da budeš slobodan te poštuj i štiti slobodu drugih.

Kant je na osnovi te etike izgradio svoj važni nauk o državi i nauk o međunarodnom pravu. Zahtijevao je savez naroda, »federalizam slobodnih država« sa zadaćom da objavi i održava vječni mir na Zemlji.

## Kant i Sokrat

U kratkim crtama pokušao sam skicirati Kantovu filozofiju svijeta i čovjeka s njezinim dvjema temeljnim idejama, Newtonovom kozmologijom i etikom slobode; onim temeljnim idejama na koje je sam Kant uputio svojim lijepim i gotovo uvijek pogrešno shvaćenim riječima: izričajem o zvjezdanom nebu nad nama i moralnom zakonu u nama.

Ako se vratimo još dalje u prošlost kako bismo stekli još obuhvatniji pogled na Kantovo mjesto u povijesti, možemo ga jamačno usporediti sa Sokratom. Obojica su optuženi da su štetili državnoj religiji i kvarili mladež. Obojica su se smatrali nevinima i obojica su se borili za slobodu mišljenja. Sloboda je za njih značila više od izostanka prisile: sloboda je za njih bila jedini oblik ljudskog života dostojan življenja.

Sokratov obrambeni govor i njegova smrt učinili su ideju slobodnog čovjeka živom zbiljom. Sokrat je bio slobodan jer se njegov duh nije dao podjarmiti; bio je slobodan jer je znao da mu ne mogu ništa. Toj Sokratovoj ideji slobodnog čovjeka, koja je nasljedno dobro našeg Zapada, Kant je na području znanja i na području etike dao novo značenje. I dodao joj je ideju društva

slobodnih ljudi – društva svih ljudi. Jer Kant je pokazao da je svaki čovjek slobodan: ne zato što je rođen slobodan, nego zato što je rođen s bremenom – s bremenom odgovornosti za slobodu svoje odluke.

## 10. Samooslobođenje pomoću znanja

Mnogo je vremena prošlo otkako je filozofija Immanuela Kanta, najvećeg njemačkog filozofa, u Njemačkoj proglašena prevladanom i odbačena u staro željezo; a s njom i Kantova filozofija povijesti. Istaknuta Kantova intelektualna i moralna osobnost bila je trn u oku njegovim epigonima. U svakom su slučaju Fichte i nakon njega Hegel pokušali s Kantom izaći na kraj tako što su ga prikazivali kao svog prethodnika. Ali Kant nije bio prethodnik romantičarske škole, nego njezin protivnik. On je bio posljednji veliki filozof onog pokreta, odonda izvrgnutog tolikim pokudama, koji je sam sebe nazivao »prosvjetiteljstvo«. U zanimljivom napisu pod naslovom »Što je prosvjetiteljstvo« napisao je Kant sljedeće:

»Prosvjetiteljstvo je čovjekov izlazak iz nesamostalnosti koju je sam skrivio. Nesamostalnost je nesposobnost za služenje vlastitim razumom bez tuđeg vodstva. Tu je nesamostalnost čovjek sam skrivio ako njezin uzrok nije pomanjkanje razuma, nego odlučnosti i hrabrosti da se njime posluži bez tuđeg vodstva. Sapere aude! Imaj hrabrosti da se služiš svojim vlastitim razumom! – to je dakle geslo prosvjetiteljstva.«

Tako je pisao Kant. A to mjesto iz Kantova napisa jasno pokazuje što je za njega bila ključna ideja prosvjetiteljstva. Bila je to ideja samooslobođenja pomoću znanja.

Premda je Kant u samooslobođenju pomoću znanja vidio jedan od najvažnijih i najdostojnijih zadataka svog vlastitog života i premda je bio uvjeren da se taj zadatak postavlja pred svakog čovjeka, osim ako mu ne manjka razuma, ipak je bio daleko od toga da smisao života poistovjeti s uglavnom intelektualnim zadatkom kakav je samooslobođenje pomoću znanja. Kantu nisu bili potrebni romantičari da bi kritizirao čisti um ili uvidio da čovjek nije čisto umno biće i da čisto razumno znanje nipošto nije ono najbolje i najuzvišenije u ljudskom životu. On je bio pluralist koji se borio za mnoštvo i različitost ljudskih ciljeva, te stoga za pluralistički ili otvoreni društveni poredak pod geslom: »Usudi se da budeš slobodan te poštuju slobodu i različitost drugih, jer ljudsko je dostojanstvo u slobodi, u autonomiji.« Ipak mu se intelektualno odgajanje samoga sebe, samooslobođenje pomoću znanja, činilo filozofski nužnom zadaćom koja svakog čovjeka ovdje i sada poziva da odmah djeluje; jer samo se pomoću znanja možemo duhovno osloboditi – iz ropstva u koje nas dovode lažne ideje, predrasude i idoli. Stoga, iako se smisao našeg života sigurno ne iscrpljuje u zadaći intelektualnog odgajanja samoga sebe, samooslobođenje može presudno pridonijeti njegovom osmišljavanju.

Upravo sam upotrijebio izraz »smisao života«; a kako je moja tema smisao povijesti, htio bih upozoriti na analogiju između ta dva izraza – »smisao života« i »smisao povijesti«. Najprije jedna napomena o višeznačnosti riječi »smisao« u izrazu »smisao života«. Taj se izraz katkada rabi kao da se njime želi označiti neki skriveni unutrašnji smisao – recimo, kao što se govori o skrivenom smislu kakvog anagrama ili epigrama ili o smislu što ga ima Chorus Mysticus u Goetheovu Faustu. No životna mudrost pjesnika i filozofa naučila nas je da frazu »smisao života« valja razumjeti na drugi način: da smisao života nije nešto skriveno što u životu možemo pronaći ili otkriti, nego nešto što svom životu možemo sami dati. Onim što činimo ili ne činimo, svojim radom i djelovanjem, svojim stavom prema životu, prema drugim ljudima i prema svijetu možemo osmisliti svoj život.

Time pitanje o smislu života postaje etičko pitanje. Ono postaje pitanje: koje zadatke da si postavim kako bih osmislio svoj život? Ili Kantovim riječima: »Što da činim?« Djelomičan odgovor na to pitanje daju Kantove ideje slobode i autonomije te njegova ideja pluralizma koji je u biti ograničen samo idejom jednakosti pred zakonom i poštivanjem slobode drugih

ljudi; a to su ideje koje, jednako kao ideja samooslobođenja pomoću znanja, mogu pridonijeti osmišljavanju našeg života.

Sasvim je slično s izrazom »smisao povijesti«. Tu se također često mislilo na neki tajni, skriveni smisao toka svjetske povijesti; ili na skrivenu razvojnu tendenciju svojstvenu povijesti; ili na neki cilj kojemu teži politička povijest svijeta. I vjerujem da tu naš odgovor mora biti sličan kao na pitanje o smislu života: umjesto da se pitamo o skrivenom smislu povijesti, moramo povijesti dati neki smisao. Pred političku povijest moramo postaviti zadatak – a time i pred same sebe. Umjesto da pitamo o nekom unutrašnjem, skrivenom smislu ili cilju političke povijesti svijeta, moramo se sami zapitati koji su ciljevi političke povijesti svijeta podjednako dostojni čovjeka i politički mogući.

Stoga je moja prva teza da ne bismo trebali govoriti o smislu povijesti ako time mislimo na neki smisao skriven u drami povijesti ili ako time mislimo na razvojne tendencije ili zakone skrivene u političkoj povijesti svijeta, gdje ih možda mogu otkriti povjesničari ili filozofi.

Moja je prva teza dakle negativna. Ona govori da skriveni smisao svijeta ne postoji i da su oni povjesničari i filozofi koji vjeruju da su ga otkrili žrtve teškog samozavaravanja.

Moja je druga teza, nasuprot tome, vrlo pozitivna. Ona govori da sami možemo dati neki smisao političkoj povijesti, smisao koji je moguć i dostojan čovjeka. No htio bih ustvrditi još puno više. Jer moja je treća teza da iz povijesti možemo naučiti da takvo etičko osmišljavanje ili postavljanje cilja nipošto ne mora biti uzaludno. Naprotiv, povijest nikada nećemo razumjeti ako budemo podcjenjivali moć tih etičkih ciljeva. Oni bez sumnje često dovode do strašnih rezultata; ali idejama prosvjetiteljstva što ih je izrazio Kant u mnogom smo se pogledu približili više nego bilo koja generacija prije nas; a osobito ideji samooslobođenja pomoću znanja, ideji pluralističkog ili otvorenog društvenog poretka i ideji objave vječnog mira kao cilja političke povijesti ratovanja. Kada kažem da smo se približili tom cilju, tada naravno ne želim proricati da će on ubrzo ili uopće biti postignut: sigurno možemo doživjeti i neuspjeh. Ali tvrdim da barem ideju mira, za čije su se priznanje borili Erazmo Rotterdamski, Immanuel Kant, Friedrich Schiller, Berta von Suttner, Friedrich Wilhelm Förster i mnogi drugi, danas diplomati i političari u svakom slučaju prihvaćaju i nastoje ostvariti kao svjestan cilj međunarodne politike svih civiliziranih država; a to je više nego što su ti veliki pobornici ideje mira očekivali i više nego što se prije samo 25 godina moglo očekivati.

Priznajem da je taj izvanredni uspjeh samo djelomičan i da nije proistekao samo iz Erazmovih i Kantovih ideja nego još i više iz uvida u to kako je golema opasnost koja danas cijelom čovječanstvu prijete od rata. No to nimalo ne mijenja činjenicu da se taj cilj danas otvoreno i općenito priznaje te da se naše poteškoće sastoje uglavnom u tome što diplomati i političari ne znaju kako da ga ostvare. U raspravu o tim poteškoćama ovdje se naravno ne mogu upuštati, tim više što je za razumijevanje mojih triju teza zacijelo potrebno da se one pobliže objasne i rasprave.

Počet ću od svoje prve teze – negativne teze prema kojoj politička povijest svijeta nema nikakav skriveni smisao koji bi se mogao otkriti te ne sadrži nikakve skrivene razvojne tendencije koje bi se mogle pronaći.

Ta je teza u najoštrijoj suprotnosti ne samo s teorijama napretka iz 19. stoljeća – na primjer s teorijama Comtea, Hegela i Marxa – nego također s teorijom propasti Oswalda Spenglera te cikličkim teorijama Platona, Giovannija Battiste Vica i drugih.

Sve te teorije smatram potpuno promašenima, da ne kažem besmislenima. Ono što je promašeno u prvom je redu način na koji se postavlja pitanje. Riječi »napredak«, »nazadak«, »propast« i tako dalje sadrže vrijednosne sudove; a teorije povijesnog napretka ili nazatka ili nekog ciklusa koji se sastoji od napretka i nazatka nužno se odnose na neku vrijednosnu ljestvicu. Takva vrijednosna ljestvica može pak biti moralna ili gospodarska ili estetičko-umjetnička; a unutar estetičko-umjetničkog područja može se odnositi na glazbu ili na slikarstvo ili arhitekturu ili književnost. I ona se, naravno, može odnositi na znanost ili na



tehnologiju. Vrijednosna ljestvica može se također temeljiti na statistici životnog vijeka ili na nekoj statistici o bolestima. Sasvim je jasno da na ovoj ili onoj od tih ljestvica ili pravaca možemo postići napretke ili vrhunce, dok na drugima istodobno nazadujemo ili dosežemo najniže točke. Tako u Njemačkoj u doba najvećih Bachovih djela, 1720.-1750., ne nalazimo nikakav vrhunac ni u književnosti ni u slikarstvu. No od tog primjera puno je važnija činjenica da se napreci na nekim područjima – napose na području gospodarstva ili odgoja – često moraju platiti nazacima na drugim područjima; posve slično kao što povećanje brzine i gustoće automobilske prometa plaćamo smanjenjem sigurnosti.

A slično kao s ostvarenjem gospodarskih vrijednosti stoji stvar i s ostvarenjem nekih moralnih zahtjeva, osobito s fundamentalnim zahtjevom za slobodom i ljudskim dostojanstvom. Tako je većina građana Sjedinjenih Država smatrala opstanak ropstva u južnim državama nepodnošljivom sramotom i nečim što je nespojivo s njihovom savješću; no ukinuće ropstva morali su platiti strašnim građanskim ratom i uništenjem jedne bujne i osebujne kulture. Slično je s napretkom znanosti – djelomičnom posljedicom ideje samooslobođenja pomoću znanja – koji danas pridonosi produženju i obogaćenju našeg života; no pitanje je da li je on pridonio sreći i zadovoljstvu ljudi.

Činjenica da istodobno napredujemo i nazadujemo pokazuje da su neodržive i po svom načinu postavljanja pitanja potpuno promašene ne samo teorije o napretku povijesti nego isto tako cikličke teorije i teorije o nazatku te proročanstva o propasti.

To su pseudoznanosti (što sam pokušao dokazati u različitim djelima<sup>1</sup>). Te pseudoznanstvene teorije sve zajedno imaju prilično čudnu povijest.

Homerova teorija povijesti – a slično je i s povijesnom teorijom Starog zavjeta – tumači povijesna zbivanja kao izravan izraz ponešto zbrkanih očitovanja volje krajnje svojeglavih, čovjekolikih božanstava. Takva teorija povijesti bila je nespojiva s idejom boga u kasnijem judaizmu i kršćanstvu. Doista, teza po kojoj političku povijest svijeta – povijest pljačkaških ratova, otimačina i paleži te sve većeg broja sredstava za uništavanje – možemo neposredno razumjeti kao božje djelo bogohulna je. Ako je povijest djelo nekog milosrdnog boga, onda to može biti samo u tom smislu da je božja volja za nas nepojmljiva, neshvatljiva i nezamisliva: mi ljudi ne možemo razumjeti smisao povijesti ako je pokušamo shvatiti kao neposredno božje djelo. Stoga, ako religija želi smisao povijesti učiniti razumljivim, onda mora pokušati da povijest ne shvati kao neposredno očitovanje božanske volje, nego kao borbu između sila dobra i zla – sila dobra i zla koje djeluju u nama ili preko nas. To je sveti Augustin i učinio u svojoj knjizi o Božjoj državi. Njegov je prethodnik bio Platon, koji povijest tumači kao političko-etički istočni grijeh, kao istočni grijeh izvorno savršenog i komunističkog državnog ustroja, do kojeg je došlo zbog štetnog djelovanja svjetovne sebičnosti. Jedan drugi važan utjecaj na djelo svetog Augustina potječe iz njegova manihejskog razdoblja: to je utjecaj perzijsko-manihejske hereze, nauka o borbi između principa dobra i zla (između Ormuzda i Ahrimana).

Pod tim utjecajima opisuje Augustin dakle povijest čovječanstva kao borbu između principa dobra i zla, između Božje države, civitas dei, i principa zla, vrazje države, civitas diaboli; i gotovo sve kasnije razvojne teorije povijesti – izuzevši možda nekolicinu najnaivnijih teorija napretka – izvedene su iz te manihejske teorije svetog Augustina. Pritom novije razvojne teorije prevode metafizičke ili religijske Augustinove kategorije na jezik prirodnih i društvenih znanosti. Boga i vraga tako zamjenjuju biološki dobrim i biološki lošim rasama ili dobrim i zlim klasama – proleterima i kapitalistima. No to zacijelo samo neznatno mijenja izvorni karakter teorije.

Točno je samo ovo: naše su ideje sile koje utječu na našu povijest. No važno je uvidjeti da i po sebi dobre i plemenite ideje ponekad mogu imati krajnje poguban utjecaj na povijest te da se, kao što je zacijelo prvi primijetio Bernard de Mandeville, nerijetko može naći i nešto poput ideje, povijesne snage koja vazda zlo želi, a vazda dobro čini.

Moramo se dakle nadasve čuvati toga da svoju krajnje pluralističku povijest promatramo kao crno-bijelu ili malobrojnim kontrastnim bojama obojenu sliku. A još se više moramo čuvati toga da u nju učitavamo razvojne zakone koji mogu poslužiti za prognoziranje napretka, povijesnih ciklusa, propasti ili za bilo kakva slična historijska proricanja.

Međutim, publika od Hegelova doba, a još više od Spenglerova, očekuje na žalost od mudrog čovjeka, pogotovo od filozofa ili filozofa povijesti, da proriče budućnost. To je velika nesreća, jer potražnja vrlo lako stvara ponudu. Tako je i potražnja za prorocima dovela do preobilne ponude. Može se reći da danas svaki intelektualac koji iole drži do svoje reputacije misli da se obvezno mora okušati u umijeću povijesnog gatanja.

»Zašto« – reče on – »dok hodam u daljinu da ne gledam?«<sup>2</sup>

Bezdana dubina njegova uvida i njegove dalekovidnosti gotovo se uvijek mjeri bezdanošću njegova pesimizma.

Mislim da je došlo vrijeme da se svo to gatanje barem pokuša jednom zauvijek smjestiti kamo spada – naime na vašar. Nipošto ne želim tvrditi da proricatelji istine nikada ne kažu istinu. Tvrdim samo da oni, ako uopće i kažu nešto opipljivo, jednako često govore neistinu te da nema nikakve znanstvene ili povijesne ili filozofske metode koja bi mogla poslužiti kao osnova za ambiciozna povijesna proročanstva u Spenglerovu stilu. Točnost je takvog povijesnog proročanstva naime isključivo stvar slučaja. Proročanstvo je svojevrijedno, slučajno i neznanstveno. Ali ono naravno može imati snažan propagandni učinak. Ako samo dovoljan broj ljudi povjeruje u propast Zapada, onda će Zapad sigurno propasti; pa čak i ako bi bez te propagande nastavio svoj uspon. Jer ideje mogu pomaknuti brda; pa tako i lažne ideje. Na sreću, ponekad se protiv lažnih ideja može boriti istinitim idejama.

Budući da u nastavku namjeravam iznijeti još nekoliko prilično optimističnih ideja, na ovom bih mjestu želio upozoriti da taj optimizam ne treba shvatiti kao optimistično proročanstvo o budućnosti.

Što će budućnost donijeti, to ne znam; a onima koji vjeruju da to znaju ne vjerujem. Moj se optimizam odnosi samo na ono što se može naučiti iz prošlosti i sadašnjosti; a to je da je štošta bilo i jest moguće, i dobro i zlo; te da nemamo razloga gubiti nadu – i odustati od rada na boljem svijetu.

Napustit ću sada temu svoje prve, negativne teze o smislu povijesti da bih se pozabavio svojim važnijim pozitivnim tezama.

Moja je druga teza da mi sami možemo dati smisao i postaviti cilj političkoj povijesti, i to smisao i cilj koji su dostojni čovjeka.

Možemo govoriti o osmišljavanju povijesti i o njegova dva veoma različita značenja: važno i temeljno je značenje postavljanja cilja pomoću naših etičkih ideja. U drugom, manje temeljnom značenju riječi »osmišljavanje« kantovac Theodor Lessing označio je povijest kao »osmišljavanje besmislenoga.« Lessingova teza, koju smatram točnom, glasi ovako: možemo pokušati učitati neki smisao u povijest koja je po sebi besmislena, na primjer tako što ćemo pri proučavanju povijesti poći od pitanja kako se s našim idejama, posebno s našim etičkim idejama – poput ideje slobode i ideje samooslobođenja pomoću znanja – u povijesti postupalo. Ako se čuvamo toga da riječ »napredak« rabimo u smislu napretka po zakonu prirode, onda također možemo reći da iz baštinjene povijesti možemo izvući neki smisao tako što ćemo pitati u čemu smo napredovali, a u čemu nazadovali te koliko smo skupo platili svoje napretke. Ovamo tad spada i povijest naših brojnih tragičnih zabluda – pogrešaka pri postavljanju ciljeva i pogrešaka pri izboru sredstava.

Nitko to nije formulirao jasnije od velikog engleskog povjesničara H. A. L. Fishera, koji je odbacio historicističke razvojne teorije i tobožnje zakone povijesnog razvoja, dok se istodobno odvažio na prosudbu povijesti sa stajališta etičkog, ekonomskog i političkog napretka. Fisher piše<sup>3</sup>: »Pametniji i učeniji od mene pronašli su u povijesti smisao, ritam,

zakoniti tok... a ja pak vidim samo jednu nepredviđenu krizu za drugom; krize koje se nižu poput valova; samo dugačak lanac događaja koji su svi jedinstveni, te stoga ne dopuštaju nikakvo uopćavanje, nego istraživaču povijesti preporučuju samo jedno pravilo: da ne valja gubiti iz vida ono što je suprotno slučajnome i nepredviđenome.« Fisher dakle kaže da nema nikakvih unutrašnjih razvojnih tendencija; ipak nastavlja ovako: »No moje stajalište ne valja držati ciničnim ili pesimističnim; naprotiv, tvrdim da se iz stranica povijesti jasno i razgovijetno može iščitati napredak; ali napredak nije prirodni zakon. Tlo koje jedna generacija osvoji, druga može opet izgubiti.« Unutar besmisleno-okrutne igre političkih borbi za moć i previranja ima dakle ipak nekog napretka; ali kako nema nikakvih zakona povijesnog razvoja koji bi osigurali daljnji napredak, sudbina tog napretka – a time i naša sudbina – ovisi o nama samima.

Fishera nisam citirao samo zato što vjerujem da ima pravo nego u prvom redu zato što želim upozoriti na to koliko je Fisherova ideja – ideja da povijest ovisi o nama – dostojnija čovjeka i smislenija od ideje da povijest ima svoje inherentne mehaničke, dijalektičke ili organske zakone, a da smo mi samo lutke u lutkarskom igrokazu povijesti ili lopte u utakmici nadljudskih povijesnih sila, kao primjerice sile dobra i sile zla ili sile proletarijata i sile kapitalizma.

Sada ću prijeći na raspravu o drugom, važnijem značenju ideje osmišljavanja: osmišljavanja koje se sastoji u tome da ne nastojimo postaviti neki zadatak samo svom individualnom životu nego i svom političkom životu, svom životu kao ljudi koji politički misle; a osobito kao ljudi koji besmisleni tragiku povijesti smatraju nepodnošljivom i shvaćaju je kao poziv da učine sve što mogu kako bi buduću povijest učinili smislenijom. Taj je zadatak težak; prije svega zato što nas dobra volja i vjera mogu na tragičan način dovesti u zabludu. A budući da se ovdje zauzimam za ideje prosvjetiteljstva, osjećam posebnu obvezu da najprije upozorim na to da su ideje prosvjetiteljstva i racionalizma također imale najstrašnije posljedice.

Tek je Robespierreov teror poučio Kanta, koji je bio pozdravio Francusku revoluciju, da se i u znaku slobode, jednakosti i bratstva mogu počinuti najgroznija zlodjela; zlodjela jednako strašna kao ona što su nekoć, u doba križarskih ratova, progona vještica ili Tridesetogodišnjeg rata, počinjena u znaku kršćanstva. No Kant je izvukao pouku iz povijesti strahota Francuske revolucije. Ta pouka, koju nikada nije na odmet ponoviti, glasi da je fanatična vjera uvijek zlo i da je nespojiva s ciljem pluralističkog društvenog uređenja; te da je naša dužnost da se odupremo fanatizmu u svakom obliku – pa i onda kad su njegovi ciljevi etički besprijeekorni, a u prvom redu onda kad su njegovi ciljevi naši ciljevi.

Opasnost što prijeti od fanatizma i dužnost da mu se stalno suprotstavljamo zacijelo je jedna od najvažnijih pouka što ih možemo izvući iz povijesti.

No je li uopće moguće izbjeći fanatizam i njegove ispade? Zar nas povijest ne uči da su svi etički ciljevi uzaludni? I to baš zato što ti ciljevi mogu igrati historijsku ulogu tek onda kada ih nosi fanatična vjera? I zar nas povijest svih revolucija ne uči da fanatična vjera u neku etičku ideju uvijek pretvara tu ideju u vlastitu suprotnost? Da u ime slobode otvara vrata zatvora, samo da bi ih ubrzo zatvorila za novim žrtvama? Da proglašava jednakost svih ljudi, samo da bi ubrzo stala progoniti potomke nekoć povlaštenih klasa, još i u trećem i četvrtom koljenu? Da proglašava bratstvo svih ljudi, kao da time hoće reći da je njezino ubijanje bratoubojstvo, počinjeno unatoč tome što se istodobno uvijek prikazuje kao zaštitnica svojih bližnjih? Zar nas povijest ne uči da su sve etičke ideje pogubne, a one najbolje među njima često i najpogubnije? I zar se u Francuskoj revoluciji i u Ruskoj revoluciji nije dovoljno dobro pokazalo da su prosvjetiteljske ideje o poboljšanju svijeta zapravo zločinačka besmislica? Moj odgovor na to pitanje sadržan je u mojoj trećoj tezi. Ta teza govori da iz povijesti Zapadne Europe i Sjedinjenih Država možemo naučiti da etičko osmišljavanje ili postavljanje cilja nipošto ne mora biti uzaludno. Time nikako ne želim tvrditi da su naši etički ciljevi ikada u potpunosti ostvareni, niti da se u potpunosti mogu ostvariti. Moja je teza puno skromnija.

Tvrdim samo da je društvena kritika nadahnuta etičkim regulativnim principima ponegdje imala uspjeha i da se uspješno borila protiv najgorih zala u javnom životu.

To je dakle moja treća teza. Ona je optimistična u tom smislu što opovrgava sva pesimistična shvaćanja povijesti. Jer sve cikličke teorije i teorije propasti očito su opovrgnute ako povijesti možemo sami postaviti etički cilj ili joj dati etički smisao.

No ta je mogućnost, čini se, vezana uz posve određene uvjete. Društvena kritika bila je okrunjena uspjehom samo ondje gdje su ljudi naučili cijeniti tuđa mnijenja te biti skromni i trijezni pri postavljanju svojih političkih ciljeva; gdje su naučili da pokušaj ostvarenja raja na Zemlji vrlo lako može ljudima Zemlju pretvoriti u pakao.

Zemlje koje su pravodobno izvukle tu pouku bile su Švicarska i Engleska, prve zemlje koje su poduzele utopijski pokušaj da na ovom svijetu uspostave Božju državu. U obje zemlje taj je pokušaj doveo do otrježnjenja.

Engleska revolucija, prva među velikim revolucijama novojeklja, nije dovela do Božje države, nego do smaknuća Karla Prvoga i do Cromwellove diktature. Pouka koju je temeljito otriježnjena Engleska iz toga izvukla bilo je njezino obraćenje na legitimizam. Zbog tog je legitimizma zatim propao pokušaj Jakova Drugoga da u Engleskoj silom ponovno uvede katoličanstvo. Umorna od građanskog rata, Engleska je bila spremna poslušati poruku Johna Lockea i drugih prosvjetitelja koji su branili religijsku toleranciju i princip prema kojem je iznuđena vjera bezvrijedna; prema kojem se ljudi doduše mogu odvesti u crkvu, ali se ne smiju u nju tjerati (kako je to izrazio Inocencije XI.).

Jamačno nije nimalo slučajno što su Švicarska i Engleska, koje su morale proći kroz ta otrježnjujuća politička iskustva, zemlje koje su putem demokratske reforme uspjele postići etičko-političke ciljeve što se nisu mogli ostvariti putem revolucije, nasilja, fanatizma i diktature.

U svakom se slučaju iz povijesti Švicarske te skandinavskih i anglosaksonskih demokracija može naučiti da nije nemoguće uspješno postavljati ciljeve – pod pretpostavkom da su ti ciljevi pluralistički, to jest da poštuju slobodu i mnijenja različitih ljudi koji imaju različite ciljeve; dakle da nije uvijek nemoguće dati smisao našoj povijesti. A to je ono što sam ustvrdio u svojoj trećoj tezi.

Taj rezultat pokazuje da je kritika koju je romantizam uputio Kantu i prosvjetiteljstvu sigurno bila puno površnija od ocrnjene prosvjetarije i ismijane prosvjetljotine što su uz toliko odobravanje »prevladane«. Kant i prosvjetiteljstvo ismijani su kao naivni jer su apsolutizirali ideje liberalizma; jer su vjerovali da je ideja demokracije više nego samo prolazna povijesna pojava. A danas se opet mnogo govori o zalasku tih ideja. No umjesto da se tim idejama proriče zalazak, bilo pi puno bolje boriti se za njihov opstanak; jer te su ideje dokazale ne samo svoju sposobnost za preživljavanje nego i to da imaju karakter kakav im je pripisivao Kant: pluralistički društveni poredak nužan je okvir za svaki cilj, za svaku politiku koja nadilazi neposrednu sadašnjost; za svaku politiku koja ima smisla za povijest i povijesti želi dati smisao.

Dolazim do posljednjeg razmatranja: i prosvjetiteljstvo i romantizam vide u povijesti svijeta u prvom redu povijest borbe ideja, povijest vjerskih borbi. Tu se slažemo. No ono po čemu se prosvjetiteljstvo razlikuje od romantizma je stav prema tim idejama. Romantizam cijeni vjeru po sebi te njezinu snagu i dubinu, bez obzira na njezin istinosni sadržaj. To je zacijelo najveći razlog za njegov prezir prema prosvjetiteljstvu; jer ono na vjeru kao takvu – osim u etici – gleda s nepovjerenjem. Premda prosvjetiteljstvo vjeru ne samo tolerira nego i cijeni, ipak to što ono cijeni nije vjera kao takva, nego istina. Da postoji nešto poput apsolutne istine i da se toj istini možemo približiti, to je temeljno uvjerenje prosvjetiteljske filozofije, za razliku od historijskog relativizma svojstvenog romantizmu.

No nije lako približiti se istini. Postoji samo jedan put, a on vodi kroz naše pogreške. Samo iz svojih pogrešaka možemo nešto naučiti; a iz njih će nešto naučiti samo onaj tko je spreman

tude pogreške cijeniti kao korake prema istini; i tko traži vlastite pogreške da bi ih otklonio. Ideja samooslobođenja pomoću znanja nije dakle isto što ideja ovladavanja prirodom. To je naprotiv ideja duhovnog samooslobođenja od pogreške, od zablude. To je ideja duhovnog samooslobođenja pomoću kritike vlastitih ideja.

Ovdje vidimo da prosvjetiteljstvo ne osuđuje fanatizam i fanatičnu vjeru samo sa stajališta korisnosti; niti zato što bi se nadalo da ćemo zahvaljujući trijeznom stavu u politici i u praktičnom životu bolje napredovati. Naprotiv, osuda fanatične vjere je posljedica ideje o potrazi za istinom pomoću kritike naših pogrešaka. A ta samokritika i to samooslobođenje mogući su samo u pluralističkom ozračju, to jest u otvorenom društvu koje tolerira naše pogreške i mnoge druge pogreške.

Tako je ideja samooslobođenja pomoću znanja, koju je zastupalo prosvjetiteljstvo, od samog početka sadržavala i ideju da moramo naučiti kako da se distanciramo od svojih vlastitih ideja, umjesto da se s njima poistovjećujemo. Spoznaja duhovne moći ideja postavlja pred nas zadaću da se oslobodimo duhovne nadmoći lažnih ideja. U interesu potrage za istinom i oslobođenja od pogreške moramo sebe odgojiti tako da svoje vlastite ideje možemo promatrati jednako kritički kao ideje protiv kojih se borimo.

To nije nikakav ustupak relativizmu; jer ideja pogreške pretpostavlja ideju istine. Ako priznamo da drugi mogu biti u pravu i da smo se mi možda prevarili, onda to ne znači da je to samo stvar stajališta i da je, kako kažu relativisti, svatko u pravu sa svog stajališta, a u krivu s nekog drugog. U zapadnim demokracijama mnogi su naučili da su ponekad u krivu, a njihovi protivnici u pravu; no previše onih koji su usvojili tu važnu pouku potpalo je pod utjecaj relativizma. U našoj velikoj povijesnoj zadaći da stvorimo slobodno, pluralističko društvo – kao društveni okvir za samooslobođenje pomoću znanja – danas nam ništa nije potrebnije negoli da same sebe odgojimo tako da prihvatimo stav koji nam dopušta da se kritički suočimo s vlastitim idejama, a da pritom ne postanemo relativisti ili skeptici; i da ne izgubimo hrabrost i odlučnost da se borimo za svoja uvjerenja. 11. Javno mnijenje u svjetlu načela liberalizma

Misli što slijede iznesene su na jednoj međunarodnoj konferenciji pristaša liberalizma. Trebale su poslužiti samo kao osnova za diskusiju. Kako sam mogao pretpostaviti da su moji slušatelji liberalnih nazora, bilo mi je više do toga da kritički dovedem u pitanje raširena mnijenja što idu u prilog tim nazorima, nego da ih nekritički učvrstim. Htio bih naglasiti da govoreći o liberalizmu ne mislim na stranke, nego na principe.

## 1. Mit o javnom mnijenju

Valja se čuvati stanovitog broja mitova o »javnim mnijenju« koji se i prečesto prihvaćaju bez kritike.

Tu je ponajprije klasični mit – »vox populi, vox dei« – koji glasu puka pripisuje neku vrstu krajnjeg autoriteta i mudrosti. Njegov moderni ekvivalent je vjera u nepogrešivost koja počiva na zdravom razumu, a svojstvena je mitskoj figuri zvanj »man in the street« – biraču, »običnom čovjeku« i njegovu glasu. U oba slučaja karakteristično je izbjegavanje množine. Ali puk, na sreću, rijetko progovara jednim glasom; a različiti »obični ljudi« na različitim ulicama jednako su različiti kao različiti liberali u nekoj konferencijskoj dvorani. Pa čak i onda kad su kojim slučajem istog mišljenja, ono što jednoglasno zaključuje nije uvijek mudro. Mogu biti u pravu ili u krivu. »Glas« se o krajnje dvojbjenim stvarima može izjasniti s najvećom samouvjerenošću. (Primjer: gotovo jednoglasno i bez protivljenja prihvaćen zahtjev za »bezuvtjetnom predajom«.) A o stvarima o kojima u stvarnosti nema nikakvih dvojbi može se očitovati s oklijevanjem i neodređeno. (Primjer: pitanje da li se treba pomiriti s političkom ucjenom i političkim pokoljem.) »Glas« može biti dobronamjeran, a istodobno nerazborit. (Primjer: javni prosvjed koji je oborio Hoare-Lavalov plan.) Ili može biti manje

dobronamjeran, ali zato oprezan, ako ne i mudar. (Primjeri: odobravanje Runcimanove misije i odobravanje Münchenskog sporazuma iz 1938.)

No ipak vjerujem da mit o vox populi sadrži zrnice istine. Moglo bi se to izraziti ovako: premda su im važne činjenice često dostupne samo u ograničenoj mjeri, ipak su obični ljudi često mudriji od vlada, a ako nisu mudriji, onda ih često vode bolje i velikodušnije namjere. (Primjeri: spremnost češkog i slovačkog naroda na borbu uoči Münchenskog sporazuma; ili opet protest protiv Hoare-Lavalova plana.)

Oblik tog mita – ili možda njegove filozofske pozadine – koji mi se čini osobito zanimljivim i značajnim jest pretpostavka da je istina očita. Time mislim na teoriju prema kojoj zabludu uvijek treba objašnjavati (te se ona može objasniti primjerice nedostatkom dobre volje ili jednostranošću ili pristranošću), dok se istina uvijek objavljuje sama, osim ako se ne potiskuje. Tako nastaje naivno-optimistično vjerovanje da sloboda isključenjem svakog tlačenja i drugih zapreka nužno mora dovesti do neograničene vladavine istine (i prava).

Moj opis tog važnog mita je, naravno, svjesno pojednostavljen; on se može formulirati i ovako: »Ako nam se (ili ako se puku) istina samo pokaže, sigurno će je svatko prepoznati.« Predlažem da se to nazove teorijom racionalističkog optimizma. Ta je teorija nadahnula i liberalizam i socijalizam; ona je doista karakteristična kako za prosvjetiteljstvo tako i za većinu pokreta na njegovu tragu i onih što su mu utrli put. Baš kao i mit o vox populi, ta je teorija mit o autoritetu jednoglasnosti – o jednoglasnosti prema kojoj smo naučili biti nepovjerljivi.

Neku vrstu reakcije na taj racionalistički i optimističan mit nalazimo u onom obliku u kojem se teorija o vox populi javlja u romantizmu: mislim na nauku o autoritetu i jedinstvu volje naroda (volonté générale); ili narodnog duha; ili genija nacije; ili kolektivnog duha; ili glasa krvi. Ovdje zacijelo ne treba ponavljati argumente što su ih protiv tog nauka o iracionalnom shvaćanju istine iznijeli Kant i mnogi drugi – a među njima i ja; protiv nauka koji je dosegnuo vrhunac u Hegelovoj teoriji o lukavstvu uma: uma koji se služi našim strastima kao oruđem za instinktivno ili intuitivno shvaćanje istine. Ta teorija pokušava dokazati da puk nikako ne može biti u krivu, pogotovo ako ne sluša glas razuma, nego samo glas strasti.

Važna i danas još vrlo utjecajna varijanta našeg mita je mit o napretku javnog mnijenja, koji se može opisati kao upravo onaj oblik u kojem je liberalizam 19. stoljeća zastupao mit o javnom mnijenju. On se može ilustrirati jednim mjestom iz političkog romana »Phineas Finn« Anthonyja Trollopea, na koje me upozorio profesor E. H. Gombrecht. Trollope opisuje sudbinu zahtjeva za reformom najamnog prava u Irskoj koji je podnesen Parlamentu. Zahtjev biva stavljen na glasanje i prihvaćen: Ministarstvo izgubi protiv većine od 23 glasa. »A sad«, reče zastupnik Mr. Monk, »žalosna je istina da se unatoč svemu tome nismo ni za korak približili zakupničkoj reformi.«

»Ali mi joj se očito jesmo približili.«

»U stanovitom smislu sigurno. Takva rasprava i tolika većina navode ljude na razmišljanje. Ali ne – »razmišljanje« je ponosna riječ. Ljudi u pravilu ne misle. No to što se ovdje dogodilo možda će ih navesti da povjeruju kako u tome na kraju krajeva ipak mora biti nečega. Mnogi koji u ideji zakonskog uređivanja tih odnosa prije nisu vidjeli ništa više od nerealistične tlapnje, sada će se možda prikloniti nazoru da je takva uredba samo opasna ili možda čak samo teško provediva. I tako će malo-pomalo doći dotle da će se ta reforma ubrojiti u moguće stvari, a potom čak u one vjerojatne – dok se napokon ne uvrsti u popis onih malobrojnih mjera koje se smatraju apsolutno nužnima za našu zemlju. Eto, na taj se način oblikuje javno mnijenje.«

»Prvi veliki korak prema njezinom ostvarenju nije bio gubljenje vremena«, reče Phineas.

»Prvi veliki korak učinjen je davno...«, odvrati Mr. Monk. »Ali ipak je velika stvar učiniti makar i jedan daljnji korak naprijed.«

Razmatranje kojim se ovdje bavi radikalno-liberalni parlamentarni zastupnik Mr. Monk

moglo bi se možda nazvati avangardističkom teorijom javnog mnijenja. Prema toj teoriji postoji određen broj vođa ili tvoraca javnog mnijenja koji pismima Timesu ili govorima i podnescima u Parlamentu postižu da se neke misli najprije odbacuju, zatim raspravljaju i naposljetku prihvaćaju. Javno mnijenje tu se shvaća kao neka vrsta javnog očitovanja o mislima i nastojanjima onih aristokrata duha koji su tvorci novih misli, novih pojmova, novih argumenata. Stoga se javno mnijenje zamišlja kao pomalo tromo, kao pomalo pasivno i konzervativno; ali ono je sposobno da na kraju intuitivno spozna istinu sadržanu u prijedlozima reformi; a time javno mnijenje postaje najvažniji, autoritativni sudac u debatama takozvane elite. (Ja sam protiv svih elita i mita o eliti.) To je bez sumnje opet jedan oblik našeg mita, iako se na prvi pogled može učiniti da to nije mit, nego slika engleske zbilje. Priznajem da su prijedlozi reformi u Engleskoj često uspijevali prodrijeti tim putem: ali jesu li samo opravdani prijedlozi imali uspjeha? Sklon sam vjerovati da u Engleskoj istinitost neke tvrdnje ili mudrost nekog prijedloga ima manje šanse da pribavi nekoj politici potporu javnog mnijenja nego osjećaj da je počinjena te se možda i dalje čini neka nepravda koja se može i treba ispraviti. Trollope opisuje tu karakterističnu moralnu osjećajnost javnog mnijenja u Engleskoj i način na koji se ona može pobuditi; i on opisuje način na koji javno mnijenje intuitivno shvaća neku nepravdu, ali ne opisuje intuitivno shvaćanje nekog stanja stvari, neke istine. U kojoj se mjeri Trollopeov opis može primijeniti na druge zemlje? O tom bi se pitanju moglo raspravljati.

## 2. Načela liberalizma: zbirka teza1

1. Država je nužno zlo. Njezine ovlasti ne bi trebalo povećavati preko nužne mjere. Taj princip mogao bi se nazvati »liberalnom britvom« (po uzoru na Ockhamovu britvu, tj. znameniti princip prema kojem broj metafizičkih bivstava ne treba povećavati preko nužne mjere).

Da bih pokazao nužnost tog zla – države – ne pozivam se na Hobbesov stav: homo homini lupus. Naprotiv: ta se nužnost može pokazati i onda ako prihvatimo stav homo homini felis ili čak homo homini angelus – drugim riječima, stav prema kojem iz puste blagosti ili možda puste anđeoske dobrote nitko neće učiniti ništa nažao nekome drugome. I u takvom bi svijetu naime još uvijek bilo slabijih i jačih, a slabiji ne bi imali pravo na to da ih jači podnose; za dobrotu koju im jači iskazuju time što ih podnose slabiji bi morali biti zahvalni. Oni pak (jaki ili slabi) koji takvo stanje smatraju nezadovoljavajućim i vjeruju da svatko treba imati pravo na život te da može zahtijevati zaštitu od moći jakih priznat će nužnost države koja štiti prava svih.

Ali nije teško pokazati da je država stalna opasnost, te utoliko zlo, makar i nužno. Jer ako se od države očekuje da ispuni svoju zadaću, onda ona mora imati veću moć nego svaki pojedini državljanin ili bilo koja skupina državljana; čak i ako izmislimo mehanizme koji opasnost od zlopotrebe te moći ograničavaju koliko god je to moguće, ipak tu opasnost nikada ne možemo potpuno ukloniti. Naprotiv, čini se da ćemo uvijek morati plaćati cijenu za pravnu zaštitu što nam je država pruža, i to ne samo u obliku poreza nego čak u obliku poniženja na koja moramo pristati (»Obijest službi«). Ali sve je to pitanje stupnja: sve ovisi o tome da se za pravnu zaštitu ne plati previsoka cijena.

2. Razlika je između demokracije i despocije u tome što se čovjek u demokraciji može riješiti svoje vlade bez prolijevanja krvi, a u despociji ne može.

3. Demokracija ne može (i ne treba) građanima iskazivati nikakva dobročinstva. Činjenica je da sama »demokracija« i ne može ništa učiniti – djelovati mogu samo građani demokratske države (uključujući naravno i vladu). Demokracija nije ništa drugo doli okvir unutar kojeg državljani mogu djelovati.

4. Nismo demokrati zato što je većina uvijek u pravu, nego zato što su demokratske ustanove,

ako su ukorijenjene u demokratskim tradicijama, daleko najneškodljivije od svih za koje znamo. Ako se većina (»javno mnijenje«) za despociju, demokrat ne mora zbog toga odustati od svojih uvjerenja; ali uvidjet će da demokratska tradicija u njegovoj zemlji nije bila dovoljno jaka.

5. Ustanove same po sebi nikada nisu dostatne ako nisu ukorijenjene u tradicijama. Ustanove su uvijek »ambivalentne« u tom smislu da – bez pomoći jake tradicije – često mogu djelovati upravo suprotno nego što bi trebale. Na primjer, opozicija u parlamentu trebala bi – grubo rečeno – sprečavati većinu da krade novac poreznih obveznika. Sjećam se međutim malog skandala u jednoj zemlji jugoistočne Europe koji je ilustrirao ambivalenciju te ustanove. Bio je to slučaj u kojem su većina i oporba povećale mito pravedno podijelile među sobom. Tradicije su nužne kako bi stvorile neku vrstu spona između ustanova i namjera te vrijednosnih poimanja pojedinaca.

6. Liberalna »utopija« – to znači država koja je racionalistički planirana, a osnova joj je tabula rasa bez ikakve tradicije – nije moguća. Jer načelo liberalizma zahtijeva da se ona ograničenja individualne slobode koja društvenim suživotom postaju neizbježna po mogućnosti ravnomjerno raspodijele (Kant) i po mogućnosti smanje. Ali kako da takvo apriorno načelo primijenimo u praksi? Da li da spriječimo pijanista da vježba ili pak njegova susjeda da uživa u mirnom popodnevu? Svi takvi problemi mogu se riješiti samo pozivanjem na postojeće tradicije i običaje – pozivanjem na tradicionalni osjećaj za pravdu, na opće pravo, kako se ono naziva u Engleskoj – i na ono što nepristran sudac priznaje kao pravedno. Budući da svi zakoni mogu postaviti samo opće principe, oni se moraju tumačiti da bi se mogli primjenjivati; ali za tumačenje su opet potrebna određena načela iz svakodnevne prakse, koja može razviti samo živa tradicija. Sve to posebno vrijedi za krajnje apstraktna i općenita načela liberalizma.

7. Načela liberalizma mogu se opisati kao načela pomoću kojih se postojeće ustanove mogu prosuditi i, ako je to nužno, ograničiti ili promijeniti. Ona ne mogu zamijeniti postojeće ustanove. Drugim riječima: liberalizam je prije evolucijsko nego revolucionarno uvjerenje (osim kad je posrijedi despocija).

8. Među najvažnije tradicije moramo ubrojiti one što tvore »moralni okvir« (koji odgovara institucionalnom »zakonskom okviru«) nekog društva i koje utjelovljuju njegov baštinjeni smisao za pravdu i doličnost, a također stupanj moralnog osjećanja što ga je ono doseglo. Taj moralni okvir služi kao osnova na kojoj je moguće postići poštenju i pravednu nagodbu između oprečnih interesa ondje gdje je to potrebno. Taj moralni okvir nije, naravno, nepromjenljiv, ali mijenja se razmjerno sporo. Ništa nije opasnije od razaranja tog okvira, te tradicije. (Za njegovim je razaranjem nacizam svjesno težio.) Ono naposljetku mora dovesti do ciničnog nihilizma – do nepoštivanja i rasapa svih ljudskih vrijednosti.

### 3. Slobodna rasprava u teoriji liberalizma

Sloboda mišljenja i slobodna rasprava krajnje su vrijednosti liberalizma kojima nije potrebno nikakvo daljnje opravdanje. One se međutim mogu pojasniti upozorenjem na ulogu koju igraju u potrazi za istinom. Istina nije očita i nije je lako pronaći. Za traženje istine potrebno je u najmanju ruku sljedeće:

a) mašta,

b) pokušaj i pogreška (trial and error),

c) postupno otkrivanje naših vlastitih predrasuda pomoću a), b) i pomoću kritičke rasprave.

Zapadnjačka racionalistička tradicija, koja potječe od Grka, jest tradicija kritičke rasprave – tradicija istraživanja i provjeravanja prijedloga ili teorija pomoću pokušaja da se oni opovrgnu (elenchos). Ta metoda racionalne kritike ne smije se pogrešno smatrati dokaznom metodom, to jest metodom usmjerenom na konačno utvrđivanje istine (epagoge). Takve metode nema, kao ni metode kojom bi se uvijek mogla postići suglasnost. Vrijednost je kritičke rasprave naprotiv u tome što svi njezini sudionici donekle mijenjaju svoje mišljenje, te se razilaze



mudriji nego što su bili.

Često se tvrdilo da je rasprava moguća samo među ljudima koji imaju zajedničke temeljne nazore. To smatram pogrešnim. Potrebno je samo jedno: spremnost da se uči od svog partnera, koja uključuje iskrenu želju da se razumije ono što on želi reći. Ako ta spremnost postoji, onda će rasprava biti utoliko plodnija što su različitije duhovne sredine iz kojih sudionici potječu: vrijednost neke rasprave upravo ovisi o raznovrsnosti nazora i mnijenja što se odmjeravaju. Da Babilona nema, trebalo bi ga izmisliti. Liberalizam ne polaže nadu u slaganje mišljenja, nego u međusobno oplođivanje mnijenja i njihovo daljnje razvijanje koje odatle proizlazi. Čak i ako uspijemo neki problem riješiti na opće zadovoljstvo, upravo ćemo tim rješenjem opet stvoriti nove probleme koji moraju dovesti do novih razilaženja; ali zbog toga ne treba žaliti.

Potruga za istinom pomoću slobodne, razumne rasprave je doduše javna stvar, ali »javno mnijenje«, što god to bilo, nije rezultat takvih rasprava. Možda znanost može utjecati na javno mnijenje i prema njemu zauzeti neki stav; ali ono nije rezultat znanstvene rasprave.

Tradicionalno štovanje razumne rasprave dovodi pak na području politike do tradicionalnog štovanja metode vladavine pomoću rasprave (kako se u Engleskoj naziva parlamentarna vladavina). A time se razvija smisao za pravednost; navika da se priznaju druga gledišta; i k tome spremnost na kompromis.

Ono čemu se pristaše načela liberalizma mogu nadati jest da tradicije koje se mijenjaju i razvijaju pod utjecajem kritičke rasprave mogu nadomjestiti velik dio onoga što se naziva »javno mnijenje« te da će one s vremenom preuzeti funkcije čije se ispunjenje često očekuje od javnog mnijenja.

#### 4. Vrste javnog mnijenja

Postoje dvije glavne vrste javnog mnijenja: jedna koja je usidrena u ustanovama i jedna koja nije usidrena u ustanovama.

Primjeri za ustanove koje služe javnom mnijenju ili utjecanju na njega jesu: tisak (uključujući pisma urednicima), političke stranke, društva, sveučilišta, knjižarstvo, radio, kazalište, kino, televizija.

Primjeri za stvaranje javnog mnijenja bez takvih posebnih ustanova: ono što ljudi govore o najnovijim zbivanjima ili ono što kažu o strancima ili o »obojenima« u vlaku ili na drugim javnim mjestima; nadalje, ono što, napose u Engleskoj, jedni o drugima govore za večerom – u Austriji u kavani, u Bavarskoj možda u pivnici. (Te prigode mogu čak prerasti u trajne institucije.)

#### 5. Opasnosti javnog mnijenja

Javno mnijenje, što god to bilo, veoma je moćno. Ono može rušiti vlade, pa čak i nedemokratske vlade. Liberalizam mora biti nepovjerljiv prema takvoj moći.

Na temelju svoje anonimnosti javno je mnijenje moć bez odgovornosti, te je stoga sa stajališta liberalizma osobito opasno. (Primjer: isključivanje obojenih i druga »rasna« pitanja.) Rješenje u jednom smjeru sasvim je bjelodano: svođenjem državne moći na što manju mjeru može se smanjiti i opasnost koja nastaje zbog utjecaja javnog mnijenja na državu. Ali pojedincu to još uvijek ne osigurava slobodu mišljenja i djelovanja. Javno mnijenje, čak i u svojim oblicima koji nisu usidreni u ustanovama, može postati despotska moć. Iz toga pak proizlazi potreba za zaštitom koju država pruža pojedincu i podjednako nužnost postojanja, razvoja i rasta liberalne tradicije.

Tvrdnja da javno mnijenje nije neodgovorno, nego da »odgovara samo sebi« – u tom smislu da loše posljedice njegovih pogrešnih sudova snose oni ljudi koji su zastupali pogrešno mnijenje – opet je samo oblik mita o kolektivnosti javnog mnijenja; jer lažna propaganda neke skupine građana može i te kako lako naškoditi nekoj posve drugoj skupini.

#### 6. Nekoliko praktičnih problema:

cenzura i monopoli na objavljivanje (»mediji«)

(Napomena: ovdje se ne formuliraju teze, nego samo načinju problemi.)

U kojoj mjeri neki razuman stav koji se protivi cenzuri ovisi o tradiciji dobrovoljne autocenzure?

U kojoj mjeri nakladnički monopoli proizvode neku vrstu cenzure? U kojoj mjeri mogu mislioci slobodno objavljivati svoje ideje? Može li i smije li postojati apsolutna sloboda da se objavljuje sve?

Odgovornost i utjecaj intelektualaca: a) na širenje ideja (primjer: socijalizam), b) na odobravanje često despotskih modernih pravaca i moda (primjer: apstraktna umjetnost). Sloboda sveučilišta: a) upletanje države, b) upletanje privatnih osoba, c) upletanje u ime javnog mnijenja.

Obrađivanje, insceniranje i »planiranje« javnog mnijenja.

Problem ukusa: normiranje i izjednačavanje (»uravnolovka«).

Problem: propaganda i reklama na jednoj strani, širenje vijesti na drugoj.

Problem propagiranja okrutnosti u novinama (osobito u »stripovima«), u kinu, na televiziji itd. Još veći problem predstavlja pesimizam kao intelektualna moda.

Ta moda dovodi do zagovaranja teze da živimo u lošem društvenom poretku – pa čak i u lošem svijetu.

## 7. Kratak popis političkih primjera

Ovaj popis sadrži slučajeve koji zavrjeđuju pažljivu raščlambu jer ih je pogrešno prosudilo ne samo »javno mnijenje« nego i vodeći pristaše liberalizma.

1. Hoare-Lavalov plan (pokušaj da se Mussolini odmami od Hitlera).
2. Abdikacija Edwarda VIII.
3. Popularnost Nevillea Chamberlaina nakon Münchena (1938.).
4. Bezuvjetna predaja.
5. Slučaj »Crichtel-Down«<sup>2</sup>.
6. Engleska navika da se potrebne i nepotrebne tegobe prihvaćaju bez gundanja.
7. Pokret »Bez mene« u Njemačkoj.
8. Sažetak

Htio bih sažeti dosada rečeno.

Pomalo neodređeno i neuhvatljivo bivstvo koje se naziva »javno mnijenje« često je doduše prosvjećenije i mudrije od vlada, ali bez uzda jake liberalne tradicije predstavlja opasnost za slobodu. Javno mnijenje ne smije se nikada priznati kao vox dei, kao sudac o istinitosti i lažnosti, no ipak je ponekad prosvijetljeni sudac o pravednosti i drugim moralnim vrijednostima. (Otkup roblja u engleskim kolonijama<sup>3</sup>.) Ono je opasno kao sudac u pitanjima ukusa. Na žalost, može se »obrađivati«, »inscenirati« i »planirati«. Svim tim opasnostima možemo se suprotstaviti samo tako da jačamo liberalističke tradicije; a u tom pothvatu može svatko sudjelovati.

Javno mnijenje valja razlikovati od slobodnih, kritičkih i javnih rasprava kakve se odvijaju (ili bi se trebale odvijati) u znanosti, uključujući također raspravu o pitanjima pravednosti i druge moralne teme. Takve rasprave doduše utječu na javno mnijenje, ali ono iz njih ne proizlazi kao rezultat, niti one njega drže u šahu. 12. Objektivna teorija

povijesnog razumijevanja

Različite zapadnjačke filozofije gotovo su u potpunosti varijacije na temu dualizma duše i tijela. Odstupanja od te dualističke teme bila su najčešće pokušaji da se uvede monizam. Ti su pokušaji po mom sudu bili neuspješni. Uvijek iznova otkrivamo da se pod velom monističkih uvjeravanja krije dualizam duše i tijela.

Pluralizam i svijet 3

No nije bilo samo monističkih odstupanja od glavnog pravca, nego i pluralističkih. To je jasno

vidljivo u politeizmu, pa čak i u njegovim monoteističkim i ateističkim varijantama. Ipak je dvojbena mogu li različite religijske interpretacije svijeta ponuditi alternativu za dualizam duše i tijela. Jer bez obzira na svoj broj, bogovi su ili duhovi u besmrtnim tijelima ili pak čisti duhovi, za razliku od čovjeka.

Neki filozofi zastupali su međutim pravi pluralizam: tvrdili su da postoji jedan treći svijet onkraj duše i tijela, fizičkih objekata i zbivanja u svijesti. Platon, stoici i neki novovjekovni mislioci, poput Leibniza, Bolzana i Fregea, pripadaju tim filozofima (ali ne i Hegel, koji je pokazivao snažne monističke tendencije).

Platonov svijet oblika ili ideja nije bio svijet svijesti ili svjesnih sadržaja, nego objektivan, autonoman svijet logičkih sadržaja. Postojao je uz fizički svijet i svijet svijesti kao treći, objektivan i autonoman svijet. Ovdje želim zastupati tu pluralističku filozofiju svijeta 3, iako nisam ni platoničar ni hegelovac.

Prema toj filozofiji naš se svijet sastoji od najmanje tri različita dijela; ili kao što se također može reći, postoje tri svijeta. Prvi je fizički svijet ili svijet fizičkih stanja; drugi je svijet svijesti ili svijet duhovnih stanja; i treći je svijet ideja u objektivnom smislu. To je svijet teorija po sebi i njihovih logičkih veza, problema po sebi i problemskih situacija po sebi. Poslušavši savjet sir Johna Ecclesa, nazvao sam ta tri svijeta »svijet 1«, »svijet 2« i »svijet 3«. Jedno od fundamentalnih pitanja te pluralističke filozofije odnosi se na odnose između ta tri svijeta.

Ta su tri svijeta povezana time što svijet 1 i svijet 2 mogu djelovati jedan na drugi, a isto tako svijet 2 i svijet 3. To znači da svijet 2, svijet subjektivnih ili osobnih doživljaja, može stupiti u interakciju s oba druga svijeta. Svijet 1 i svijet 3 ne mogu, čini se, izravno djelovati jedan na drugi, ali to mogu uz posredovanje svijeta 2, svijeta subjektivnih ili osobnih doživljaja.

Čini mi se važnim da se njihovi odnosi mogu opisati na taj način, to jest tako da svijetu 2 pripada uloga posrednika između svijeta 1 i svijeta 3.

Stoici su prvi uveli važnu razliku između objektivnog logičkog sadržaja onoga što govorimo, koji pripada trećem svijetu, i predmeta o kojima govorimo. Ti pak predmeti mogu pripadati svakom od tri svijeta: prvo, možemo govoriti o fizičkom svijetu – o fizičkim predmetima ili o fizičkim stanjima; drugo, o psihološkim stanjima, uključujući naše razumijevanje teorija; i treće, o logičkom sadržaju teorija – na primjer aritmetičkih iskaza – te napose o njihovoj istinitosti i lažnosti.

Važno je da su teoriju svijeta 3 stoici protegnuli s platonovskih ideja na teorije i iskaze. No uveli su i druge trećesvjetske jezične objekte poput problema, argumenata, istraživanja; te su nadalje razlikovali objekte kao što su zapovijedi, opomene, molbe, ugovori i pripovijesti. Oni također veoma jasno luče osobno stanje iskrenosti ili istinitosti od objektivne istinitosti teorija ili iskaza – to jest teorija ili iskaza koje potpadaju pod trećesvjetski predikat »objektivno istinito«.

Sada ću razlučiti dvije skupine filozofa. Prva se sastoji od onih koji poput Platona prihvaćaju autonomni svijet 3 te ga smatraju nadljudskim, pa stoga božanskim i vječnim.

Druga se skupina sastoji od onih koji poput Lockea ili Milla ili Diltheya upozoravaju na to da je jezik i ono što on »izražava« ili »priopćava« ljudsko djelo. Stoga smatraju da jezik i sve što je jezično spada u prva dva svijeta, te odbacuju pretpostavku o postojanju svijeta 3. Prilično je zanimljivo da duhovni znanstvenici, osobito povjesničari kulture, većinom odbacuju svijet 3. Prva, platoničarska skupina oslanjala se na to da postoje vječne istine: neki je nedvosmisleno formuliran iskaz ili istinit ili lažan; a to ne ovisi o vremenu. Čini se da je ta činjenica presudna: vječne istine morale su biti istinite i prije nego što je bilo ljudi; one dakle ne mogu potjecati od nas.

Filozofi druge skupine slažu se u tome da takve vječne istine ne mogu potjecati od nas; ali oni iz toga zaključuju da vječnih istina nema.

Mislim da se može zauzeti pozicija koja odstupa od stava obiju skupina. Predlažem da se

prihvati stvarnost i napose autonomija svijeta 3 – to jest njegova neovisnost o ljudskoj samovolji – ali da se istodobno prizna da je svijet 3 izvorno nastao kao proizvod ljudske djelatnosti. Može se priznati da je svijet 3 ljudsko djelo, a istodobno nadljudski, u jednom posve jasnom smislu.

To da svijet 3 nije fikcija, nego da »stvarno«  
postoji, postaje jasno ako se samo pomisli kako je velik njegov utjecaj – uz posredovanje svijeta 2 – na svijet 1. Pomislimo primjerice na učinak što ga teorija prijenosa električne energije ili atomska teorija ima na naš anorganski i organski fizički okoliš, ili na utjecaj ekonomskih teorija na odluke poput onih o izgradnji kakvog broda ili uzletišta.

Pozicija koju ovdje predlažem govori da je svijet 3, a isto tako ljudski jezik, proizvod ljudi, kao što je med proizvod pčela. Poput jezika (a vjerojatno i meda), svijet 3 također je nenamjeran i neplaniran sporedni proizvod ljudskih (ili životinjskih) djelovanja.

Promotrimo na primjer teoriju brojeva. Za razliku od Kroneckera, ja niz cijelih brojeva smatram ljudskim djelom. On je proizvod ljudskog jezika i ljudskog mišljenja. Ipak ima beskrajno mnogo cijelih brojeva i stoga više – beskrajno više – nego što ih ljudi mogu izgovoriti ili što ih neki kompjutor može upotrijebiti. I ima beskrajno mnogo istinitih jednadžbi između takvih brojeva i beskrajno mnogo lažnih jednadžbi, više nego što ih ikada možemo označiti kao »istinite«  
ili »lažne«. Sve su to stanovnici, objekti svijeta 3.

No još je važnije to što se novi i neočekivani problemi javljaju kao nenamjerni sporedni proizvodi niza cijelih brojeva; na primjer neriješeni problemi teorije prim-brojeva (primjerice Goldbachova pretpostavka). Ti su problemi očito autonomni. Oni su neovisni o nama, mi ih otkrivamo. Kao neotkriveni, postoje prije nego što ih otkrijemo. A među tim neriješenim problemima ima i takvih koji su nerješivi.

U svom nastojanju da riješimo te ili druge probleme gradimo nove teorije. Te su teorije naše djelo: one su rezultat našeg kritičkog i stvaralačkog mišljenja. No istinitost ili lažnost tih teorija (na primjer Goldbachove pretpostavke) ne ovisi o nama. A svaka nova teorija sama iz sebe stvara nove, nehotične i neslućene probleme – autonomne probleme koje možemo otkriti. To objašnjava kako je moguće da svijet 3 genetski bude naše djelo, premda je u jednom drugom smislu barem djelomice autonoman. To objašnjava kako je moguće da djelujemo na svijet 3, da pridonosimo svijetu 3, da utječemo na njegov rast, iako nema nijednog čovjeka koji bi imao potpun duhovni uvid makar u i najmanji kutak tog svijeta. Svi mi pridonosimo rastu svijeta 3, premda je doprinos svakog pojedinca beskrajno malen. Svi pokušavamo razumjeti svijet 3 i ne možemo živjeti bez interakcije s njim, jer svi se služimo jezikom. Svijet 3 nadrastao je ne samo sposobnost razumijevanja svakog pojedinca nego je čak nadrastao sposobnost razumijevanja svih ljudi, u jednom strogo odredivom smislu<sup>1</sup>. Njegov utjecaj na naš duhovni rast, a time i na vlastiti, još je veći i još važniji od našeg vrlo važnog stvaralačkog utjecaja na njega. Jer gotovo sav čovjekov duhovni rast je rezultat jedne povratne sveze: kako naš vlastiti intelektualni rast tako i rast svijeta 3 proizlazi iz toga što nas neriješeni problemi izazivaju da ih pokušamo riješiti; a budući da mnogi problemi zauvijek ostaju neriješeni i neotkriveni, uvijek će biti prilike za kritičko i stvaralačko djelovanje, unatoč tome – ili upravo zbog toga – što je svijet 3 autonoman.

Problem razumijevanja, napose u povijesti

Morao sam navesti neke razloge koji objašnjavaju i podupiru tezu o postojanju jednog autonomnog svijeta 3 jer namjeravam sve to primijeniti na takozvani problem razumijevanja. Taj problem duhovni znanstvenici odavno smatraju jednim od svojih ključnih problema. Ovdje ću ukratko iznijeti tezu da je glavna zadaća duhovnih znanosti razumijevanje stvari koje pripadaju svijetu 3. Čini mi se da je ta teza u prilično oštroj suprotnosti spram dogme koju gotovo svi duhovni znanstvenici, osobito većina povjesničara, prihvaćaju kao fundamentalnu, što napose čine oni koje zanima razumijevanje. Dogma na koju ovdje aludiram kaže da objekti razumijevanja kao proizvodi ljudske djelatnosti pripadaju svijetu 2,

te da ih stoga treba shvaćati i objašnjavati uglavnom pomoću sredstava psihologije (uključujući socijalnu psihologiju).

Rado priznajem da čin ili proces razumijevanja sadrži subjektivnu ili osobnu ili psihološku komponentu. Ali čin moramo razlikovati od njegova više ili manje uspješnog rezultata: od možda samo privremenog rezultata, postignutog razumijevanja, tumačenja s kojim pokusno radimo i koje možemo poboljšati. Tumačenje se pak može smatrati trećesvjetskim proizvodom drugosvjetskog čina, ali i subjektivnim činom. No čak i ako ga smatramo subjektivnim činom, ipak tom činu u svakom slučaju odgovara neki trećesvjetski objekt. Tvrdim da je to od presudnog značenja. Promotreno kao trećesvjetski objekt, tumačenje je uvijek teorija. Pogledajmo na primjer neko povijesno tumačenje, neko povijesno objašnjenje. Ono se može poduprijeti lancem argumenata, a također dokumentima, zapisima i drugim povijesnim svjedočanstvima. Time se pokazuje da je tumačenje teorija te da je, poput svake teorije, usidreno u drugim teorijama i drugim trećesvjetskim objektima. Nadalje nastaje jedan trećesvjetski problem: problem spoznajne vrijednosti nekog tumačenja i njegove vrijednosti za razumijevanje.

No čak se i subjektivni čin razumijevanja može razumjeti samo u svojim odnosima spram trećesvjetskih objekata. Jer o tom subjektivnom činu razumijevanja tvrdim sljedeće:

1. da je svaki takav čin usidren u svijetu 3;
2. da se gotovo sve važnije napomene što ih možemo dati o takvom činu sastoje u tome da otkrivamo njegove odnose spram trećesvjetskih objekata; i
3. da se sam takav čin ne sastoji ni u čemu drugome doli u tome da s trećesvjetskim objektima postupamo posve slično kao s fizičkim stvarima.

Primjer povijesnog razumijevanja u objektivnom smislu

Sve to vrijedi napose za povijesno razumijevanje. Glavni cilj povijesnog razumijevanja je hipotetična rekonstrukcija neke povijesne problemske situacije.

Tu ću tezu ilustrirati uz pomoć nekoliko (nužno kratkih) povijesnih napomena o Galilejevoj teoriji plime i oseke. Ta se teorija pokazala kao »promašena« (jer niječe utjecaj Mjeseca na plimu i oseku), te je Galilei još i u naše doba osobno napadan (učinio je to Arthur Köstler) zato što se tako tvrdoglavo držao jedne tako očito lažne teorije.

Ukratko, Galilejeva teorija objašnjava plimu i oseku kao posljedice ubrzavanja koja su pak posljedica Zemljina gibanja. Ako se naime Zemlja, koja se ravnomjerno vrti, okreće oko Sunca, onda je brzina neke površinske točke na strani udaljenijoj od Sunca veća nego brzina te iste točke kada se nalazi na strani koja mu je bliža. (Jer ako je  $G$  brzina Zemljina gibanja svojom putanjom, a  $V$  brzina vrtnje neke točke na ekvatoru, onda je brzina te točke u ponoć  $G+V$ , a u podne  $G-V$ .) Te promjene u brzini znače da moraju nastupiti periodična usporavanja i ubrzavanja. A periodična usporavanja i ubrzavanja vodenog bazena dovode, kaže Galilei, do pojava poput plime i oseke. (Galilejeva je teorija prihvatljiva, ali u tom obliku netočna: osim stalnih ubrzavanja vrtnje – to jest centripetalnih ubrzavanja – koja natupaju i onda kada je  $G$  jednako nuli, nema nikakvih daljnjih ubrzavanja, dakle pogotovo nikakvih periodičnih ubrzavanja<sup>2</sup>.)

Što možemo učiniti da bismo produbili svoje povijesno razumijevanje te teorije koja se tako često pogrešno tumačila? Tvrdim da je prvi i presudno važan korak to da se zapitamo: što je bilo trećesvjetski problem koji je Galilei pokušao riješiti svojom teorijom? I što je bila situacija u kojoj je problem nastupio, logička problemska situacija?

Problem je bilo kako jednostavno objasniti plimu i oseku. Ali problemska situacija nije tako jednostavna.

Jasno je da Galileja ono što sam upravo nazvao njegovim problemom uopće nije neposredno zanimalo. Jer do problema plime i oseke doveo ga je jedan sasvim drugi problem: problem Zemljina gibanja, problem istinitosti ili lažnosti kopernikanske teorije. Ono čemu se Galilei nadao bilo je to da će u uspješnoj teoriji plime i oseke naći odlučujući arument u prilog

kopernikanskom gibanju Zemlje.

Pokazuje se stoga da je ono što zovem problemskom situacijom svojevrstan kompleks: problemska situacija sadrži problem plime i oseke, ali u specifičnoj ulozi kamena kušnje za kopernikansku teoriju. Ali ni to još nije dovoljno za razumijevanje Galilejeve problemske situacije.

Galileja je, kao pravog kozmologa i teoretičara, najprije privukla nevjerojatna smionost i jednostavnost temeljne Kopernikove misli da je Zemlja, poput drugih planeta, u stanovitom smislu Sunčev mjesec.

Objašnjavalačka snaga te smione misli bila je velika, pa kada je Galilei svojim teleskopom otkrio Jupiterove mjesece i u njima prepoznao minijaturni model kopernikanskog Sunčeva sustava, našao je empirijsku potvrdu za tu smionu i gotovo apriorističku ideju. Također mu je uspjelo staviti na kušnju jedno predviđanje. Jer kopernikanska je teorija predviđala da unutrašnji planeti moraju imati mijene koje odgovaraju Mjesečevim mijenama; a Galilej je otkrio Venerine mijene.

Kopernikanska teorija bila je u biti geometrijsko-kozmoški model konstruiran geometrijskim (i kinematičkim) sredstvima. No Galilei je bio fizičar. Znao je da za taj model mora postojati mehaničko-fizikalno objašnjenje; i pronašao je neke važne elemente tog objašnjenja, u prvom redu zakon tromosti i odgovarajuću postavku o održanju (rotirajućih) kružnih gibanja.

Galilei je pokušao proći s ta dva zakona (koje je zacijelo držao jednim zakonom), iako je bio posve svjestan nepotpunosti svog fizikalnog znanja. Time je metodološki bio potpuno u pravu; jer samo ako svoje manjkave teorije pokušamo iskoristiti do krajnjih granica njihove izdržljivosti možemo se nadati da ćemo nešto naučiti iz njihovih slabosti.

To objašnjava zašto se Galilei, premda je poznao Keplerove spise, čvrsto držao hipoteze o kružnom gibanju; i to je bilo opravdano. Često se kaže da je on skrivao slabosti kopernikanske teorije i da ju je na nedopustiv način pojednostavio; a također da je trebao prihvatiti Keplerove zakone. No sve su to pogreške povijesnog razumijevanja, pogreške u analizi trećesvjetske problemske situacije. Galilei je bio potpuno u pravu kad se služio odvažnim pojednostavljenjima: Keplerove elipse bile su podjednako odvažna pojednostavljenja; samo što je Kepler imao tu sreću da se Newton poslije poslužio njegovim pojednostavljenjima kao kamenom kušnje za svoju teoriju dvaju tijela, te ih time objasnio. No zašto je Galilei u svojoj teoriji plime i oseke zanemario utjecaj Mjeseca? To pitanje upućuje na jednu nadasve važnu komponentu problemske situacije. Kao prvo, Galilei je bio protivnik astrologije, koja planete tumači kao bogove; u tom je smislu bio prosvjetitelj i protivnik Keplerove astrologije, iako se Kepleru inače divio<sup>3</sup>. Kao drugo, služio se mehaničkom postavkom o održanju kružnog gibanja, a činilo se da ona isključuje međuplanetarne utjecaje. Metodički je bilo posve pravilno da se plima i oseka ozbiljno pokušaju objasniti na toj uskoj osnovi; bez tog pokušaja nikada se ne bi moglo znati da je osnova objašnjenja bila preuska i da se morala uvesti jedna druga ideja, Newtonova ideja privlačne sile i djelovanja na daljinu; ideja koja je imala gotovo astrološki karakter, te su je prosvjetitelji i prosvijećeni (pa i sam Newton) smatrali okultnom.

Analiza Galilejeve problemske situacije vodi na taj način do racionalnog objašnjenja više momenata Galilejeva postupka koje su napadali različiti povjesničari, a time i do boljeg razumijevanja Galileja. Psihološki argumenti poput častohleplja, ljubomore, senzacionalizma, ratobornosti i »opsjednutosti« fiksnom idejom postaju suvišni.

Na sličan način postaje suvišno »dogmatski« kritizirati Galilejevo ustrajanje na kružnom gibanju, ili uvoditi »tajanstveno kružno gibanje« (Dilthey) kao arhetipsku ideju, ili psihologizirati. Jer Galilei je posve pravilno postupio pokušavši izaći na kraj samo pomoću postavke o održanju rotacijskog gibanja. (Dinamike tada još nije bilo.)

Uopćenje

Na mjesto psiholoških principa objašnjavanja stupaju dakle trećesvjetska i uglavnom logička razmatranja, a iz toga se vidi da je naše povijesno razumijevanje poraslo. Ta trećesvjetska metoda povijesnog razumijevanja i objašnjavanja može se primijeniti na sve povijesne probleme; nazvao sam je »metoda situacijske analize« (ili »situacijske logike«)4. To je metoda koja se, kada god je to moguće, umjesto psihologizirajućim objašnjenjima služi trećesvjetskim, i to uglavnom logičkim odnosima kao osnovom za povijesno razumijevanje i objašnjavanje, uključujući teorije ili hipoteze od kojih su polazili djelatni ljudi. Tezu koju sam ovdje pokušao iznijeti htio bih zaključno sažeti ovako: Teorija razumijevanja mora napustiti svoju psihologizirajuću metodu i mora se izgraditi na temelju teorije svijeta 35.

### III.

Među najnovijima...  
Pokradeno s raznih strana,  
odasvud pomalo

13. Kako ja vidim filozofiju  
(ukradeno od Fritza Waismanna i jednog od prvih ljudi na Mjesecu)

#### I

Jedan znameniti i duhoviti napis mog prijatelja Friedricha Waismanna, preminulog 1959., nosi naslov: »Kako ja vidim filozofiju«1. Mnogo čemu se u tom napisu divim, a u nekim se točkama s njim i slažem, premda je moj stav posve različit od njegov. Fritz Waismann i brojni njegovi kolege smatraju gotovom činjenicom da su filozofi posebna vrsta ljudi i da se filozofija mora smatrati njihovim zasebnim poslom. Ono što on u svom napisu pokušava potkrijepiti primjerima jest poseban karakter filozofa i poseban karakter filozofije u usporedbi s drugim akademskim disciplinama, kao što su matematika ili fizika. Tako pokušava opisati interese i djelatnosti suvremenih akademskih filozofa te objasniti zašto se može reći da oni nastavljaju ono čime su se bavili veliki filozofi prošlosti. Sve je to krajnje zanimljivo; a Waismann povrh toga pokazuje da simpatizira tu akademsku djelatnost, čak da i sam u njoj intenzivno sudjeluje. Očito je on dušom i tijelom filozof, u smislu te odabrane grupe filozofa, i očito nas želi zaraziti entuzijazmom koji potiče najbolje članove tog ekskluzivnog društva.

#### II

Ja filozofiju vidim sasvim drukčije. Vjerujem da su svi ljudi filozofi, premda neki više od drugih. Slažem se, naravno, s tim da postoji nešto poput posebne i ekskluzivne grupe akademskih filozofa, ali nipošto ne dijelim Waismannovo oduševljenje djelatnošću i nazorima tih filozofa. Upravo suprotno, mislim da mnogo toga ide u prilog onim ljudima (oni su u mojim očima također jedna vrsta filozofa) koji ne vjeruju akademskoj filozofiji. U svakom slučaju, odlučan sam protivnik teorije koja, neizgovorena i neprovjerena, leži u osnovi briljantnog Waismannova eseja. Mislim na teoriju o postojanju jedne intelektualne i filozofske elite2.

Naravno, priznajem da je postojala nekolicina uistinu velikih filozofa, a također manji broj onih koji su bili blistavi, premda ne i zaista veliki. No iako ono što su stvorili ima neko značenje za akademsku filozofiju, ipak filozofija nije njihovo djelo u onom smislu u kojem je slikarstvo djelo velikih slikara ili glazba djelo velikih skladatelja. A k tome velika filozofija, kakva je na primjer ona grčkih predsokratovaca, anticipira gotovo cijelu akademsku i

profesionalnu filozofiju.

### III

Po mom sudu profesionalna filozofija ima štošta na savjesti. Hitno joj je potrebna »apologia pro vita sua«, opravdanje vlastitog postojanja. Mislim čak da to što sam i ja sam profesionalni filozof ozbiljno govori protiv mene: osjećam to kao optužbu. Izjavljujem da sam kriv; ali poput Sokrata nudim obranu.

Pritome mislim na Platonovu »Sokratovu apologiju«, jer njoj se od svih filozofskih djela najviše divim. Nagađam da je »Apologija« povijesno vjerodostojna: da je, u cjelini uzevši, vjerno izvješće o tome što je Sokrat rekao pred atenskim sudom. Divim joj se: tu progovara čovjek, skromno, samoironično i neustrašivo. A njegova je obrana vrlo jednostavna: on ističe da je svjestan svojih intelektualnih ograničenja; da nije mudar, osim možda utoliko što zna koliko malo zna; da je samokritičan i kritičar svakog visokoparnog žargona; a u prvom redu prijatelj svojih bližnjih i lojalan građanin atenske države. To nije samo Sokratova obrana; za mene je to dojmjljiva obrana filozofije.

### IV

No kako glasi optužba protiv filozofije? Mnogi filozofi, među njima i neki od najvećih, skrivili su po mom mišljenju krupne stvari. Spomenut ću ovdje četvoricu od najvećih: Platona, Humea, Spinozu i Kanta.

Platon, najveći, najdublji i najgenijalniji od svih filozofa, imao je o ljudskom životu shvaćanje koje smatram odbojnim i upravo zastrašujućim. Pritom nije bio samo veliki filozof i utemeljitelj najznačajnije profesionalne filozofske škole nego i nadahnut pjesnik koji je, uz druga divna djela, napisao »Sokratovu apologiju«.

Njegova je slabost, kao i mnogih profesionalnih filozofa nakon njega, bilo to što je, posve suprotno Sokratu, vjerovao u teoriju o eliti. Dok je Sokrat od državnika zahtijevao mudrost, misleći time da bi mu trebalo biti jasno koliko malo zna, Platon je zahtijevao da mudri, učeni filozof bude državnik, čak apsolutni vladar. (Od Platona naovamo grandomanija je među filozofima najraširenija profesionalna bolest.) U desetoj knjizi »Zakona« on čak uvodi ustanovu koja je postala uzor inkviziciji i koncentracijskim logorima. I ondje preporučuje koncentracijske logore sa samicama kao sredstvo za liječenje onih koji misle drukčije – disidenata.

David Hume, koji nije bio profesionalni filozof, uz Sokrata možda najpoštenijeg i najuravnoteženijeg od velikih filozofa, a pritome skromnog i racionalnog čovjeka gotovo bez ikakvih strasti, jedna je nesretna i pogrešna psihološka teorija (i jedna spoznajna teorija koja ga je učila da ne vjeruje vlastitim, veoma značajnim umnim snagama) navela na to da zastupa sljedeću zastrašujuću teoriju koja je našla brojne sljedbenike:

»Um je rob strasti; i on to treba biti i ostati. On nikada ne može polagati pravo ni na kakvu drugu ulogu doli da služi strastima i njima se pokorava.«<sup>3</sup>

Svakako sam spreman priznati da bez strasti još nikad nije postignuto ništa veliko; ali vjerujem da je točno upravo suprotno od onoga što tvrdi Hume. Kroćenje naših strasti pomoću vrlo ograničene razboritosti za koju smo mi nerazboriti ljudi sposobni po mom je sudu jedina nada za čovječanstvo.

Spinoza, svetac među velikim filozofima koji poput Sokrata i Humea nije bio profesionalni filozof, naučavao je gotovo suprotno od Humea, ali na način koji smatram ne samo pogrešnim nego i etički neprihvatljivim. Kao i Hume, on je bio determinist: nije vjerovao u čovjekovu slobodnu volju, a intuiciju slobode volje držao je varkom. I naučavao je da se ljudska sloboda može sastojati samo u tome da dođemo do jasnog, razgovijetnog i primjerenog razumijevanja



nužnih, neizbježnih uzroka svojih postupaka:

»Neki afekt (dakle neka strast) prestaje biti strast čim o njemu stvorimo jasnu i razgovijetnu predodžbu.«<sup>4</sup>

Sve dok je nešto strast, ono nas prema Spinozi drži u kandžama i nismo slobodni; čim o tome steknemo jasnu i razgovijetnu predodžbu, to nas doduše još uvijek determinira, ali je postalo dio našeg uma. I samo je to sloboda, naučava Spinoza.

Taj nauk smatram neodrživim i opasnim oblikom racionalizma, iako sam i ja sam na neki način racionalist. Kao prvo, ne vjerujem u determinizam, a ne vjerujem ni u to da je Spinoza ili itko drugi iznio ozbiljne argumente u prilog determinizmu ili argumente koji determinizam pomiruju s ljudskom slobodom (a time i s običnim razumom). Čini mi se da je Spinozin determinizam nesporazum tipičan za filozofe, premda je naravno istina da je mnogo od onoga što činimo (ali ne sve) determinirano, pa čak i predvidljivo. Drugo, iako je možda istina da nas neki izljev osjećaja, koji Spinoza zove »strast«, čini neslobodnima, ipak prema njegovoj maloprije navedenoj formuli za svoj postupak nismo odgovorni samo dotle dok ne stvorimo jasnu, razgovijetnu i primjerenu racionalnu predodžbu o pobudama svog djelovanja. Nasuprot tome, ja tvrdim da nam to nikada ne polazi za rukom; i premda je, kao što vjerujem (i kao što sigurno misli Spinoza), posebno važno da našim postupcima i podjednako našim ophođenjem s bližnjima upravlja um, ipak to nije cilj za koji bi itko ikada mogao reći da ga je postigao. Kant, jedan od malobrojnih zadivljujućih, krajnje originalnih mislilaca među profesionalnim filozofima, pokušao je riješiti Humeov problem ropstva uma i Spinozin problem determinizma, ali oba su pokušaja propala.

To su dakle neki od najvećih filozofa; filozofi koje veoma visoko cijenim. Sada je jasno zašto vjerujem da je filozofiji potrebna obrana.

## V

Nikada nisam bio član »bečkog kruga« logičkih pozitivista kao moji prijatelji Fritz Waismann, Herbert Feigl i Viktor Kraft, iako me Otto Neurath zvao »službena opozicija«. Nikada nisam pozvan ni na jedan sastanak kruga, možda zbog mog dobro poznatog protivljenja pozitivizmu. (Bio bih sa zadovoljstvom prihvatio takav poziv, ne samo zato što su neki članovi kruga bili moji prijatelji nego i zato što sam veoma štovao neke druge njegove članove.) Pod utjecajem djela »Tractatus logico-philosophicus« Ludwiga Wittgensteina »bečki krug« okrenuo se ne samo protiv metafizike nego i protiv filozofije.

Moritz Schlick, voditelj kruga<sup>5</sup>, formulirao je to svojim proročanstvom da će filozofije, kako ona nikada ne govori smisleno, nego samo »riječima bez značenja«, ubrzo nestati jer će filozofi otkriti da više nema »gledalaca« koji su se »malo-pomalo iskrali«.

Waismann je dugo godina dijelio Wittgensteinovo i Schlickovo mišljenje. Mislim da je njegov entuzijazam za filozofiju entuzijazam obraćenika.

Filozofiju, pa čak i metafiziku uvijek sam branio od napadaja bečkog kruga, premda sam morao priznati da filozofi nisu baš bili uspješni. Jer vjerovao sam da mnogi ljudi, a među njima i ja, imaju prave filozofske probleme; probleme različitog stupnja ozbiljnosti i težine. I vjerovao sam da bi neki od tih problema mogli biti rješivi.

Postojanje neodgodivih i ozbiljnih filozofskih problema te nužnost da se oni kritički rasprave po mom je sudu doista jedino opravdanje za ono što se može nazvati akademskom ili profesionalnom filozofijom.

Wittgenstein i »bečki krug« nijekali su postojanje ozbiljnih filozofskih problema. Na kraju »Tractatusa« piše da su problemi filozofije, uključujući one samog »Tractatusa«, prividni problemi koji nastaju tako što se riječima ne daje nikakav smisao. Tu je teoriju možda potaknulo Russellovo rješenje logičkih paradoksa kao prividnih iskaza; kao iskaza koji nisu ni istiniti ni lažni, nego besmisleni. To je dovelo do moderne filozofske tehnike kojom se

nezgodni iskazi i problemi odbacuju kao »besmisleni«. Wittgenstein je nijekao da ima pravih problema ili pravih zagonetki (»riddles«); a poslije je najčešće spominjao »puzzles«, dakle nezgode ili nesporazume što nastaju zbog filozofske zloupotrebe jezika. Na to mogu reći samo da to što sam filozof za mene ne bi imalo nikakvog opravdanja kada ne bih imao ozbiljnih filozofskih problema te kada se ne bih mogao nadati da ću ih riješiti: tada po mojem mišljenju ne bi bilo ni opravdanja za postojanje filozofije.

## VI

Sada ću sastaviti popis od devet shvaćanja filozofije i djelatnosti koje se često smatraju karakterističnima za filozofiju, ali su po mom mišljenju nezadovoljavajuće. Za ovaj odsjek izabrao bih naslov: »Kako ja filozofiju ne vidim«.

Prvo: zadaća filozofije nije rješavanje nesporazuma, iako takva rješenja katkada mogu biti nužne pripreme.

Drugo: filozofiju ne držim galerijom umjetničkih djela, začuđujućih i originalnih slika svijeta ili njegovih pametnih i neobičnih opisa. Mislim da velikim filozofima činimo veliku nepravdu ako tako razumijemo filozofiju.

Veliki filozofi nisu slijedili čisto estetske ciljeve. Oni nisu htjeli biti graditelji oštroumnih sistema. Bili su u prvom redu tražitelji istine, jednako kao veliki znanstvenici. Tragali su za rješenjima pravih problema. Povijest velikih filozofija vidim kao vrlo bitan dio povijesti potrage za istinom, te odbacujem njihovu čisto estetsku prosudbu, iako priznajem da ljepota u filozofiji kao i u znanosti ima veliko značenje.

Jako se zauzimam za intelektualnu odvažnost. Ne možemo biti istodobno intelektualne kukavice i tražitelji istine. Tko traži istinu, mora se odvažiti na to da bude mudar: Sapere aude! Mora imati hrabrosti da bude revolucionar na području mišljenja.

Treće: povijest filozofskih sustava ne promatram kao povijest intelektualnih građevina na kojima se iskušavaju sve moguće ideje i u kojima istina možda izlazi na vidjelo kao sporedan proizvod. Mislim da uistinu velikim filozofima prošlosti činimo nepravdu ako makar i na trenutak posumnjamo u to da bi svaki od njih bio napustio svoj sustav da se uvjerio u to da je on možda blistav, ali da ne predstavlja korak bliže istini. (To je inače razlog zašto Fichtea ili Hegela ne smatram velikim filozofima: nemam povjerenja u njihovo istinoljublje.)

Četvrto: filozofiju ne smatram pokušajem analize ili »eksplikacije« pojmova, riječi ili jezika. Pojmovi ili riječi samo su oruđe za formuliranje iskaza, pretpostavki ili teorija. Pojmovi ili riječi kao takvi ne mogu biti ni istiniti ni lažni. Oni samo služe ljudskom jeziku koji opisuje i obrazlaže. Ne bi nam trebao biti cilj da analiziramo značenja, nego da tragamo za zanimljivim i značajnim istinama; to znači za istinitim teorijama.

Peto: filozofiju ne smatram sredstvom za dokazivanje pameti.

Šesto: filozofiju ne smatram intelektualnom terapijom (poput Wittgensteina), djelatnošću kojom se ljudi izbavljaju od svojih filozofskih pomutnji. Po mojem sudu Wittgenstein – u svom kasnijem djelu – nije muhi pokazao put iz boce (kao što se nadao). Naprotiv, muhu koja ne može iz boce smatram dobro pogođenim Wittgensteinovim autoportretom. (Wittgenstein je očito bio wittgensteinovski slučaj, kao što je Freud bio freudovski slučaj, a Adler adlerovski.)

Sedmo: u filozofiji ne vidim nastojanje da se postigne preciznije ili egzaktnije izražavanje.

Preciznost i egzaktnost nisu intelektualne vrijednosti po sebi, te nikada ne bismo trebali pokušavati da budemo precizniji i egzaktniji nego što to zahtijeva problem koji je posrijedi.

Osmo: zato filozofiju ne smatram nastojanjem da se pruže osnove ili pojmovni okvir za rješavanje problema koji će se možda javiti u bližoj ili daljoj budućnosti. Tog je mišljenja bio John Locke; on je htio napisati esej o etici, te je držao da u tu svrhu treba obaviti pojmovne pripreme. Njegov »esej« sastoji se od tih priprema; a engleska je filozofija otada, uz malobrojne iznimke – možda nekolicinu Lockeovih i Humeovih političkih eseja – zapela u

tim pripremama.

Deveto: filozofiju ne shvaćam ni kao izraz duha vremena. To je Hegelova ideja koja ne odolijeva kritici. Postoje dakako mode u filozofiji, kao i u znanosti. Ali tko ozbiljno traga za istinom, taj neće slijediti modu; naprotiv, bit će nepovjerljiv prema modama te će se čak boriti protiv njih.

## VII

Svi ljudi su filozofi. Ako i nisu svjesni da imaju filozofske probleme, u svakom slučaju imaju filozofske predrasude. To su većinom teorije koje prihvaćaju kao samorazumljive: preuzeli su ih iz svog duhovnog okoliša ili iz tradicije.

Budući da nam samo mali broj takvih teorija sasvim dopire do svijesti, one su predrasude u tom smislu što se zastupaju bez kritičke provjere, iako mogu biti od najveće važnosti za praktično postupanje i za cijeli život ljudi.

Jedno je od opravdanja za postojanje profesionalne ili akademske filozofije to što je nužno da se te vrlo rasprostranjene i utjecajne teorije kritički istraže i provjere.

Takve su teorije polazišta svekolike znanosti i svekolike filozofije. One su nesigurna polazišta. Svaka filozofija mora početi od nesigurnih i često pogubnih nazora nekritičkog običnog razuma. Cilj je prosvijećeni, kritički obični razum, dosezanje stajališta koje je bliže istini i koje ima manje loš utjecaj na ljudski život.

## VIII

Ovdje bih htio navesti nekoliko primjera za vrlo raširene i opasne filozofske predrasude. Postoji jedno veoma utjecajno filozofsko shvaćanje života koje kaže da netko mora biti odgovoran kad se na ovom svijetu dogodi nešto zlo (ili nešto krajnje nepoželjno): mora biti da je netko to učinio, i to namjerno. To je shvaćanje vrlo staro. U Homera su ljubomora i bijes bogova bili odgovorni za većinu strašnih zbivanja što su se odvila na polju ispred Troje i u samom gradu; a Posejdon je bio odgovoran za Odisejeva lutanja. Poslije, u kršćanskom mišljenju, za zlo je odgovoran vrag. A u vulgarnom marksizmu urota pohlepnih kapitalista sprečava dolazak socijalizma i uspostavu nebeskog carstva na Zemlji.

Teorija prema kojoj su rat, bijeda i nezaposlenost posljedice zlih namjera i mračnih planova dio je običnog razuma, ali je nekritička. Tu nekritičku teoriju običnog razuma nazvao sam urotničkom teorijom društva. (Moglo bi se govoriti i o urotničkoj teoriji svijeta uopće: pomislimo samo na Zeusa koji baca munje.) Ta je teorija nadaleko rasprostranjena. Kao potraga za krivcem, izazvala je progone i strahovite patnje.

Važno obilježje urotničke teorije društva je to što ona ohrabruje na zbiljske urote. No kritičko istraživanje pokazuje da urote rijetko kada postižu svoj cilj. Lenjin, koji je zastupao urotničku teoriju, bio je urotnik; bili su to također Mussolini i Hitler. Ali Lenjinovi ciljevi u Rusiji nisu se ostvarili, kao ni Mussolinijevi ili Hitlerovi ciljevi u Italiji ili Njemačkoj.

Svi su oni postali urotnici jer su nekritički vjerovali u urotničku teoriju društva.

Upozorenje na pogreške urotničke teorije društva je skroman, ali možda ne i posve nebitan doprinos filozofiji. Osim toga, taj doprinos vodi do otkrića velikog značenja nenamjernih posljedica ljudskog djelovanja za društvo te potiče na to da se zadaća teorijskih društvenih znanosti vidi u objašnjavanju društvenih pojava kao nenamjernih posljedica naših postupaka. Uzmimo problem rata. Čak je i veliki kritički filozof poput Bertranda Russella vjerovao da ratove valja objašnjavati psihološkim motivima – ljudskom agresivnošću. Ja ne poričem postojanje agresivnosti, ali me iznenanađuje što je Russell previdio da većina ratova u moderno doba izbija više iz straha od agresije nego zbog same agresivnosti. Bili su to ili ideološki ratovi iz straha od urote ili ratovi koje nitko nije htio; koji su štoviše u određenoj

situaciji izbili jednostavno kao rezultat takvog straha. Primjer za to je uzajamni strah od agresije koji dovodi do utrke u naoružavanju i zatim do rata; možda do preventivnog rata, kakav je Russell, protivnik rata i agresije, neko vrijeme zagovarao jer se (s pravom) bojao da će Rusija ubrzo imati hidrogensku bombu. (Nitko na zapadu nije htio bombu; do njezina konstruiranja doveo je strah od toga da bi je Hitler mogao imati prvi.)

Drugi primjer filozofske predrasude je predrasuda o tome da su mnijenja nekog čovjeka uvijek određena njegovim interesima. Tu teoriju (koja bi se mogla dijagnosticirati kao degenerirani oblik Humeova nauka po kojemu razum jest i treba biti rob strasti) u pravilu nitko ne primjenjuje na samoga sebe (čini to Hume, koji je u pogledu na naš um naučavao skromnost i skeptičnost, uključujući pritom i svoj vlastiti); ona se, naprotiv, obično primjenjuje samo na druge, poglavito na one koji ne dijele naša mnijenja. A to nas sprečava da strpljivo saslušamo i ozbiljno shvatimo nove nazore jer ih možemo jednostavno objasniti i ujedno odbaciti pozivajući se na »interese« drugih.

No time postaje nemoguća racionalna diskusija. Kržlja naša prirodna želja za znanjem, naše zanimanje za istinu o stvarima. Umjesto važnog pitanja »Što je istina o ovome?« nameće se drugo, mnogo manje važno pitanje: »Što je tvoj interes, koji motivi utječu na tvoje mnijenje?« To nas sprečava da učimo od onih čije se mnijenje razlikuje od našeg. Razara se nadnacionalno jedinstvo ljudskog uma, jedinstvo koje počiva na našoj zajedničkoj racionalnosti.

Sličnu filozofsku predrasudu predstavlja trenutno izvanredno utjecajna teza da je racionalna rasprava moguća samo među onima koji se načelno slažu. Taj pogubni nauk kaže da je racionalna ili kritička diskusija o osnovama nemoguća. On dovodi do jednako nepoželjnih i nihilističkih posljedica kao prethodno spomenute teorije<sup>6</sup>. Takve teorije zastupaju mnogi. Njihova kritika pripada onim zadaćama filozofije koje su jedno od glavnih područja rada mnogih profesionalnih filozofa: teoriji spoznaje.

## IX

Problemi spoznajne teorije tvore po mom sudu jezgru filozofije, i to kako nekritičke popularne filozofije običnog razuma tako i akademske filozofije. Oni su čak presudni za teoriju etike (na što nas je nedavno podsjetio Jacques Monod)<sup>7</sup>.

Jednostavno rečeno, glavni se problem, tu i na drugim područjima filozofije, sastoji u sukobu između »spoznajnoteorijskog optimizma« i »spoznajnoteorijskog pesimizma«. Jesmo li sposobni steći znanje? Što možemo znati? Dok spoznajnoteorijski optimist vjeruje u mogućnost ljudske spoznaje, pesimist misli da stvarno znanje nije u ljudskoj moći.

Poštujem obični razum, ali ne u cijelosti; tvrdim da je obični razum za nas jedino moguće polazište. Ali ne bismo trebali pokušavati da na njemu utemeljimo zgradu sigurnog znanja. Naprotiv, trebali bismo ga kritizirati i time poboljšati. S tog sam gledišta realist u smislu običnog razuma; vjerujem u stvarnost materije (koju smatram uzorom za ono što se misli riječju »stvarno«). Zbog toga bih sebe mogao nazvati »materijalistom«, kada taj izraz ne bi označavao i onu vjeroispovijed koja materiju a) shvaća kao nešto što se dalje ne može objasniti i b) niječe stvarnost nematerijalnih polja sila te naravno c) poriče stvarnost duha ili svijeta i općenito stvarnost svega što nije materijalno. Povodim se za običnim razumom u pretpostavci da postoji kako materija (»svijet 1«) tako i duh (»svijet 2«) te pretpostavljam da postoje još i druge stvari, u prvom redu proizvodi ljudskog duha, kojima pripadaju naši znanstveni projekti, teorije i problemi (»svijet 3«). Drugim riječima, ja sam pluralist. Posve sam spreman kritizirati tu poziciju i zamijeniti je nekom drugom; ali svi kritički protuargumenti za koje znam po mom mišljenju nisu valjani. (Inače pluralizam koji sam ovdje opisao smatram potrebnim i u etici<sup>8</sup>.)

Svi argumenti što su dosad navedeni protiv pluralističkog realizma temelje se u krajnoj

instanciji na nekritičkom preuzimanju spoznajne teorije običnog razuma. A tu spoznajnu teoriju smatram njegovom najvećom slabošću.

Spoznajna teorija običnog razuma krajnje je optimistična utoliko što sasvim općenito izjednačuje znanje sa sigurnim znanjem; sve što počiva na nagađanjima, na hipotezama, tvrdi on, nije stvarno »znanje«. Rado priznajem da izraz »znanje« u svim jezicima koje poznajem ima sporedno značenje izvjesnosti. Ali znanost je hipotetična. A program običnog razuma po kojem se počinje od onoga što je najizvjesnije ili što se čini fundamentalnim (osnovno znanje, znanje stečeno promatranjem), da bi se zatim na toj sigurnoj osnovi podignula zgrada sigurnog znanja, taj naivni program običnog razuma i pozitivizma ne odolijeva kritici. Usput rečeno, on dovodi do dva filozofska shvaćanja stvarnosti koja proturječe običnom razumu te se nalaze u izravnoj suprotnosti jedno s drugim.

Prvo: do nematerijalizma (Berkeley, Hume, Mach).

Drugo: do behaviorističkog materijalizma (Watson, Skinner).

Prvo shvaćanje niječe stvarnost materije jer se jedina sigurna osnova naše spoznaje sastoji u iskustvima naših vlastitih opažaja; a oni su uvijek nematerijalni.

Drugo shvaćanje, behavioristički materijalizam, niječe postojanje duha (a time i ljudske slobode) jer je sve što možemo promatrati samo izvanjsko ljudsko ponašanje, koje u svakom pogledu odgovara životinjskom (osim velikog i značajnog područja »jezičnog ponašanja«). Te dvije teorije oslanjaju se na neodrživu spoznajnu teoriju običnog razuma koja vodi tradicionalnoj, ali nevaljanoj kritici teorije stvarnosti običnog razuma. Obje teorije nisu etički neutralne: one su opasne. Kada želim utješiti zaplakano dijete, tada ne želim dokrajčiti opažaje koji su mi neugodni; također ne želim promijeniti djetetovo ponašanje ili spriječiti da mu se kapi vode slijevaju niz obraze. Ne, moja je pobuda drukčija – nedokaziva je, ni iz čega se ne može izvesti, ali je ljudska.

Nematerijalizam zahvaljuje svoje podrijetlo tezi Renéa Descartesa – koji naravno nije bio nematerijalist – prema kojoj bismo morali poći od neke nedvojbene osnove kakva je znanje o našoj vlastitoj egzistenciji. Svoj vrhunac doseže nematerijalizam na prijelomu stoljeća s Ernstom Machom, ali danas je izgubio najveći dio svog utjecaja. Više nije moderan.

Behaviorizam – koji niječe postojanje svijesti, duha – trenutno je vrlo moderan. Premda hvali promatranje, ne samo da se protivi ljudskim iskustvima nego iz svojih teorija također želi izvesti zastrašujuću etičku teoriju: teoriju uvjetovanja, onoga što naziva conditioned reflex, koja svo ponašanje objašnjava pozitivnom ili negativnom dresurom<sup>9</sup>. Ona zaboravlja da se iz ljudske naravi u stvarnosti ne da izvesti nikakva etička teorija. (Jacques Monod s pravom je istaknuo taj moment<sup>10</sup>; usporedi također moju knjigu »Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji«<sup>11</sup>.) Preostaje nam da se nadamo da će ta moda koja počiva na nekritičkom preuzimanju spoznajne teorije običnog razuma, čiju sam neodrživost pokušao pokazati<sup>12</sup>, jednoga dana izgubiti svoj utjecaj.

## X

Filozofija, onako kako je ja vidim, nikada se ne bi trebala – a i ne može – odvajati od pojedinačnih znanosti. Povijesno promotreno, cijela je zapadnjačka znanost potomak filozofske spekulacije Grka o svemiru, o svjetskom ustroju. Zajednički preci svih znanstvenika i filozofa su Homer, Heziod i predsokratovci. Za njih je istraživanje strukture univerzuma i našeg mjesta u njemu bilo središnja tema; iz nje je nastao problem spoznaje svemira (problem koji po mojem sudu ostaje odlučujući problem svekolike filozofije). A kritičko ispitivanje znanosti, njihovih otkrića i metoda ostaje značajka filozofskog istraživanja, pa i nakon odvajanja pojedinačnih znanosti od filozofije.

Za mene su Newtonovi »Matematički principi filozofije prirode« najveći intelektualni događaj, najveća intelektualna revolucija u cjelokupnoj duhovnoj povijesti čovječanstva. Oni

su ispunjenje sna starijeg od dvije tisuće godina i oni pokazuju zrelost znanosti i njezinog odvajanja od filozofije. No Newton je, poput svih velikih znanstvenika, ostao filozof; i ostao je kritički mislilac, tražitelj skeptičan prema svojim vlastitim teorijama. Tako je u jednom pismu Bentleyju, datiranom 25. veljače 1693., o svojoj teoriji gravitacije napisao (istaknuo K. R. P.):

»Da je težina inherentno, esencijalno i bitno svojstvo materije, tako da neko tijelo može [izravno] djelovati na neko drugo u daljini, ...to mi se čini tako apsurdnim da ne mogu vjerovati da bi takvo što ikada moglo pasti na pamet nekome tko se iole razumije u filozofske stvari.«

Njegova ga je vlastita teorija sile teže dovela do skepticizma i misticizma. Argumentirao je da se to što materijalne stvari smještene u vrlo udaljenim prostornim područjima mogu trenutno i neposredno djelovati jedne na druge može objasniti sveprisutnošću jednog te istog nematerijalnog bića u svim dijelovima prostora – sveprisutnošću Boga. Tako je pokušaj da riješi problem djelovanja na daljinu doveo Newtona do mistične teorije prema kojoj je prostor sensorij Boga – do teorije u kojoj je nadišao granice znanosti te kritičku i spekulativnu fiziku i filozofiju povezo sa spekulativnom teologijom. Znamo da se Einstein nerijetko bavio sličnim mislima.

## XI

Priznajem da u filozofiji postoje neki vrlo suptilni i istodobno vrlo važni problemi, čije je prirodno i jedino mjesto u akademskoj filozofiji, primjerice problemi matematičke logike i, općenitije, problemi filozofije matematike. Čudesni napreci koji su u našem stoljeću ostvareni na tim područjima ostavili su na mene dubok dojam.

No što se tiče akademske filozofije općenito, uznemiruje me utjecaj onih koje je Berkeley nazivao »minucioznim filozofima« (the minute philosophers). Uistinu, kritički je stav srž filozofije. Ali valja se čuvati cjepidlačenja.

Minuciozna, sitničava kritika beznačajnih stvari bez razumijevanja velikih kozmoloških problema, ljudske spoznaje, etike i političke filozofije te bez ozbiljnog i predanog nastojanja da se oni riješe čini mi se pogubnom. Izgleda gotovo kao da svaki tiskani odlomak koji bi se uz određeni napor mogao pogrešno razumjeti ili protumačiti opravdava jedan daljnji kritičko-filozofski članak. Skolastike u najgorem smislu te riječi ima na pretek. Velike se ideje brže-bolje pokapaju pod lavinom riječi. Također se čini da stanovitu aroganciju i neotesanost – nekoć rijetkost u filozofskoj literaturi – izdavači mnogih časopisa drže znakom smionog mišljenja i originalnosti.

Mislim da je dužnost svakog intelektualca da bude svjestan svog povlaštenog položaja. Njegova je dužnost da piše jednostavno i jasno i na što civiliziraniji način te da ne zaboravi ni probleme što tište čovječanstvo i zahtijevaju odvažno i strpljivo razmišljanje, ni sokratovsku skromnost – uvid znalca u to koliko malo zna. Nasuprot minucioznim filozofima s njihovim sitničavim problemima, glavnu zadaću filozofije vidim u tome da kritički razmišlja o svemiru i našem mjestu u njemu te o opasnoj moći našeg znanja i o našoj sposobnosti da činimo dobro i zlo.

## XII

Htio bih završiti djelićem nimalo akademske filozofije:

Jednom od astronauta koji su se prvi spustili na Mjesec pripisuje se jednostavna i pametna primjedba što ju je navodno dao nakon povratka (citiram po sjećanju): »Vidio sam u životu i druge planete, ali Zemlja je ipak najbolji.« Mislim da je to ne samo istina nego i filozofska istina. Ne znamo kako da objasnimo i može li se objasniti to što živimo na ovom čudesnom

malom planetu ili zašto postoji nešto poput života, koji naš planet čini tako lijepim. No mi smo ovdje, a usto i te kako imamo razloga za čuđenje i zahvalnost. Jer to je doista čudo. Prema onome što nam znanost može reći, svemir je gotovo prazan: puno praznog prostora i malo materije; a tamo gdje materije ima, gotovo je uvijek u kaotičnom neredu i nenastanjiva. Možda postoje mnogi drugi planeti na kojima ima života. Ali ako nasumce izaberemo neko mjesto u svemiru, onda je vjerojatnost da ćemo na tom mjestu zateći tijelo koje je nosilac života (izračunata na temelju naše današnje kozmologije) jednaka nuli. Tako život u svakom slučaju ima vrijednost rijetke stvari: on je dragocjen. Skloni smo to zaboraviti i nedovoljno cijeniti život; možda zato što to često znamo smetnuti s uma; ili možda zato što je naša lijepa Zemlja malo prenapučena.

Svi ljudi su filozofi jer zauzimaju ovaj ili onaj stav ili držanje prema životu i smrti. Ima onih koji život smatraju bezvrijednim zato što je konačan. Oni zaboravljaju da se isto tako može braniti suprotna tvrdnja: da nije konačan, život ne bi imao nikakve vrijednosti. Zaboravljaju da je stalno prisutna opasnost od gubitka života ono što nam djelomice pomaže da shvatimo njegovu vrijednost. 14. Snošljivost i intelektualna odgovornost

(ukradeno od Ksenofana i Voltairea)

Moje tübingsko predavanje bilo je posvećeno temi »Snošljivost i intelektualna odgovornost«. Održano je u spomen Leopoldu Lucasu, učenjaku, povjesničaru, čovjeku koji je u svojoj snošljivosti i svojoj čovječnosti postao žrtva nesnošljivosti i nečovječnosti. U prosincu 1942., u dobi od sedamdeset godina, dr. Leopold Lucas odveden je zajedno sa suprugom u koncentracijski logor Theresienstadt, gdje je djelovao kao dušebrižnik: bila je to beskrajno teška zadaća. Tamo je nakon deset mjeseci umro. Njegova supruga Dora Lucas ostala je nakon smrti svog muža još trinaest mjeseci u Theresienstadtu, gdje joj je bilo dopušteno da radi kao medicinska sestra. U listopadu 1944. deportirana je s 18.000 drugih zatočenika u Poljsku. Ondje su ubijeni.

Bila je to strašna sudbina. I bila je to sudbina bezbrojnih ljudi, ličnosti; ljudi koji su voljeli druge ljude, koji su nastojali pomoći drugima; koje su drugi ljudi voljeli i kojima su drugi nastojali pomoći. Nebrojene su obitelji rastavljene, razorene, uništene.

Ovdje ne kanim govoriti o tim užasnim događajima. Što god da se o njima kaže – ili makar samo misli – doima se kao pokušaj da se te grozne stvari uljepšaju.

## I

No užas se nastavlja. Izbjeglice iz Vijetnama; žrtve Pola Pota u Kambodži; žrtve revolucije u Iranu; izbjeglice iz Afganistana: ljudi, djeca, žene, muškarci uvijek iznova postaju žrtve fanatika opijenih svojom moći.

Što možemo učiniti da spriječimo ta neopisiva zbivanja? I možemo li uopće išta spriječiti? Moj odgovor na to pitanje glasi: da. Vjerujem da možemo učiniti mnogo.

Kada kažem »mi«, tada mislim na intelektualce, dakle ljude koje zanimaju ideje; dakle poglavito na one koji čitaju, a možda i pišu.

Zašto mislim da mi intelektualci možemo pomoći?

Jednostavno zato što smo mi intelektualci tisućljećima izazivali najstravičnije štete. Masovno ubojstvo u ime neke ideje, nekog nauka, neke teorije – to je naše djelo, naš izum: stvar koju su izumili intelektualci. Kad bismo prestali huškati ljude jedne na druge – često u najboljoj namjeri – već bi se samim time puno postiglo. Nitko ne može reći da je to za nas nemoguće.

Najvažnija od deset zapovijedi glasi: Ne ubij! Ona sadrži gotovo cjelokupnu etiku. Etika kakvu iznosi primjerice Schopenhauer samo je proširenje te najvažnije zapovijedi.

Schopenhauerova je etika jednostavna, izravna, jasna. On kaže: Ne škodi nikome; nego pomoz svima koliko možeš.

No što se dogodilo kad se Mojsije prvi put spustio s brda Sinaja sa srebrnim pločama, još prije nego što je uspio objaviti deset zapovijedi? Otkrio je smrtnu herezu, herezu Zlatnog teleta. Tad je zaboravio zapovijed »Ne ubij!« i uzviknuo (citiram prema Lutherovu prijvodu, ponešto skraćeno, Ex. 32, 26-28):

Amo k meni, tko pripada Gospodu...Ovako zbori Gospod, Bog Izraelov: Neka svak opaše mač...i svaki nek zadavi svojega brata, prijatelja i bližnjeg.....i [tako] pade prvoga dana u narodu tri tisuće ljudi.

Bio je to, možda, početak. No sigurno je da se tako nastavilo, kako u Svetoj zemlji tako poslije i na Zapadu; a ovdje osobito pošto je kršćanstvo postalo državna religija. To je zastrašujuća povijest vjerskih progona, progona radi uspostave pravovjerja. Poslije – prije svega u 17. i 18. stoljeću – tome su se pridružili i drugi vjersko-ideološki razlozi, kojima se opravdavao progon, okrutnost i teror: nacionalnost, rasa, političko pravovjerje, druge religije. U ideji pravovjerja i krivovjerja kriju se najsitničaviji poroci; oni poroci koji posebno lako spopadaju intelektualce: oholost, svadljivost, umišljenost, intelektualna taština. To su sitni poroci – ne tako krupni kao okrutnost.

## II

Naslov mog predavanja, Snošljivost i intelektualna odgovornost, aludira na jedan argument koji je iznio Voltaire, otac prosvjetiteljstva; na njegov argument u prilog toleranciji. »Što je tolerancija?« pita Voltaire. I odgovara (prevodim slobodno):

Tolerancija je nužna posljedica spoznaje da smo pogrešivi: ljudski je griješiti, i svi mi stalno činimo pogreške. Pa oprostimo onda jedni drugima svoje ludosti. To je temelj prirodnog prava. Voltaire ovdje apelira na naše intelektualno poštenje: zahtijeva da sami sebi priznamo svoje pogreške, svoju pogrešivost, svoje neznanje. Voltaire dobro zna da ima potpuno uvjerenih fanatika. No je li njihovo uvjerenje zaista potpuno iskreno? Jesu li iskreno provjerili svoja uvjerenja i njihove razloge? I zar kritička samoprovjera nije općenito dio intelektualnog poštenja? Nije li fanatizam često pokušaj da se nadglasa naša vlastita nepriznata nevjera, koju smo potisnuli i koje smo stoga samo napola svjesni?

Voltaireov apel na našu intelektualnu skromnost i prije svega njegov apel na naše intelektualno poštenje ostavio je svojedobno dubok dojam na intelektualce. Taj bih apel ovdje htio ponoviti.

Voltaire toleranciju obrazlaže potrebom da jedni drugima oprostimo svoje ludosti. No on misli, i to s pravom, da je teško tolerirati jednu vrlo raširenu ludost, naime netoleranciju. Doista, tu je toleranciji kraj. Ako netoleranciji priznamo pravo na to da bude tolerirana, onda razaramo toleranciju i pravnu državu. To je bila sudbina Weimarske republike.

Ali osim netolerancije postoje još i druge ludosti koje ne bismo trebali tolerirati; to je u prvom redu ona ludost koja intelektualce navodi na to da idu ukorak s najnovijom modom; ludost koja je mnoge navela na to da pišu mračnim, impresivnim stilom, stilom koji podsjeća na govor kakva proročišta i koji je Goethe u Vještici brojali i na drugim mjestima u Faustu tako razorno kritizirao. Tom stilu, stilu velikih, mračnih, impresivnih i nerazumljivih riječi, tom načinu pisanja ne bi se više trebalo diviti, nego ga intelektualci čak više ne bi trebali ni trpjeti. On je intelektualno neodgovoran. On razara zdrav ljudski razum, razara um. On omogućuje stav koji je nazvan relativizmom. Taj je stav urodio tezom da se sve teze intelektualno mogu manje-više jednako zastupati. Sve je dopušteno. Stoga teza relativizma očito dovodi do anarhije, do bespravljaja; a time do vladavine nasilja.

Moja tema, tolerancija i intelektualna odgovornost, dovela me dakle do pitanja o relativizmu. Ovdje bih relativizmu htio suprotstaviti poziciju koja se gotovo uvijek brka s relativizmom, dok je od njega zapravo krajnje različita. Tu sam poziciju često označavao kao pluralizam; ali to je dovelo do spomenutih nesporazuma. Zato ću je ovdje označiti kao kritički pluralizam.



Dok relativizam, koji proizlazi iz razuzdane tolerancije, dovodi do vladavine nasilja, kritički pluralizam može pridonijeti obuzdavanju nasilja.

Za suprotstavljanje relativizma i kritičkog pluralizma od presudnog je značenja ideja istine. Relativizam je pozicija prema kojoj se može tvrditi sve, ili gotovo sve, pa se stoga ne može tvrditi ništa. Istinito je sve ili ništa. Istina dakle nema nikakva značenja.

Kritički je pluralizam pozicija prema kojoj u interesu potrage za istinom svaku teoriju – što više teorija, to bolje – treba uključiti u utakmicu među teorijama. Ta se utakmica sastoji u racionalnoj raspravi o teorijama i u njihovoj kritičkoj eliminaciji. Rasprava je racionalna; a to znači da je važna istinitost suparničkih teorija: teorija koja se u kritičkoj raspravi učini bližom istini je bolja teorija; a bolja teorija potiskuje lošije teorije. Važna je dakle istina.

### III

Ideja objektivne istine i ideja potrage za istinom ovdje su od presudnog značenja.

Teoriju istine koja je ideju objektivne istine povezala s idejom naše načelne ljudske pogrešivosti prvi je razvio predsokratovac Ksenofan. On je rođen vjerojatno 571. prije Krista u maloazijskoj Joniji. Bio je prvi Grk koji je pisao književne kritike; prvi etičar; prvi kritičar spoznaje; i prvi spekulativni monoteist.

Ksenofan je bio utemeljitelj tradicije, misaonog pravca kojem su među ostalima pripadali Sokrat, Montaigne, Erazmo, Voltaire, Hume, Lessing i Kant.

Ta se tradicija katkada označava kao tradicija skeptičke škole. No ta oznaka lako može dovesti do nesporazuma. Dudenov Njemački rječnik objašnjava »skepsu« kao »dvojbu, nevjericu«, a riječ »skeptik« kao »sumnjičav čovjek«; i to je očito njemačko značenje te riječi i njezino moderno značenje uopće. Ali grčki glagol iz kojega se izvodi njemačko leksičko polje (skeptično, skeptik, skepticizam) izvorno ne znači »dvojiti«, nego »ispitivački promatrati, provjeravati, razmatrati, ispitivati, tražiti, istraživati«.

Među skepticima u izvornom smislu te riječi bilo je sigurno mnogo dvojitelja, a možda i sumnjičavaca, no fatalno izjednačenje riječi »skepsa« i »dvojba« moglo je biti šahovski potez stoičke škole koja je htjela karikirati svoje suparnike. U svakom slučaju, skeptici Ksenofan, Sokrat, Erazmo, Montaigne, Locke, Voltaire i Lessing svi su bili teisti ili deisti. Ono što je zajedničko svim pripadnicima te skeptičke tradicije – također Nikoli Kuzanskom, koji je bio kardinal, i Erazmu Rotterdamskom – te ono što i ja dijelim s njom jest to što mi naglašavamo svoje ljudsko neznanje. Odatle izvodimo važne etičke konzekvencije: snošljivost, ali ne i podnošenje nesnošljivosti, nasilja i okrutnosti.

Ksenofan je po zanimanju bio rapsod. Školovan na Homeru i Heziodu, kritizirao je obojicu. Njegova je kritika bila etička i pedagoška. Usprotivio se tome da su bogovi kradljivci, lažljivci, preljubnici, kao što pripovijedaju Homer i Heziod. To ga je dovelo dotle da homerovski nauk o bogovima podvrgne kritici. Najvažniji rezultat te kritike bilo je otkriće onoga što danas nazivamo antropomorfizmom: otkriće da grčke pripovijesti o bogovima ne treba shvaćati ozbiljno jer bogove prikazuju kao ljude.

Ovdje bih naveo neke Ksenofanove argumente u stihovima, u mom gotovo doslovnom prijevodu\*:

Tupasta nosa, crne: tako bogove vide etiopski ljudi.

Modrooke pak i svjetlokose: tako ih Tračani vide.

Ali goveda i konji i lavovi, kad bi imali ruke,

Ruke poput ljudi, da umiju crtati, bojati, stvoriti sliku,

Tad bi bogove konji nalik konjima, goveda nalik govedima

Slikali, pa bi njihove likove, oblike božanskih tijela,

Na vlastitu sliku i priliku stvorili: svaki na svoju.

Time Ksenofan postavlja svoj problem: kako da bogove zamišljamo nakon te kritike

antropomorfizma? Imamo četiri fragmenta koji sadrže važan dio njegova odgovora. Taj je odgovor monoteistički, unatoč tome što Ksenofan, slično kao Luther u svom prijevodu prve zapovijedi, pribjegava »bogovima« u množini. Ksenofan piše:

Samo jedan bog je najveći, sam među bogovima i ljudima,

Jednak nije smrtnicima po liku, a ni po mislima.

Stalno na istom mjestu boravi, nepokretan stoji.

A i ne priliči mu da čas ovamo, čas onamo luta.

Bez muke vitla svemir, samim znanjem i htijenjem svojim.

Sav je vid; sav misao i naum; i sav je sluh.

To su četiri fragmenta što nam govore o Ksenofanovoj spekulativnoj teologiji. (Vidi također napomenu na str. 120.)

Jasno je da je ta potpuno nova teorija za Ksenofana bila rješenje jednog teškog problema.

Štoviše, činilo mu se da je ona rješenje najvećeg od svih problema, naime problema svijeta.

Nitko tko išta zna o psihologiji spoznaje ne može sumnjati da je taj novi uvid svom tvorcu morao izgledati poput objave.

Unatoč tome, on je jasno i pošteno rekao da njegova teorija nije ništa više od pukog nagađanja.

Bila je to samokritična pobjeda bez premca, pobjeda njegovog intelektualnog poštenja i njegove skromnosti.

Ksenofan je uopćio tu samokritiku na način veoma karakterističan za njega: bilo mu je jasno da ono što je otkrio o vlastitoj teoriji – to da ona unatoč svojoj intuitivnoj uvjerljivosti nije ništa više od nagađanja – mora vrijediti za sve ljudske teorije: sve je samo nagađanje. To, čini mi se, otkriva da mu baš nije bilo lako da svoju vlastitu teoriju shvati kao nagađanje.

Tu kritičku teoriju spoznaje Ksenofan formulira u četiri lijepa stiha:

Sigurnu istinu nitko spoznao nije i spoznat je neće

O bogovima i stvarima svim o kojima zborim.

Ako ikad istinu savršeniju od svih netko i objavi,

Znati je neće moći: nagađanje prožima sve.

Ta četiri retka sadrže više od teorije nesigurnosti ljudskog znanja. Oni sadrže teoriju objektivne istine. Jer Ksenofan tu naučava da nešto što kažem može biti istinito, a da ni ja ni itko drugi ne znamo da je istinito. A to znači da je istina objektivna: istina je podudaranje onoga što kažem s činjenicama; znao ja ili ne znao da to podudaranje postoji.

Osim toga, ta četiri retka sadrže još jednu veoma važnu teoriju. Sadrže upozorenje na razliku između objektivne istine i subjektivne izvjesnosti znanja. Ta četiri retka govore da ni onda kad objavljujem najsavršeniju istinu ne mogu sa sigurnošću znati da je to istina. Jer nepogrešivog kriterija istinitosti nema: nikada, ili gotovo nikada, ne možemo biti sasvim sigurni da se nismo prevarili.

No Ksenofan nije bio spoznajnoteorijski pesimist. On je bio tražitelj; i njemu je uspjelo da u svom dugom životu kritički poboljša mnoga svoja nagađanja, napose svoje prirodoznanstvene teorije. On to formulira ovako:

Ne otkrivaju bogovi smrtnicima sve od početka.

Ali s vremenom, tražeći, nalazimo što je bolje.

Ksenofan također objašnjava što misli riječju »bolje«: misli na približavanje objektivnoj istini: na blizinu, sličnost istini. Jer o jednom od svojih nagađanja kaže:

To nagađanje, čini se, istini prilično slični.\*

Moguće je da se u tom fragmentu riječi »to nagađanje« odnose na Ksenofanovu monoteističku teoriju božanstva.

Ksenofanova teorija ljudskog znanja sadrži dakle sljedeće točke:

1. Naše se znanje sastoji od iskaza.
2. Iskazi su istiniti ili lažni.
3. Istina je objektivna. Ona je podudaranje sadržaja iskaza s činjenicama.

4. Čak i onda kada izgovaramo najpotpuniju istinu ne možemo znati da to činimo; to znači da ništa ne možemo sigurno, izvjesno znati.

5. Budući da je »znanje« u punom smislu te riječi »sigurno znanje«, ne postoji znanje, nego samo nagađajuće znanje: »nagađanje prožima sve«.

6. Ali naše nagađajuće znanje razvija se nabolje.

7. Bolje je znanje ono koje se više približava istini.

8. Ali ono uvijek ostaje nagađajuće znanje – prožeto nagađanjem.

Za potpuno razumijevanje Ksenofanove teorije istine osobito je važno istaknuti da Ksenofan jasno razlikuje objektivnu istinu od subjektivne sigurnosti. Objektivna istina je podudaranje nekog iskaza s činjenicama, bilo da mi to znamo – sigurno znamo – ili ne. Istina se dakle ne smije brkati sa sigurnošću ili sa sigurnim znanjem. Tko nešto sigurno zna, taj zna istinu. Ali često se događa da netko nešto nagađa, a da u to nije siguran, dok je pritom njegovo nagađanje zbilja istinito. Ksenofan posve točno naznačuje da ima mnogo istina – i to važnih istina – koje nitko sigurno ne zna; koje čak nitko i ne može znati, iako ih mnogi slute. I on nadalje naznačuje da postoje istine koje nitko i ne sluti.

Doista, u svakom jeziku na kojem se može govoriti o beskrajnom mnoštvu prirodnih brojeva postoji beskrajno mnogo jasnih i jednoznačnih iskaza (na primjer  $172 = 627 + 2$ ). Ili je svaki od tih iskaza istinit ili je pak, ako je lažan, istinita njegova negacija. Ima dakle beskrajno mnogo istina. A iz toga nadalje proizlazi da ima beskrajno mnogo istina koje nikada ne možemo znati: ima beskrajno mnogo istina koje su za nas nespoznatljive.

Još su i danas brojni filozofi koji misle da istina za nas može imati neko značenje samo onda ako je posjedujemo; dakle ako je sigurno znamo. No veliko značenje ima upravo to što znamo da postoji nagađajuće znanje. Postoje istine kojima se možemo približiti samo mukotrpnim traganjem. Put nas gotovo uvijek vodi kroz zabludu; a zablude ne može biti bez istine. (I bez zablude nema pogrešivosti.)

#### IV

Neki od uvida što sam ih ovdje opisao bili su mi prilično jasni još i prije nego što sam pročitao Ksenofanove fragmente. Možda ih inače ne bih razumio. Da je upravo naše najbolje znanje prožeto slutnjom i nesigurno, to mi je postalo jasno zahvaljujući Einsteinu. Jer on je pokazao da je Newtonova teorija gravitacije unatoč svojim veličanstvenim uspjesima nagađajuće znanje, jednako kao Einsteinova vlastita teorija gravitacije; i čini se da se ona, poput Newtonove, također samo približava istini.

Ne vjerujem da bi mi značenje nagađajućeg znanja ikada postalo jasno bez Newtona i Einsteina; pa se pitam kako je to prije 2500 godina moglo biti jasno Ksenofanu. Možda je odgovor na to pitanje sljedeći:

Uvid da je Ksenofan prije 2500 godina anticipirao moju teoriju nagađajućeg znanja naučio me da budem skroman. No ideja intelektualne skromnosti gotovo je jednako stara. Ona potječe od Sokrata.

Sokrat je bio drugi i puno utjecajniji utemeljitelj skeptičke tradicije. On je naučavao: mudar je samo onaj tko zna da nije mudar.

Sokrat i Demokrit došli su otprilike u isto doba i neovisno jedan o drugome do istog etičkog otkrića. Obojica su rekli, gotovo istim riječima: »Bolje je trpjeti nepravdu nego je činiti.«

Zacijelo se može reći da taj uvid – svakako uz uvid u to koliko malo znamo – vodi toleranciji; a tako je poslije naučavao Voltaire.

#### V

Sada ću se osvrnuti na današnje značenje te samokritične filozofije spoznaje.

Tu je ponajprije zanimljiv sljedeći prigovor. Točno je, reći će netko, da Ksenofan, Demokrit i Sokrat nisu ništa znali; i bilo je doista mudro što su spoznali vlastito neznanje; a možda je još mudrije bilo to što su zauzeli stav tražitelja. Mi – ili točnije, naši prirodoslovci – još uvijek smo tražitelji, istraživači. Ali danas prirodoslovci ne samo da traže nego i pronalaze. I oni znaju štošta; znaju toliko da je sama količina našeg prirodoznanstvenog znanja postala problem. Može li se dakle danas naša filozofija spoznaje još ozbiljno temeljiti na Sokratovoj tezi o neznanju?

Prigovor je točan. Ali samo ako ga upotpunimo s četiri veoma važna dodatka.

Prvo: kad se kaže da prirodna znanost puno zna, onda je to doduše točno, ali se tada riječ »znanje«, na izgled nesvjesno, rabi u smislu koji je posve različit od onog što su ga imali na umu Ksenofan i Sokrat i što ga riječ »znanje« još i danas ima u svakidašnjem govoru. Jer pri spomenu »znanja« mislimo uvijek na »sigurno znanje«. Kada netko kaže: »Znam da je danas utorak, ali nisam siguran je li danas utorak«, tada proturječi sam sebi ili u drugom dijelu rečenice poriče ono što je rekao u prvom.

Ali prirodoznanstveno znanje upravo nije sigurno znanje. Ono se sastoji od provjerljivih nagađanja – u najboljem slučaju veoma strogo provjerenih nagađanja, ali ipak samo od nagađanja. To je hipotetično, nagađajuće znanje. To je prvi dodatak i već on sam u potpunosti opravdava sokratovsku tezu o neznanju i Ksenofanovu primjedbu da ni onda kad smo izgovorili potpunu istinu ne možemo znati da je to što smo rekli istinito.

Drugo što moram pridodati prigovoru da danas tako puno znamo je sljedeće: s gotovo svakim novim prirodoznanstvenom postignućem, sa svakim hipotetičnim rješenjem nekog prirodoznanstvenog problema raste broj i težina problema koji ostaju otvoreni, i on raste mnogo brže od broja rješenja. I te kako možemo reći da je naše hipotetično znanje konačno, a naše neznanje beskonačno. Ali ne samo to: za pravog prirodoznanstvenika koji ima smisla za otvorene probleme svijet u posve konkretnom smislu postaje sve zagonetniji.

Moj je treći dodatak sljedeći: ako kažemo da danas znamo više od Ksenofana ili Sokrata, onda to vjerojatno nije točno, pod pretpostavkom da riječ »znati« tumačimo u subjektivnom smislu. Vjerojatno svatko od nas ne zna više, nego nešto drugo. Određene teorije, određene hipoteze, određena nagađanja zamijenili smo drugima, vrlo često boljima: boljima u smislu približavanja istini.

Sadržaj tih teorija, hipoteza, nagađanja može se označiti kao znanje u objektivnom smislu, za razliku od subjektivnog ili osobnog znanja. Ono što sadrže na primjer brojni svesci priručnika iz fizike jest znanje koje je neosobno ili objektivno – i naravno hipotetično: ono daleko nadmašuje znanje čak i najučenijeg fizičara. Ono što neki fizičar zna – ili točnije, nagađa – može se označiti kao njegovo osobno ili subjektivno znanje. Oboje – neosobno i osobno znanje – najvećim je dijelom hipotetično i može se poboljšati. No neosobno znanje danas ne samo da daleko nadmašuje sve što bilo koji čovjek može osobno znati nego neosobno, objektivno znanje raste tako brzo da osobno znanje može držati korak s njim samo nakratko i na uskim područjima: ono zastarijeva.

Tu imamo četvrti razlog da damo za pravo Sokratu. Jer to zastarjelo znanje sastoji se od teorija koje su se pokazale kao pogrešne. Stoga zastarjelo znanje, bar u smislu svakidašnjeg govora, sigurno nije nikakvo znanje.

## VI

Imamo dakle četiri razloga koji idu u prilog tome da je Sokratov uvid »Znam da ništa ne znam, a i to jedva« danas također veoma aktualan – možda još aktualniji nego u Sokratovo doba. I imamo razloga da radi obrane tolerancije iz tog uvida izvedemo one etičke konzekvencije koje su iz njega izveli Erazmo, Montaigne, Voltaire i kasnije Lessing. A i neke druge konzekvencije.

Principi na kojima se temelji svaka racionalna rasprava, to jest svaka rasprava u službi potrage za istinom, zapravo su u prvom redu etički principi. Htio bih navesti tri takva principa.

1. Princip pogrešivosti: možda sam ja u krivu, a ti u pravu. Ali možemo i obojica biti u krivu.

2. Princip razumne rasprave: svoje razloge za i protiv neke određene teorije dostupne kritici pokušat ćemo iznijeti na što je moguće neosobniji način.

3. Princip približavanja istini. Rasprava usredotočena na predmet gotovo nas uvijek približava istini; i dovodi nas do boljeg razumijevanja; pa i onda ako se ne složimo.

Zanimljivo je da su sva tri principa spoznajnoteorijski i istodobno etički principi. Jer oni među ostalim impliciraju snošljivost, toleranciju: ako mogu učiti od tebe i ako to želim u interesu potrage za istinom, onda ne samo da te moram podnositi nego te također moram priznati kao potencijalno ravnopravnu osobu; potencijalno jedinstvo i ravnopravnost svih ljudi pretpostavke su naše spremnosti na racionalnu raspravu. Važan je također princip po kojem iz neke rasprave možemo mnogo naučiti; pa i onda ako ona ne dovede do slaganja. Jer diskusija nam može omogućiti da uvidimo neke slabosti našeg vlastitog stajališta.

Prirodna se znanost dakle temelji na etičkim principima. Jedan je od njih ideja istine kao temeljno regulativno načelo.

Daljnji su etički principi potraga za istinom i ideja približavanja istini; a također ideja intelektualnog poštenja i ideja pogrešivosti koja nas dovodi do samokritičnosti i do tolerancije. Također je veoma važno da na području etike možemo učiti.

## VII

Htio bih to pokazati još i na primjeru etike intelektualaca, napose etike intelektualnih zanimanja: etike znanstvenika, liječnika, pravnika, inženjera, arhitekata; javnih službenika i, što je osobito važno, političara.

Htio bih im podastrijeti nekoliko postavki za uspostavu jedne nove strukovne etike, postavke koje su usko povezane s idejama tolerancije i intelektualnog poštenja.

U tu svrhu najprije ću okarakterizirati, a možda i malčice karikirati staru strukovnu etiku, da bih je zatim usporedio s novom strukovnom etikom koju predlažem.

I stara i nova strukovna etika temelje se, priznajem, na idejama istine, racionalnosti i intelektualne odgovornosti. No stara etika bila je utemeljena na ideji osobnog znanja i sigurnog znanja, a time na ideji autoriteta; dok se nova etika temelji na ideji objektivnog znanja i nesigurnog znanja. Time se temeljito mijenja način mišljenja koji tu leži u osnovi, a s njim i uloga ideje istine, racionalnosti te intelektualnog poštenja i odgovornosti.

Stari je ideal bio posjedovati istinu i sigurnost, te istinu po mogućnosti osigurati logičkim dokazom.

Tom još i danas uvelike prihvaćenom idealu odgovara osobni ideal mudraca – dakako ne u sokratovskom smislu, nego platonovski ideal znalca koji predstavlja autoritet; filozofa koji je istodobno kraljevski vladar.

Stari imperativ za intelektualca glasi: Budi autoritet! Znaj sve na svom području!

Kad jednom budeš priznat kao takav, tada će tvoji kolege štiti tvoj autoritet, a i ti naravno moraš štiti autoritet svojih kolega.

Stara etika koju opisujem zabranjuje da se čine pogreške. Pogreška je apsolutno nedopuštena. Zato se pogreške ne smiju priznati. Ne moram naglašavati da je ta stara profesionalna etika netolerantna. I također je oduvijek bila intelektualno nepoštena: dovodi do zataškavanja pogrešaka radi održanja autoriteta; napose i u medicini.

## VIII

Zato predlažem novu strukovnu etiku; u prvom redu za prirodoznanstvenike, ali ne samo za

njih. Predlažem da se ona utemelji na sljedećih dvanaest principa, kojima bih želio završiti.

1. Naše objektivno nagađajuće znanje sve više nadilazi ono čime može ovladati jedan čovjek. Zato autoriteti ne postoje. To vrijedi i za usko specijalistička područja.

2. Nemoguće je izbjeći sve pogreške, pa čak i sve one koje bi se po sebi mogle izbjeći. Svi znanstvenici stalno griješe. Stara ideja da se pogreške mogu izbjeći i da ih je stoga dužnost izbjegavati mora se revidirati: ona je i sama pogrešna.

3. Naša je dužnost naravno i dalje da po mogućnosti izbjegavamo pogreške. Ali upravo zato da bismo ih izbjegli mora nam prije svega biti jasno kako ih je teško izbjeći i da to nikome u potpunosti ne uspijeva. To ne polazi za rukom ni najkreativnijim znanstvenicima koje vodi njihova intuicija: intuicija nas također može dovesti u zabludu.

4. I u našim najprokušanim teorijama mogu se skrivati pogreške; a specifičan je zadatak znanstvenika da takve pogreške traži. Ako se utvrdi da u nekoj dobro provjerenoj teoriji ili nekom praktičnom postupku koji se često primjenjuje ima pogrešaka, to može biti važno otkriće.

5. Zato moramo promijeniti svoj stav prema vlastitim pogreškama. Odatle mora početi naša praktična etička reforma. Jer stav stare srakovne etike navodi nas na to da svoje pogreške zataškamo, zatajimo i tako što brže zaboravimo.

6. Novi osnovni zakon govori da moramo učiti od svojih pogrešaka, upravo zato da bismo naučili kako da ih po mogućnosti izbjegnemo. Zataškavanje pogrešaka stoga je najveći intelektualni grijeh.

7. Zato stalno moramo tražiti svoje pogreške. Kad ih pronađemo, moramo ih zapamtiti; moramo ih analizirati sa svih strana da bismo ih proniknuli.

8. Samokritičnost i iskrenost time postaju dužnost.

9. Budući da moramo učiti od svojih pogrešaka, moramo također naučiti da prihvaćamo, čak da sa zahvalnošću prihvaćamo tuđa upozorenja na njih. Kada druge upozoravamo na njihove pogreške, imajmo uvijek na umu da smo i sami učinili slične. I sjetimo se toga da su najveći znanstvenici također griješili. Nipošto ne želim reći da su naše pogreške obično oprostive: budnost nam ne smije popustiti. No ljudski je neizbježno da se pogreške uvijek iznova čine.

10. Mora nam biti jasno da nam drugi ljudi trebaju radi otkrivanja i ispravljanja pogrešaka (a i mi njima); napose ljudi koji su odrasli uz druge ideje u drukčijoj atmosferi. I to vodi toleranciji.

11. Moramo naučiti da je samokritika najbolji oblik kritike; ali da je kritika koju nam upućuju drugi nužnost. Ona je gotovo jednako dobra kao samokritika.

12. Racionalna kritika mora uvijek biti specifična: ona mora navesti specifične razloge iz kojih bi specifični iskazi, specifične hipoteze mogle biti lažne ili specifični argumenti nevaljani. Mora je voditi ideja približavanja istini. Ona u tom smislu mora biti neosobna. Molim vas da moje formulacije smatrate prijedlozima. One bi trebale pokazati da se i na području etike mogu iznijeti prijedlozi o kojima se može raspravljati i koji se mogu poboljšati. Napomena uz stranicu 120, redak 5 drugog citata iz Ksenofana.

Moj prijevod »vitla« (za »kradainei« u D-K. B 25) može se pozvati ne Hermanna Dielsa (1903.) te na Wilhelma Nestlea (1908.). Karl Reinhardt (Parmenides, 1916., str. 112) oštro ga odbacuje upućujući na Homera (Ilijada, I, 530) te predlaže da se to mjesto prevede primjerice kao »Bez muke on protresa svemir«. Reinhardtov prijedlog prihvatio je (uz mnoge druge) Walter Kranz, koji je ispravio Dielsa (D-K 25): »No bez truda potresa on sve...«. Međutim, nasuprot kruženju zvjezdanog neba, svemirski potres ima malo smisla; a ni riječi »bez muke« ili »bez truda« ne slažu se sa situacijom u Ilijadi, I, 530. Zeus ondje potresa Olimp, ali nenamjerno, dakle ni bez muke ni s mukom. No zacijelo je mogao bez muke zavitlati kakvo koplje (kao u Ilijadi, VII, 213; XIII, 583; u Odiseji, XIX, 438) ili svemir. Kako god se fragment tumačio, on zajedno s D-K B 26 proturječi panteističkoj interpretaciji Ksenofanovog monoteizma (koju Aristotel predlaže u Metafizici, 986 b 24).

Pošto je W. K. C. Guthrie (u prvom svesku svoje knjige *History of Greek Philosophy*, 1962., str. 385 i d.) potpuno razjasnio prividno proturječje između fragmenata B 27, 29 i 33, od doslovce baštinjenih fragmenata ostaje problematičan još samo B 28. Problem je u pogrešnoj pretpostavci (Aristotel, *De caelo* 294 b 21) da je Ksenofan još mogao naučavati da se Zemlja spušta u beskraj (ili »u neizmjerano«, kao što prevodi D-K B 28). Problem nestaje ako se fragment prevede ovako (usp. o tome također Felix M. Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, 2. izd., 1969., str. 1 i d.):

I do nogu ugleda se gornji kraj Zemlje

Što graniči sa zrakom; a donji do apeirona seže.\*

»Apeiron« je ovdje očito Anaksimandrova pratvar koja ispunjava svemir: Ksenofan tu očito polemizira protiv Anaksimena, a u prilog Anaksimandru. (Vidi upute u bilj. 1 na str. 381 u: Guthrie, op. cit.) Ksenofanov fragment B 28 prepostavlja, čini se, da Zemlja ima oblik o kakvom je govorio još Anaksimandar: valjkast oblik stupa. No upravo pod tom pretpostavkom ne bi bilo nevjerovatno da je Ksenofan poslije, potaknut vlastitom teologijom (možda istodobno s Pitagorom ili Amenijem ili pak Parmenidom), prešao na teoriju kuglastog oblika Zemlje. 15. U što vjeruje Zapad?

(ukradeno od autora »Otvorenog društva«)

Na žalost, moram započeti isprikom: isprikom zbog naslova svog predavanja. On glasi: U što vjeruje Zapad? Kad pomislim na povijest izraza »Zapad«, pitam se nisam li ga trebao izbjeći. Jer izraz »Zapad« prijevod je engleskog izraza »the west«, a taj se izraz u Engleskoj uvriježio uglavnom zahvaljujući prijevodu Spenglerove *Propasti Zapada*, čiji naslov na engleskom glasi »The Decline of the West«. A sa Spenglerom ne želim naravno imati nikakve veze. Jer njega smatram ne samo lažnim prorokom tobožnje propasti nego i simptomom jedne stvarne propasti, ali ne Zapada: ono što njegova proročanstva ilustriraju, to je propast intelektualne savjesti mnogih zapadnjačkih mislilaca. Ona ilustriraju pobjedu intelektualnog nepoštenja, pokušaja da se publika željna znanja zaludi bombastičnim riječima, ukratko, pobjedu hegelovštine i hegelizirajućeg historicizma, koji je Schopenhauer u Njemačkoj prije više od stotinu godina raskrinkao i nastojao suzbiti kao duhovnu kugu.

Zbog izbora svog naslova i zbog hegelovskih prizvuka što bi ih on mogao pobuditi, prisiljen sam započeti svoje predavanje jasnim distanciranjem od hegelovske filozofije, od proricanja kako propasti tako i napretka.

Stoga se ponajprije želim predstaviti kao posve staromodan filozof – kao pristaša onog odavno prevladanog i nestalog pokreta što ga je Kant nazivao »prosvjetiteljstvo«, a drugi »prosvjetarenje« ili »prosvjetljotina«. To pak znači da sam ja racionalist i da vjerujem u istinu i razum. Naravno, to ne znači da vjerujem u svemoć ljudskog razuma. Racionalist nipošto nije čovjek koji želi biti čisto razumno biće te i od drugih učiniti čisto razumna bića, kao što to često tvrde naši antiracionalistički protivnici. Jer to bi bilo krajnje nerazumno. Svaki razuman čovjek, pa stoga, nadam se, i svaki racionalist zna da razum u ljudskom životu može igrati tek vrlo skromnu ulogu. To je uloga kritičkog razmišljanja, kritičke rasprave. Kad govorim o razumu ili racionalnosti, mislim samo na uvjerenje da možemo učiti pomoću kritike – pomoću kritičkog raspravljanja s drugima i pomoću samokritike. Racionalist je dakle čovjek koji je spreman učiti od drugih, ne tako što naprosto prihvaća svaku pouku, nego tako što drugima dopušta da kritiziraju njegove ideje te sam kritizira ideje drugih. Naglasak je pritom na riječima »kritička rasprava«: pravi racionalist ne vjeruje da je on sam ili bilo tko drugi jeo mudrost velikom žlicom. On zna da su nam uvijek iznova potrebne nove ideje i da nam kritika ne pomaže da dođemo do njih. Ali ona nam može pomoći da odvojimo žito od kukolja. On također zna da prihvaćanje ili odbacivanje neke ideje nikad ne može biti čisto racionalna stvar. No samo nam kritička rasprava može pomoći da neku ideju vidimo s više različitih strana te da je pravedno prosudimo. Racionalist naravno neće tvrditi da se svi ljudski odnosi iscrpljuju u kritičkoj raspravi. To bi opet bilo krajnje nerazborito. Ali racionalist možda može upozoriti

na to da stav »give and take«, davanja i primanja, na kojem se temelji kritička rasprava, ima veliko značenje i s ljudskog stajališta. Jer racionalistu je jasno da svoj razbor zahvaljuje drugim ljudima. On lako uviđa da kritički stav može biti samo rezultat tuđe kritike i da samo tuđa kritika omogućuje samokritičnost. Racionalni stav mogao bi se najbolje izraziti rečenicom: Možda si ti u pravu, a ja u krivu; pa iako u svojoj kritičkoj raspravi možda nećemo konačno odlučiti tko je od nas u pravu, ipak se možemo nadati da će nam nakon takve diskusije stvari biti malo jasnije nego prije. Obojica možemo učiti jedan od drugoga, ako ne zaboravimo da nije toliko važno tko ima pravo, koliko da se približimo objektivnoj istini. Jer obojici nam je stalo u prvom redu do objektivne istine.

To je, ukratko rečeno, ono na što mislim kad se deklariram kao racionalist. No kad se deklariram kao čisti prosvjetitelj, onda mislim na još nešto. Tada imam na umu nadu u samooslobođenje pomoću znanja, koja je nadahnula Pestalozzija, i želju da se trgnemo iz svog dogmatskog drijemeža, kako je to nazvao Kant. I imam na umu dužnost svakog intelektualca koju je većina intelektualaca na žalost zaboravila, posebno od doba filozofa Fichtea, Schellinga i Hegela. To je dužnost da se ne pozira kao prorok.

O tu su se dužnost teško ogriješili osobito njemački mislioci; bez sumnje zato što se od njih očekivalo da nastupe kao proroci – kao utemeljitelji religija, kao objavitelji tajni života i svijeta. Kao i uvijek, tu je stalna potražnja na žalost također proizvela ponudu. Tražili su se proroci i vođe. Nije čudo što su se proroci i vođe našli. Čega se tu sve našlo, napose na njemačkom govornom području, to graniči s nevjerojatnim. U Engleskoj takve stvari srećom nisu jako omiljene. Kada usporedim situaciju na ta dva govorna područja, tada moje divljenje prema Engleskoj prelazi sve granice. U tom se kontekstu valja prisjetiti da je prosvjetiteljstvo započelo s Voltaireovim Pismima iz Londona o Englezima: s pokušajem da se intelektualna klima Engleske, ona suhoća koja tako neobično kontrastira s njezinom fizičkom klimom, prenese na Kontinent. Ta suhoća, ta trijeznost naprosto je posljedica poštovanja prema bližnjemu, kojeg nitko ne želi ni nagovarati ni zavaravati.

Na žalost, na njemačkom je govornom području drukčije. Ovdje svaki intelektualac želi biti upućen u konačne tajne, u krajnje stvari. Osnivači religija ovdje ne postaju samo filozofi nego i gospodarstvenici, liječnici te napose psiholozi.

Što je izvanjsko obilježje tih dvaju stavova – prosvjetitelja i samozvanog proroka? To je jezik. Prosvjetitelj govori što je moguće jednostavnije. On želi da ga razumiju. U tom je pogledu među filozofima Bertrand Russell zacijelo naš nenadmašeni majstor: čovjek mu se mora diviti čak i kada se ne može složiti s njim. On uvijek govori jasno, jednostavno i izravno.

Zašto je nama prosvjetiteljima toliko stalo do jednostavnosti jezika? Zato što pravi prosvjetitelj, pravi racionalist nikad ne želi nikoga nagovarati. On čak nikoga ne želi ni uvjeravati: uvijek je svjestan da možda griješi. A u prvom redu suviše poštuje samostalnost, duhovnu neovisnost drugoga da bi ga htio u nešto uvjeriti kad su posrijedi važne stvari; on će puno radije izazvati njegovo proturječenje, njegovu kritiku. Ne želi uvjeravati, nego razbuditi, potaknuti slobodno stvaranje mnijenja. Slobodno stvaranje mnijenja za njega je dragocjeno.

Ono za njega nije dragocjeno samo zato što se slobodnim stvaranjem mnijenja možemo približiti istini nego i zato što on poštuje slobodno stvaranje mnijenja kao takvo. On ga poštuje i onda kad neko mnijenje smatra potpuno pogrešnim.

Navest ću jedan od razloga iz kojih prosvjetitelj ne želi nagovarati, pa čak ni uvjeravati. On zna da izvan uskog područja logike i možda matematike ne postoje nikakvi dokazi. Kratko rečeno, dokazati se ne može ništa. Mogu se doduše iznositi argumenti i mogu se kritički preispitivati nazori. Ali izvan matematike naša argumentacija nikada nije potpuna. Uvijek moramo odvagnuti razloge; uvijek moramo odlučiti koji razlozi pretežu: razlozi koji idu u prilog nekom nazoru ili oni koji govore protiv njega. Tako potraga za istinom i stvaranje mnijenja uvijek sadrže element slobodne odluke. A slobodna odluka je ono što neko mnijenje čini ljudski vrijednim.



Velika vrijednost koja se pridaje slobodnom, osobnom mnijenju je nešto što je prosvjetiteljstvo preuzelo od Johna Lockeja i potom razvilo. To je bez sumnje izravni rezultat engleskih i kontinentalno-europskih vjerskih borbi. Iz tih je borbi naposljetku proizašla ideja vjerske tolerancije. A ideja vjerske tolerancije nipošto nije samo negativna ideja, kao što neki često tvrde (na primjer Arnold Toynbee). Ona nije samo izraz zamorenosti borbom i uvida da na području religije pokušaj iznuđivanja konformizma pomoću terora nema nikakvih izgleda. Upravo suprotno, religijska tolerancija proistječe iz pozitivne spoznaje da je silom iznuđena religiozna jednoglasnost potpuno bezvrijedna: da vrijedna može biti samo ona religijska vjera koja se slobodno prihvati. A taj uvid vodi još dalje. On dovodi do poštivanja svake iskrene vjere i time do štovanja pojedinca i njegovog mnijenja. Prema riječima Immanuela Kanta (posljednjeg velikog filozofa prosvjetiteljstva), on vodi priznavanju dostojanstva ljudske osobe.

Pod postavkom o dostojanstvu osobe Kant je podrazumijevao zapovijed da se poštuje svaki čovjek i njegovo uvjerenje. Kant je to pravilo najuže povezao s načelom koje Englezi s pravom zovu zlatnim pravilom, a koje u prijevodu zvuči pomalo banalno: »Ne čini drugima ono što ne želiš da tebi netko učini.« Kant je to načelo nadalje povezao s idejom slobode: slobode mišljenja kakvu je Schillerov markiz Posa zahtijevao od kralja Filipa; slobode mišljenja kakvu je determinist Spinoza pokušao utemeljiti tvrdeći da je to neotuđiva sloboda koju nam tiranin pokušava oduzeti, ali koju nam nikada oduzeti ne može.

Mislím da se u tome više ne možemo složiti sa Spinozom. Možda je točno da se sloboda mišljenja nikad ne može potpuno ukinuti. Ali u najmanju se ruku može veoma ograničiti. Jer bez slobodne razmjene misli ne može biti ni stvarne slobode mišljenja. Drugi su nam potrebni da bismo na njima iskušali svoje misli; da bismo otkrili da li one odolijevaju provjeri. Krićićka rasprava je osnova slobodnog mišljenja pojedinca. A to znaći da je potpuna sloboda mišljenja nemoguća bez politićke slobode. Politićka sloboda postaje time za svakog pojedinca preduvjet potpunog, slobodnog služenja vlastitim umom.

Politićka se sloboda međutim može osigurati samo pomoću tradicije, pomoću tradicionalne spremnosti da se ona brani, da se za nju bori, da se za nju žrtvuje.

Ćesto se tvrdilo da se racionalizam nalazi u suprotnosti spram svake tradicije; i istina je da racionalizam pridržava pravo da o svakoj tradiciji krićićki raspravlja. Ali racionalizam na kraju krajeva i sam poćiva na tradiciji: na tradiciji krićićkog mišljenja, slobodne rasprave, jednostavnog, jasnog jezika i politićke slobode.

Ovdje sam pokušao objasniti što podrazumijevam pod racionalizmom i prosvjetiteljstvom; jer kako sam se htio distancirati od Spenglera i drugih hegelovaca, morao sam se nasuprot njima deklarirati kao racionalist i prosvjetitelj, kao jedan od posljednjih preostalih pristaša jednog odavno zastarjelog i skroz-naskroz nemodernog pokreta.

No nije li to, pitat ćete se možda, malo predugaćak uvod? Kakve sve to ima veze s našom temom? Došli ste ovamo da ćujete nešto o Zapadu i o tome u što Zapad vjeruje. A ja umjesto toga govorim o sebi i onom u što sam vjerujem. S pravom se možete pitati dokle ću još zlorabiti vaše strpljenje.

Dame i gospodo, ako priznam da već jesam usred naše teme, molim vas da to ne tumaćite kao znak moje neskromnosti. Dobro znam da su moj racionalizam i moje prosvjetarenje krajnje nesuvremene misli te da bi bilo smiješno tvrditi da Zapad, svjesno ili nesvjesno, vjeruje u te ideje. No premda se danas gotovo svi intelektualci s prezirom odnose prema njima, ipak se mora reći da je barem racionalizam ideja bez koje Zapada uopće ne bi bilo. Jer za našu zapadnjaćku civilizaciju ništa nije toliko karakteristićno kao ćinjenica da je ona civilizacija koja drži do znanosti. To je jedina civilizacija koja je proizvela prirodnu znanost i u kojoj ta znanost ima upravo odlućujuću ulogu. A ta je prirodna znanost sporedni proizvod racionalizma: ona je proizvod racionalizma antićke, grćke filozofije: proizvod predsokratovaca.

Molim, razumijte me pravo: ne iznosim ovdje tezu da Zapad vjeruje u racionalizam, ni svjesno ni nesvjesno. O vjeri Zapada govorit ću poslije. Ovdje bih samo htio utvrditi, poput mnogih prije mene, da je naša zapadnjačka civilizacija s povijesnog stajališta uvelike proizvod onog racionalističkog načina mišljenja koji je naslijedila od Grka. Prilično je jasno, čini mi se, da govoreći o Zapadu ili, poput Spenglera, o zemljama zalazećeg sunca mislimo baš na tu civilizaciju pod utjecajem racionalizma. Kad sam dakle ovdje pokušao objasniti racionalizam, onda me na to nije navela samo želja da se distanciram od stanovitih antiracionalističkih struja; nego također želja da vam približim racionalističku tradiciju koja je često izvrgnuta klevetama: tradiciju koja je presudno utjecala na našu zapadnjačku civilizaciju – čak do te mjere da bi se ona zacijelo mogla označiti kao jedina civilizacija u kojoj racionalistička tradicija ima dominantnu ulogu.

Drugim riječima, morao sam govoriti o racionalizmu da bih objasnio na što mislim kad govorim o Zapadu. I ujedno sam racionalizam morao malo uzeti u obranu jer se prečesto prikazuje u karikiranom obliku.

Time sam možda objasnio što imam na umu kad govorim o Zapadu. No moram još dodati i to da govoreći o Zapadu mislim u prvom redu na Englesku, čak prije nego na Švicarsku. Možda je tako samo zato što živim u Engleskoj; ali vjerujem da postoje i drugi razlozi. Engleska je zemlja koja nije kapitulirala kada se sama suočila s Hitlerom. Pa kad se u nastavku posvetim pitanju »U što vjeruje Zapad?«, po svoj ću prilici misliti uglavnom na ono u što vjeruju moji prijatelji i drugi ljudi u Engleskoj. U što oni vjeruju? Svakako ne u racionalizam. Nipošto u znanost kakvu je stvorio grčki racionalizam. Naprotiv, racionalizam se danas općenito smatra zastarjelim. A što se tiče znanosti, ona je posljednjih desetljeća za većinu nas Zapadnjaka postala najprije strana i nerazumljiva, a poslije, nakon atomske bombe, čudovišna i neljudska. U što dakle danas vjerujemo? U što vjeruje Zapad?

Ako si ozbiljno postavimo to pitanje i ako na njega pokušamo iskreno odgovoriti, onda će većina nas zacijelo priznati da ne zna pravo u što da vjeruje. Većini nas zajedničko je iskustvo vjere u ove ili one lažne proroke te uz posredovanje tih lažnih proroka također u ove ili one lažne bogove. Svi smo proživjeli trenutke dvojbe; a čak i oni malobrojni čija je vjera unatoč svim tim dvojbama ostala čvrsta zacijelo moraju priznati da danas nije lako znati u što mi na Zapadu vjerujemo.

Moja primjedba da nije lako znati u što Zapad vjeruje zvuči možda prilično negativno.

Poznajem mnoge dobre ljude koji smatraju da je slabost Zapada to što mi ovdje nemamo nikakvu noseću, jedinstvenu ideju, nikakvu jedinstvenu vjeru koju bismo mogli ponosno suprotstaviti komunističkoj religiji Istoka.

Taj rašireni stav nadasve je razumljiv. Ali ja ga smatram potpuno pogrešnim. Trebali bismo se ponositi time što nemamo jednu ideju, nego mnogo ideja, dobrih i loših; što nemamo jednu vjeru, jednu religiju, nego mnoge, dobre i loše. Činjenica da si to možemo dopustiti znak je nadmoći Zapada. Dogovor Zapada o prihvaćanju jedne ideje, jedne vjere, jedne religije bio bi njegov kraj, naša kapitulacija, naša bezuvjetna predaja totalitarnoj ideji.

Nema dugo kako je Harold Macmillan, sada britanski premijer, ali tada još ministar vanjskih poslova, na pitanje gospodina Hruščova u što mi na Zapadu zapravo vjerujemo odgovorio: u kršćanstvo. I s povijesnog stajališta zacijelo ne možemo reći da nije u pravu. Ako se izuzme grčki racionalizam, ništa nije toliko utjecalo na idejnu povijest Zapada kao kršćanstvo i dugotrajne svađe i borbe unutar kršćanstva.

No Macmillanov odgovor ipak smatram pogrešnim. Sigurno među nama ima dobrih kršćana. Ali postoji li zemlja, postoji li vlada, postoji li politika koja bi se iskreno i pošteno mogla nazvati kršćanskom? Da li takva politika može postojati? Nisu li među onim povijesnim činjenicama što su najdublje utjecale na tradiciju Zapada upravo dugotrajna borba između duhovne i svjetovne vlasti i poraz crkve u borbi za svjetovnu vlast? I da li je kršćanstvo jedinstven pojam? Zar ne postoje mnoge nespojive interpretacije tog pojma?

No od tih važnih pitanja još je važniji spreman odgovor što ga je Hruščov morao imati, kao valjda svaki marksist od doba Karla Marxa. »Pa vi uopće niste kršćani«, tako odgovaraju komunisti. »Vi sebe samo nazivate kršćanima. Pravi kršćani smo mi koji sebe ne zovemo kršćanima, nego komunistima. Jer vi obožavate Mamona, dok se mi borimo za potlačene, za izmučene i napaćene.«

Nije slučajno što su takvi odgovori uvijek ostavljali najveći dojam na prave kršćane te što je na Zapadu uvijek bilo i još uvijek ima kršćanskih komunista. Ne sumnjam u iskreno uvjerenje bradfordskog biskupa, koji je 1942. naše zapadnjačko društvo nazvao djelom Sotone i pozvao sve vjerne sluge kršćanske religije na borbu za uništenje našeg društva i za pobjedu komunizma. U međuvremenu su i sami komunisti priznali sotonizam Staljina i njegovih krvnika; teza o Staljinovu sotonizmu bila je neko vrijeme čak na liniji komunističke partije. No ipak ima pravih kršćana koji još uvijek misle poput bivšeg bradfordskog biskupa. Ne možemo se dakle pozivati na kršćanstvo kao Harold Macmillan. Naše društvo nije kršćansko – kao što nije ni racionalističko.

A to je razumljivo. Kršćanska religija zahtijeva od nas čistoću postupanja i mišljenja kakvu u potpunosti mogu postići samo sveci. Bezbrojni pokušaji izgradnje društvenog poretka u posve kršćanskom duhu stoga su svaki put propali. Uvijek su, i to nužno, doveli do netolerancije, do fanatizma. O tome mogu svjedočiti ne samo Rim i Španjolska nego također Ženeva i Zürich te brojni američki kršćansko-komunistički eksperimenti. Marksistički komunizam samo je najgrozniji primjer pokušaja da se ostvari raj na Zemlji: to je eksperiment koji nas uči da se onima koji preuzetno misle da mogu ostvariti raj na Zemlji vrlo lako može dogoditi da umjesto toga stvore pakao.

Samo se po sebi razumije da nije ideja kršćanstva ono što dovodi do terora i nečovječnosti. Naprotiv, to je ideja jedne, jedinstvene ideje, vjera u jednu, jedinstvenu i isključivu vjeru. A budući da sam sebe ovdje nazvao racionalistom, svakako mi je dužnost upozoriti na to da je teror racionalizma, religije uma, bio još gori od terora kršćanskog ili muslimanskog ili židovskog fanatizma, ako je to uopće moguće. Pravi racionalistički društveni poredak jednako je nemoguć kao pravi kršćanski, a pokušaj da se ostvari nemoguće mora dovesti do barem jednakih grozota. Najbolje što se može reći o Robespierreovom teroru jest da je razmjerno kratko trajao.

Oni dobro namjerni entuzijasti koji žele i misle da moraju ujediniti Zapad pod vodstvom jedne ideje kojom bi se svi oduševili ne znaju što čine. Ne znaju da se igraju vatrom – da ih mami totalitarna ideja.

Ne, ono čime bismo se mi na Zapadu trebali ponositi nije jedinstvo ideje, nego mnoštvo ideja, pluralizam. Tako na pitanje »U što vjeruje Zapad?« možemo sada dati prvi i privremeni odgovor. Jer ponosno možemo reći da mi na Zapadu vjerujemo u mnoge i različite stvari, u mnogo toga što je istinito i u mnogo toga što je neistinito; u dobre i u loše stvari.

Moj prvi i privremeni odgovor na pitanje »U što vjeruje Zapad?« upućuje dakle na jednu gotovo trivijalnu činjenicu: mi vjerujemo u štošta. Ali ta trivijalna činjenica ima golemo značenje.

Naravno, mnogi su nijekali zapadnjačku toleranciju prema mnijenjima. Bernard Shaw je primjerice uvijek iznova tvrdio da su naše doba i naša civilizacija jednako netolerantni kao sva druga doba i civilizacije. Pokušao je dokazati da se promijenio samo sadržaj naše praznovjerne dogmatike; da je mjesto religijske dogme zauzela znanstvena dogma; i da bi onaj tko bi se danas usudio suprotstaviti znanstvenoj dogmi isto tako bio spaljen kao nekoć Giordano Bruno. No premda je Shaw učinio sve kako bi svoje bližnje šokirao svojim mnijenjima, to mu nije uspjelo. Nije istina ni to da je, poput dvorske lude, smio reći sve jer ga nitko nije shvaćao ozbiljno. Upravo suprotno. Možda je on pao u zaborav, ali njegove ideje mnogi još i danas shvaćaju vrlo ozbiljno, a osobito je njegova teorija o netolerantnosti Zapada prilično utjecala na njegove suvremenike. Ne sumnjam u to da je njegov utjecaj bio veći od

utjecaja Giordana Bruna; ali premašivši devedesetu, nije umro na lomači, nego od posljedica jednog prijeloma kosti.

Predlažem dakle da se prihvati moj prvi i privremeni odgovor na naše pitanje te da se sada posvetimo mnogim različitim stvarima u koje mnogi različiti ljudi kod nas na Zapadu vjeruju. To su dobre stvari, i to su loše stvari, bar mi se tako čini. A budući da se naravno želim opširnije pozabaviti dobrim stvarima, najprije ću se osvrnuti na one loše, da ih se riješim. Ima kod nas na Zapadu mnogo lažnih proroka i mnogo lažnih bogova. Ima ljudi koji vjeruju u silu i u porobljavanje drugih. Ima ljudi koji vjeruju u povijesnu nužnost, u zakon povijesti koji možemo dokučiti i koji nam dopušta da predvidimo budućnost te u pravi čas stanemo na stranu budućih vlastodržaca. Ima proroka napretka i proroka nazatka, a svi oni nalaze vjerne učenike, unatoč svemu. Te ima proroka i vjernika što se klanjaju božanstvu kakvo je uspjeh, efficiency, povećanje produktivnosti po svaku cijenu, gospodarsko čudo i vladavina čovjeka nad prirodom. No najveći utjecaj među intelektualcima imaju plačljivi proroci pesimizma. Danas kao da se svi suvremeni mislioci koji iole drže do svog dobrog glasa slažu u tome da živimo u prilično bijedno doba – u doba koje je upravo zločinačko, čak možda najgore od svih. Hodamo po rubu ponora, a dotle nas je dovela naša moralna pokvarenost, ako ne i naš nasljedni grijeh. Kako kaže Bertrand Russell, kojeg nadasve cijenim: inteligentni smo – možda i previše inteligentni; ali sa stajališta etike nismo dovoljno dobri. Na našu nesreću inteligencija nam se razvila brže od moralnih kvaliteta. Tako se dogodilo da smo bili dovoljno pametni da konstruiramo atomske i hidrogenske bombe; ali moralno smo bili suviše nezreli da izgradimo svjetsku državu koja nas jedino može sačuvati od rata koji bi uništio sve. Dame i gospodo: moram priznati da taj pesimistični nazor o našem dobu držim potpuno pogrešnim. Smatram ga opasnom modom. Ne želim dakako reći ništa protiv svjetske države ili protiv svjetske federacije. Ali čini mi se da je posve promašeno svoditi neuspjeh Ujedinjenih naroda na moralnu nedostatnost državljana, pripadnika tih naroda. Naprotiv: čvrsto sam uvjeren da bismo gotovo svi mi na Zapadu bili spremni prinijeti svaku iole zamislivu žrtvu kako bismo osigurali mir na Zemlji, samo kad bismo vidjeli načina da svoju žrtvu prinesemo tako da nečemu služi. Osobno ne poznajem nikoga za koga bih sumnjao da bi bio spreman dati život ako bi čovječanstvu tako mogao osigurati mir. Time ne želim reći da možda ipak nema ljudi koji na to ne bi bili spremni, ali tvrdim da su oni rijetki. Mi dakle želimo mir. Ali to ne znači da želimo mir po svaku cijenu.

Dame i gospodo, nije mi bila niti mi jest namjera da ovo predavanje posvetim problemu atomske bombe. U Engleskoj se o tim stvarima govori vrlo malo; i premda se Bertrand Russell općenito poštuje i cijeni, ipak mu nije uspjelo da u Engleskoj doista pokrene raspravu o tim stvarima.

Moji su ga studenti, na primjer, pozvali da održi predavanje o toj temi te su ga dočekali s ovacijama. Bili su oduševljeni njime, slušali su ga s najvećim zanimanjem, sudjelovali su i u raspravi, ali zatim su, koliko znam, napustili tu temu. Na mom seminaru, gdje se inače najslobodnije raspravlja o svim mogućim filozofskim i političkim problemima, od filozofije prirode do političke etike, još nikad nijedan student nije načeo Russellov problem. A pritom svi znamo što o tome mislimo. Jasno mi je da je ovdje na Kontinentu situacija posve drukčija. Možda će vas zanimati da sam Russellove argumente po prvi put čuo prije osam godina [dakle 1950.] u Americi, i to od nuklearnog fizičara koji je možda više nego itko drugi pridonio donošenju odluke o proizvodnji atomske bombe. Njegovo je stajalište bilo da kapitulaciju treba pretpostaviti nuklearnom ratu. U tom bi slučaju po njegovom sudu nastupili najernji dani što ih je čovječanstvo ikada doživjelo; ali jednom bi se ljudi ipak ponovno izborili za slobodu. Dok bi nuklearni rat bio kraj svega.

Istu ideju drugi su izražavali govoreći da je bolje, pa čak i časnije živjeti pod Rusima nego poginuti od atomskih bombi. Poštujem to mišljenje, ali mislim da je alternativa pogrešno postavljena. Pogrešna je zato što ne uzima u obzir mogućnost da se nuklearni rat izbjegne

drukčije doli kapitulacijom. Jer zapravo ne znamo da li je nuklearni rat neizbježan, a to i ne možemo znati. I ne znamo ne bi li kapitulacija svejedno dovela do atomskog rata. Istinita alternativa s kojom smo suočeni izgleda ovako: da li da kapituliramo kako bismo smanjili mogućnost ili vjerojatnost atomskog rata ili da se branimo svim sredstvima, ako baš moramo? Ta alternativa također iziskuje tešku odluku. Ali tu nije posrijedi izbor između stranke mira i stranke rata. Nego je posrijedi izbor između stranke koja vjeruje da može dovoljno točno procijeniti stupanj vjerojatnosti nuklearnog rata, te rizik smatra prevelikim – tako velikim da će radije kapitulirati – i stranke koja također želi mir, ali istodobno vjeruje u tradiciju slobode te pamtí da se sloboda nikada ne može braniti bez rizika; da Churchill nije kapitulirao pred Hitlerom kad je njegov položaj izgledao gotovo bezizlazno i da nitko nije ni pomišljao na kapitulaciju kad je Hitler najavio svoje V-oružje, premda su upućeni mogli s razlogom vjerovati da je već raspolagao atomskom bombom. Švicarska je također više nego jednom bila u gotovo bezizglednom položaju, posljednji put zacijelo onda kad se suočila s Hitlerom, i mnogi su htjeli kapitulirati. No uspjela je sačuvati svoju slobodu i svoju neutralnost pod oružjem.

Ovdje dakle želim upozoriti na to da su obje stranke protiv rata. Objе se stranke također slažu u tome da nisu bezuvjetno protiv rata. I naposljetku obje stranke vjeruju ne samo u mir nego i u slobodu.

Sve je to objema strankama zajedničko. Suprotnost između njih javlja se s pitanjem: je li moguće i potrebno izračunavati stupnjeve vjerojatnosti ili se treba držati tradicije? Posrijedi je dakle suprotnost između racionalizma i tradicije. Racionalizam je, čini se, za kapitulaciju; tradicija slobode je protiv nje.

Ovdje sam se predstavio kao racionalist i kao štovatelj Bertranda Russella. Ali u tom sukobu ne biram racionalizam, nego tradiciju. Ne vjerujem da u takvim slučajevima možemo procijeniti stupnjeve vjerojatnosti. Nismo sveznajući; znamo tek malo i ne bismo se trebali igrati providnosti. Upravo kao racionalist vjerujem da racionalizam ima granica i da bez tradicije nije moguć.

Dame i gospodo, htio bih izbjeći upletanje u polemiku koja je već dovela do mnogih gorkih riječi. Zacijelo ne bih mogao, a da se ne priklonim jednoj stranci. Ali svoj zadatak ne vidim u tome da branim vlastito stajalište, nego da analiziram prijepor i ono što je strankama u njemu zajedničko. Jer iz toga možemo naučiti u što Zapad vjeruje.

Ako se dakle vratimo pitanju u što mi ovdje na Zapadu vjerujemo, onda možda možemo reći da je među mnogim točnim odgovorima koje bismo mogli dati danas najvažniji ovaj: mrzimo samovolju, tlačenje i nasilje; i svi vjerujemo kako nam je zadaća da se borimo protiv tih stvari. Mi smo protiv rata i protiv ucjena svake vrste, a osobito protiv ucjena uz pomoć ratnih prijetnji. Izum atomske bombe smatramo nesrećom. Želimo mir i vjerujemo da je on moguć. Svi mi vjerujemo u slobodu i u to da samo sloboda čini život vrijednim življenja. Naši se putovi razilaze kod pitanja je li pravo popustiti pred ucjenom i pokušati mir kupiti po cijenu slobode.

To što mi na Zapadu želimo mir i slobodu i što smo svi spremni za njih prinijeti najveće žrtve, to mi se čini važnijim od svađe između dvije stranke koju sam opisao. I vjerujem da to opravdava vrlo optimističnu sliku našeg doba. No ovdje se gotovo ne usuđujem iznijeti tu svoju optimističnu tezu. Bojim se da ću posve proigrati vaše povjerenje. Jer moja teza glasi: tvrdim da je naše doba unatoč svemu najbolje od svih doba za koja znamo iz povijesti; i da je oblik društva u kojemu mi na Zapadu živimo unatoč svojim brojnim nedostacima najbolji za koji znamo.

Pritom nipošto nemam u vidu uglavnom materijalno blagostanje, premda je vrlo značajno da je u kratkom vremenu od kraja Drugog svjetskog rata u Sjevernoj i Zapadnoj Europi gotovo nestalo siromaštva – dok je u doba moje mladosti te još između dva svjetska rata siromaštvo (osobito kao posljedica nezaposlenosti) bilo najveći socijalni problem. Nestanak siromaštva,

na žalost samo na Zapadu, ima različite uzroke, od kojih je vjerojatno najvažniji povećanje proizvodnje. No ovdje bih u prvom redu htio upozoriti na tri uzroka koji su važni za našu temu: oni jasno govore o tome u što mi na Zapadu vjerujemo.

Kao prvo, naše je doba postavilo moralni credo koji je uzdignut upravo do moralne samorazumljivosti. Mislim na postavku da nitko ne smije gladovati sve dok ima dovoljno hrane. I ono je nadalje donijelo prvu odluku da se borba protiv siromaštva ne prepusti slučaju, nego da se smatra osnovnom dužnošću svih – napose onih koji žive u materijalnom blagostanju.

Kao drugo, naše doba vjeruje u načelo po kojem svima treba dati što bolju šansu u životu («equality of opportunity»); ili drugim riječima, ono poput prosvjetiteljstva vjeruje u samooslobođenje pomoću znanja i poput Pestalozzija u suzbijanje bijede znanjem; te stoga s pravom vjeruje da sveučilišna naobrazba treba biti dostupna svima koji su dovoljno daroviti. Kao treće, naše je doba u masama pobudilo brojne potrebe i težnju za posjedovanjem. Samo se po sebi razumije da je to opasan razvoj, ali bez njega se masovna bijeda ne može izbjeći: to su reformatori 18. i 19. stoljeća jasno spoznali. Vidjeli su da se problem siromaštva ne može riješiti bez suradnje siromaha i da se među siromašnima prvo mora pobuditi želja i volja za poboljšanjem životnih uvjeta da bi se pridobila njihova suradnja. Jasno je taj uvid formulirao primjerice cloinski biskup George Berkeley. (To je jedna od onih istina što ih je marksizam preuzeo i pretjerivanjima izobličio do neprepoznatljivosti.)

Te tri postavke – o javnoj borbi protiv siromaštva, o naobrazbi za sve i o povećanju potreba – dovele su do krajnje prijepornih razvoja.

Borba protiv siromaštva u mnogim je zemljama proizvela socijalnu državu s golemom socijalnom birokracijom i gotovo groteskno birokratiziranim zdravstvom; samorazumljiv je rezultat to da se samo djelić svota što se izdvajaju za rad socijalnih ustanova troši na one kojima su te ustanove potrebne. No kada kritiziramo socijalnu državu – a ona se treba i mora kritizirati – tada ne smijemo zaboraviti da ona proistječe iz jednog krajnje ljudskog i divljenja dostojnog moralnog uvjerenja te da društvo koje je u borbi protiv siromaštva spremno prinijeti velike materijalne (pa čak i suvišne) žrtve time dokazuje da to moralno uvjerenje uzima ozbiljno. A društvo koje je spremno prinijeti takve žrtve za svoje moralno uvjerenje ima također pravo da ostvari svoje ideje. Naša kritika socijalne države mora stoga pokazati kako se te ideje mogu bolje ostvariti.

Ideja jednakih izgleda (equal opportunity) i jednakog pristupa visokoškolskoj naobrazbi u nekim je zemljama dovela do sličnih žalosnih posljedica. Za siromašnog studenta moje vlastite generacije borba za znanje bila je pustolovina koja je zahtijevala velike žrtve, a one su stečenom znanju davale jedinstvenu vrijednost. Bojim se da takvog stava nestaje. Novom pravu na naobrazbu odgovara novi stav koji to pravo smatra zajamčenim; a ono što bez žrtve možemo smatrati svojim pravom slabo se cijeni. Poklonivši studentima pravo na naobrazbu, društvo im je uskratilo nenadoknativ doživljaj.

Kao što zacijelo vidite iz mojih primjedaba uz te dvije točke, moj se optimizam ne sastoji u tome da se divim svim rješenjima koja smo pronašli; nego se sastoji u tome da se divim pobudama što nas potiču da ta rješenja iskušamo. Te će pobude svi pesimisti po trenutnoj modi naravno raskrinkati kao licemjerne i načelno egoistične. Pritom zaboravljaju da čak i moralni licemjer upravo činom svog licemjerja dokazuje da vjeruje u moralnu nadmoć onih vrijednosti koje tobože cijeni zbog njih samih. Čak su i naši veliki diktatori bili prisiljeni govoriti kao da vjeruju u slobodu, mir i pravdu. Njihovo licemjerje bilo je nesvjesno i nehotično priznanje tih vrijednosti te nesvjesna i nehotična pohvala masa što su u te vrijednosti vjerovali.

Sada dolazim do svoje treće točke, do porasta potreba. Tu je šteta zacijelo sasvim bjelodana, jer ta se ideja izravno protivi jednom drugom idealu slobode – grčkom i kršćanskom idealu lišenosti potreba i samooslobođenja putem askeze.

Tako je porast potreba doveo do mnogih negativnih pojava: na primjer do želje da se drugi sustignu i prestignu, umjesto da se uživa u postignutoj kvaliteti života; do nezadovoljstva umjesto do zadovoljstva.

No pritom ne bi trebalo zaboraviti da smo na početku jednog novog razvoja i da nam treba vremena da bismo nešto naučili. Nova i novoraširena gospodarska zahtjevnost masa možda nije osobito dobra s moralnog stajališta, a svakako ni osobito lijepa; ali ona je naposljetku jedini put da se siromaštvo prevlada polazeći od pojedinca. A time je nova gospodarska zahtjevnost masa također put koji pruža najviše nade da će se prevladati ono što u socijalnoj državi izgleda tako prijeporno: birokratizacija i nametanje tutorstva pojedincu. Jer samo gospodarska zahtjevnost pojedinca može dovesti dotle da siromaštvo postane tako rijetko da borba protiv siromaštva kao glavna zadaća države naposljetku mora izgubiti smisao. Samo ostvarenje visokog životnog standarda masa može riješiti stari problem siromaštva – upravo tako da siromaštvo postane rijetka pojava koja se onda uklanja pomoću odgovarajuće skrbi, a da se pritom birokracija kojoj je taj zadatak povjeren ne može suviše namnožiti.

U tom mi se svjetlu veoma važnom čini snaga našeg zapadnjačkog gospodarstva. Ako od siromaštva ne uspijemo učiniti rijetku pojavu, onda nam se lako može dogoditi da se lišimo svoje slobode u korist birokracije socijalne države.

No ovdje bih se ipak htio usprotiviti nazoru koji se izražava uvijek iznova u različitim oblicima; naime nazoru da će odluka između zapadnog i istočnog oblika gospodarstva u krajnjoj liniji ovisiti o tome koji je od tih oblika gospodarski nadmoćan. Osobno vjerujem u gospodarsku superiornost slobodne tržišne ekonomije i u inferiornost takozvane planske ekonomije. Ali smatram posve pogrešnim da se naše odbacivanje tiranije obrazlaže ili makar samo potkrepljuje gospodarskim razmatranjima. Čak i kad bi državna, centralistička planska ekonomija bila superiorna slobodnom tržišnom gospodarstvu, bio bih protiv nje; i to zato što moć države povećava do tiranije. Ne borimo se mi protiv neekonomičnosti komunizma: nego protiv njegove neslobode i neljudskosti. Nismo spremni prodati svoju slobodu za tričariju, ma koliko se poželjnom činila – pa ni za najveću produktivnost i najveće bogatstvo, najveću ekonomsku sigurnost – kad bi se takvo što moglo kupiti neslobodom.

Ovdje sam više puta upotrijebio riječ »masa«, u prvom redu zato da bih upozorio na to da je porast potreba i gospodarska zahtjevnost masa nešto novo. Upravo mi je zato stalo da se distanciram od onih koji govore o »omasovljenju« i naš oblik društva nazivaju masovnim društvom (mass society). Riječ »omasovljenje« postala je omiljena parola, jednako kao izraz »ustanak masa« koji je, čini se, zaista fascinirao masu intelektualaca i poluintelektualaca. Ne vjerujem da te parole imaju ikakve veze s našom društvenom zbiljom. Naši su društveni filozofi tu zbilju pogrešno vidjeli i pogrešno prikazali. Društvenu zbilju vidjeli su pogrešno zato što su je promatrali kroz naočale platoničko-marksističke društvene teorije.<sup>1</sup>

Platon je bio teoretičar apsolutističko-aristokratskog oblika vladavine. Kao temeljni problem teorije države postavio je sljedeće pitanje: »Tko treba vladati? Tko da upravlja državom? Mnogi, svjetina, masa, ili malobrojni, odabrani, elita?«

Ako se pitanje »Tko treba vladati?« uzme kao temeljno, onda očito preostaje samo jedan razborit odgovor: ne neznalice, nego znalci, mudraci; ne svjetina, nego malobrojni odličnici. To je Platonova teorija vladavine najboljih – aristokracije.

Neobično je to što su veliki protivnici te platoničke teorije – veliki teoretičari demokracije, kao na primjer Rousseau – prihvatili Platonov način postavljanja tog pitanja, umjesto da ga odbace kao nedostatan. Jer jasno je da temeljno pitanje teorije države glasi sasvim drukčije nego što je pretpostavio Platon. Ono ne glasi »Tko treba vladati?« ni »U čijim rukama treba biti vlast?«, nego »Koliku vlast treba dati vladi?« ili možda još točnije: »Kako da izgradimo takve političke ustanove da ni nesposobni i nemoralni vladari ne mogu učiniti veliku štetu?« Drugim riječima, fundamentalni problem teorije države je problem obuzdavanja političke vlasti – svojevrijednosti i zloupotrebe vlasti – pomoću ustanova koje tu vlast raspodjeljuju i

nadziru.

Ne sumnjam u to da demokracija u koju vjeruje Zapad nije ništa drugo doli država u kojoj se vlast u tom smislu ograničava i nadzire. Jer demokracija u koju vjerujemo nije državni ideal. I te kako znamo da se zbiva mnogo toga što se ne bi trebalo zbivati. Znamo da je u politici težnja za idealima djetinjasta, i svaki iole zreo čovjek na Zapadu zna: sva se politika sastoji u tome da se izabere manje zlo (kao što je nekoć rekao bečki pjesnik Karl Kraus). Za nas postoje samo dva oblika vladavine: onaj koji ljudima što su podvrgnuti vlasti omogućuje da se svojih vlastodržaca riješe bez prolijevanja krvi i onaj koji im to ne omogućuje ili u kojem je to moguće samo uz krvoproliće. Prvi od ta dva oblika vladavine obično nazivamo demokracijom, a drugi tiranijom ili diktaturom. Ali nije bitno ime, nego sadržaj.

Mi na Zapadu vjerujemo u demokraciju samo u tom trijeznom smislu – kao u državno uređenje najmanjeg zla. Tako ju je nazvao i čovjek koji je spasio demokraciju i Zapad. »Demokracija je najgori od svih oblika vladavine«, rekao je jednom Winston Churchill, »ako se izuzmu svi drugi.«

Platonovo je pitanje »Tko treba vladati? U čijim rukama treba biti vlast?« dakle pogrešno postavljeno. Svi mi vjerujemo u demokraciju, ali ne zato što u demokraciji vlada narod. Ne vladate ni vi, ni ja; naprotiv, i vama i mnome vladaju drugi, a katkad i više nego što nam je drago. Mi vjerujemo u demokraciju kao jedini oblik vladavine koji je spojiv s političkom opozicijom, te stoga i s političkom slobodom.

Na žalost, Platonov problem »Tko treba vladati?« teoretičari države nikad nisu jasno odbacili. Naprotiv, Rousseau je postavio isto pitanje, ali je odgovorio suprotno od Platona: »Treba vladati opća volja [naroda] – volja mnogih, a ne malobrojnih«; to je opasan odgovor jer on dovodi do mitologije i obožavanja »naroda« i njegove »volje«. Marx je također posve u Platonovom duhu pitao: »Tko treba vladati, kapitalisti ili proleter?«; i on je isto tako odgovorio: »Trebaju vladati mnogi, a ne malobrojni; proleter, a ne kapitalisti.«

Za razliku od Rousseaua i Marxa, mi u većinskom odlučivanju pomoću glasanja ili izbora vidimo samo metodu kojom se odluke mogu donijeti bez prolijevanja krvi i uz minimalno ograničavanje slobode. I inzistiramo na tome da manjine imaju pravo na slobode koje odluka većine nikad ne može poništiti.

Moji izvodi zacijelo su jasno pokazali da su pomodne riječi »masa« i »elita« te parole »omasovljenje« i »ustanak masa« izrazi koji potječu iz idejnog kruga platonizma i marksizma. Kao što su Rousseau i Marx jednostavno obrnuli platonički odgovor, tako i neki Marxovi protivnici obrću marksistički odgovor. »Ustanku masa« žele se suprotstaviti »ustankom elite«, čime opet dospijevaju do platoničkog odgovora i do toga da elita polaže pravo na vlast. No sve je to posve promašeno. Bože, sačuvaj nas od antimarksizma koji naprosto obrće marksizam: to nam je i predobro poznato. Čak ni komunizam nije gori od antimarksističke »elite« koja je vladala Italijom, Njemačkom i Japanom i koja se mogla ukloniti samo krvoprolićem svjetskih razmjera.

Ali, pitaju naši obrazovani i poluobrazovani, zar može biti pravedno da moj glas ne vrijedi više od glasa neobrazovanog smetlara? Zar ne postoji elita duha, koja vidi dalje nego masa neobrazovanih i koja bi stoga trebala imati veći utjecaj na donošenje krupnih političkih odluka?

Odgovor na žalost glasi da obrazovani i poluobrazovani u svakom slučaju imaju veći utjecaj. Oni pišu knjige i objavljuju u novinama, poučavaju i drže predavanja, govore na raspravama i mogu imati utjecaja kao članovi svoje političke stranke. No ne želim reći da je dobro što obrazovani imaju veći utjecaj od smetlara. Jer platoničku ideju vladavine mudrih i dobrih po mom sudu treba bezuvjetno odbaciti. Tko to odlučuje o mudrosti i nemudrosti? Zar najmudriji i najbolji nisu razapeti na križ – i nisu li ih razapeli baš oni koji su bili priznati kao mudri i dobri?

Da li da svoje političke ustanove opteretimo još i time što ćemo od prosudbe mudrosti,



dobrote, samoprijegornog djelovanja i moralnog integriteta učiniti politički problem? Jer problem elite je kao praktičan politički problem sasvim beznadan. Elita se praktično nikada ne može razlikovati od klike.

No u blebetanju o »masama« i »eliti« nema ni zrnca istine jer te mase uopće ne postoje. Ono što nas sasvim osobno muči nije »ljudska masa« – to je masa automobila i motocikla. Ali automobilist i motociklist nije masovni čovjek. Naprotiv: on je nepopravljivi individualist koji, moglo bi se reći, vodi individualnu borbu za opstanak protiv svih. Ako igdje, onda se ovdje može primijeniti individualistička slika »homo homini lupus«.

Ne, mi ne živimo u masovnom društvu. Naprotiv, ni u koje doba nisu toliki ljudi bili spremni prinijeti žrtve i snositi odgovornost. Nikad nije bilo toliko dobrovoljnog i individualnog junaštva kao u neljudskim ratovima našeg doba i nikad društveni i materijalni poticaj na junaštvo nije bio manji. Neznani vojnik, unknown soldier, čijem se spomeniku vladar Engleske svake godine pokloni – simbol je naše vjere, vjere ljudi koji žive na Zapadu u svog jednostavnog, nepoznatog bližnjega. Ne pitamo je li on pripadao »masi« ili »eliti«. Sve u svemu, bio je čovjek.

Vjera u bližnjega i poštivanje bližnjega je ono što naše doba čini najboljim od svih za koje znamo; to je vjera čiju autentičnost dokazuje spremnost da se prinesu žrtve. Mi vjerujemo u slobodu jer vjerujemo u svoje bližnje. Ukinuli smo ropstvo. A društveno uređenje u kojem živimo najbolje je od svih u povijesti jer je najsklonije poboljšanju.

Kada s tog stajališta bacimo pogled prijeko na Istok, tada možda ipak možemo završiti pomirljivom notom. Svakako je komunizam ponovno uveo ropstvo i mučenje, i to mu ne možemo oprostiti. Ali ne smijemo zaboraviti da je do svega toga došlo zato što je Istok vjerovao u teoriju koja mu je obećavala slobodu – slobodu za sve ljude. U ovom ogorčenom sukobu ne smijemo zaboraviti da je i to najveće zlo našeg doba proizašlo iz želje da se pomogne drugima i da se za druge prinesu žrtve.

## 16. Stvaralačka samokritika u znanosti i umjetnosti (ukradeno iz Beethovenovih bilježnica)

Htio bih prije svega zahvaliti za čast koja mi je iskazana nadasve ljubaznim pozivom da održim svečani govor prigodom otvorenja Salzburškog festivala. Taj me poziv veoma iznenadio, ali i uznemirio. Od 1950. živim sa svojom suprugom vrlo povučeno u Chilternskima brdima, bez televizora, bez dnevnih novina, potpuno zaokupljen svojim radom. Moj rad odnosi se uglavnom na jedno veoma apstraktno područje: na ljudsku spoznaju i napose na znanstvenu spoznaju. To me zacijelo ne čini osobito pogodnom osobom za svečani govor u Salzburgu.

Pa sam stao mozgati o tome zašto sam pozvan. Prvo sam se pitao nisu li me možda zamijenili s nekim drugim. Ili je možda razlog moja ljubav prema ovom gradu koji sam zavolio u djetinjstvu, kad mi je bilo pet ili šest godina, dakle prije više od 70 godina? Ali za to nitko nije znao; kao ni za noćnu pustolovinu što se ovdje zbilja prije više od pola stoljeća – kad sam usred ledene noći pri povratku sa skijaškog izleta iznenada sletio u konjsko pojilište osvijetljeno mjesecinom... Jamačno su dakle drugi razlozi doveli do toga da budem izabran za govornika na svečanosti. I onda mi je sinulo: u jednom sam pogledu prilično jedinstven – ja sam naime optimist: optimist u svijetu u kojem je pesimizam među inteligencijom postao vladajuća moda. Mislim da naše doba nije tako strašno kao što se općenito govori; da je bolje i ljepše od glasa koji ga prati. Prije četvrt stoljeća održao sam predavanje čiji naslov danas zvuči još provokativnije nego što je onda zvučao: »O povijesti našeg doba: pogled jednog optimista«. Ako dakle postoji nešto što bi me činilo pogodnom osobom za svečani govor, onda je to možda ta reputacija nepopravljivog optimista.

Dopustite mi da kažem nekoliko riječi o tom optimizmu, koji se među ostalim odnosi i na

stvari povezane sa Salzburškim festivalom. Već mnogo godina – u najmanju ruku od doba Adolfa Loosa i Karla Krausa – naša inteligencija smatra svojim strogim imperativom da grmi protiv takozvane kulturne industrije, protiv kiča, protiv vulgarnoga. Pesimist vidi samo zalazak i propast, napose u onome što industrija takozvanim »masama« nudi kao kulturu. Optimist međutim vidi i drugu stranu: kupuju se milijuni ploča i vrpce s najljepšim djelima Bacha, Mozarta, Beethovena, Schuberta – dakle najvećih majstora; a broj ljudi koji su naučili voljeti i štovati te velike glazbenike i njihovu čudesnu glazbu postao je neizmerno velik. Naravno, moram se složiti s pesimistima kad upozoravaju na to da preko filma i televizije svoju djecu odgajamo u duhu grubosti i nasilja. A slično na žalost vrijedi i za modernu književnost. Ali unatoč svemu tome, kažem ja kao optimist, ima još mnogo dobrih ljudi koji su spremni pomoći. I unatoč katkada prilično uvjerljivoj propagandi kulturnih pesimista još uvijek ima mnogo ljudi koji se vesele životu.

Pesimisti upozoravaju na političku zapuštenost, na nepoštivanje ljudskih prava koja svi već smatramo zajamčenima. S pravom. No daje li to ikome pravo da za te stvari okrivljuje znanost i njezinu primjenu u tehnici? Nipošto. Optimist primjećuje da su znanost i tehnika većini ljudi u Europi i Americi donijele skromno blagostanje te da je grozna masovna bijeda prošlog stoljeća na velikim dijelovima zemaljske kugle gotovo sasvim iskorijenjena.

Dame i gospodo, daleko sam od toga da vjerujem u napredak ili nekakav zakon napretka. U povijesti čovječanstva ima uspona i padova, a vrhunci bogatstva i te kako mogu nastupiti istodobno kad i vrhunci opakosti, ili pak vrhunci umjetnosti u doba kad je spremnost na pomoć najmanja. Već sam prije više od četrdeset godina napisao ponešto protiv vjere u napredak i protiv utjecaja mode i moderniteta u umjetnosti i znanosti. Još jučer su nas pozivali da vjerujemo u ideju moderniteta i napretka, a danas nas hoće zaraziti kulturnim pesimizmom. U svom dugom životu – to bih htio reći protiv pesimista – nisam vidio samo nazatke nego također vrlo očite i nadaleko osjetne napretke. Oni kritičari kulture koji ne priznaju da naše doba i naše društvo ima ikakvih dobrih strana slijepi su za to, a osljepljuju i druge. Mislim da je štetno kad vodeći i cijenjeni intelektualci stalno pripovijedaju ljudima da zapravo žive u paklu. Jer tako ljudi ne samo da postaju nezadovoljni – to i ne bi bilo tako strašno – nego postaju nesretni. Oduzima im se životna radost. Čime je čak i Beethoven, koji je osobno bio duboko nesretan, završio svoje životno djelo? Schillerovom Odom radosti!

Beethoven je živio u doba iznevjerenih nada u slobodu. Francuska revolucija potonula je u teroru i u Napoleonovu carstvu. Metternichova restauracija potisnula je ideju demokracije i pooštrila klasne suprotnosti. Bijeda masa bila je golema. Beethovenova himna radosti strastven je prosvjed protiv klasnih suprotnosti koje dijele čovječanstvo; koje ga »strogo dijele«, kako kaže Schiller. Ali on ne zna za klasnu mržnju – samo za čovjekoljublje i bratstvo. I gotovo sva Beethovenova djela završavaju ili utješno, kao Missa solemnis, ili pak radosno, kao simfonije i Fidelio.

Mnogi od naših suvremenih produktivnih umjetnika žrtve su propagande kulturnog pesimizma. Vjeruju da im je zadatak da doba koje smatraju gnusnim i prikažu kao gnusno. Istina je da su baš to činili i veliki umjetnici prošlosti. Mislim pritom na Goyu ili na Käthe Kollwitz. Kritika društva je potrebna i ona mora biti potresna. Ali dublji smisao takve umjetnosti ne bi trebao biti jadikovanje, nego poziv na to da se jad prevlada. To nalazimo u Figaru, koji predstavlja razigranu kritiku svog doba punu šale, satire, ironije; ali također punu dubljeg značenja. I punu ozbiljnosti, pa čak i tuge; ali također punu radosti i prštave životne snage.

Dame i gospodo, predugo već govorim o svom optimizmu i krajnje je vrijeme da prijedem na svoju najavljenju temu koja glasi:

Stvaralačka samokritika u znanosti i umjetnosti.

Ta je tema usko povezana s mojim uvodnim riječima: htio bih, makar samo ukratko, reći nešto o nekim sličnostima i razlikama u stvaralačkom radu velikih prirodoslovaca i velikih

umjetnika, djelomice zato da bih se suprotstavio propagandi kulturnih pesimista uperenoj protiv prirodnih znanosti koja je upravo danas opet vrlo aktivna.

Veliki umjetnici uvijek su imali na umu u prvom redu djelo. To je smisao formule »Art for art's sake«, dakle »umjetnost radi umjetnosti«. A to znači radi djela. Isto vrijedi za velike prirodoslovce. Pogrešno je kad se kaže da prirodnu znanost određuje njezina primjena. Ni Planck ni Einstein, ni Rutherford ni Bohr nisu mislili na praktičnu primjenu atomske teorije. Naprotiv, do 1939. godine takvu su primjenu smatrali nemogućom, znanstvenom fantastikom. Bili su istraživači radi istraživanja. Bili su fizičari, ili možda točnije kozmolozi, jer su bili nadahnuti željom koju Faust izražava riječima:

Što je to svijet da spoznam

I što ga iznutra drži doznam.

To je stari san čovječanstva, san i pjesnika i mislilaca. Kozmološke spekulacije zatječu se u svim starim kulturama. Nalaze se u Homerovoj Ilijadi (8, 13-16) i u Heziodovoj Teogoniji (720-725).

Još uvijek ima nekih prirodoslovaca, a naravno i mnogih laika koji vjeruju da prirodne znanosti prikupljaju činjenice – možda zato da bi ih vrednovale prvo induktivno, a onda i industrijski. Ja znanost vidim sasvim drukčije. Njezin početak valja tražiti u pjesničkom mitu, u ljudskoj mašti koja pokušava objasniti i nas i svijet. Iz mita se znanost razvija pomoću racionalne kritike; to znači pomoću kritike nadahnute idejom istine i potrage za istinom.

Temeljna su pitanja te kritike: Može li nešto biti istinito? I da li je nešto istinito?

Time dolazim do prve teze svog svečanog govora: pjesništvo i znanost imaju isto podrijetlo, podrijetlo u mitu.

Druga je teza sljedeća. Možemo razlikovati dvije vrste kritike; jednu estetički-književno orijentiranu kritiku i jednu racionalno orijentiranu kritiku. Prva vodi od mita do pjesništva, a druga vodi od mita do znanosti, ili točnije, do prirodne znanosti. Prva pita o ljepoti jezika, o energiji ritma, o prodornosti i plastičnosti slika, metafore, o dramskoj napetosti i o uvjerenosti. Ta vrsta kritičke prosudbe vodi do pjesništva, u prvom redu do epskog i dramskog pjesništva, do pjevanja poezije te naposljetku i do klasične glazbe.

Za razliku od toga, racionalna kritika mita pita je li mitsko izvješće istinito; da li je svijet zaista mogao nastati onako kako pripovijeda Heziod ili Knjiga postanka. I pod pritiskom takvih pitanja mit se pretvara u kozmologiju, u znanost o svijetu, o našem okolišu, u prirodnu znanost.

Moja je treća teza da je od tog zajedničkog podrijetla pjesništva i glazbe s jedne i kozmologije s druge strane još štošta preostalo. Ne tvrdim da je svo pjesništvo mitsko ni da je sva znanost samo kozmologija. Ali tvrdim da u pjesništvu – pomislimo samo na Hofmannsthalova Svakoga – kao i u znanosti stvaranje mitova još uvijek igra neočekivano veliku ulogu. Mitovi su naivni, maštom nadahnuti pokušaji da objasnimo sebe i svoj svijet. Ne samo veliki dio pjesništva nego i veliki dio znanosti može se još uvijek opisati kao takav naivni, maštom nadahnuti pokušaj objašnjavanja svijeta.

Pjesništvo i znanost – pa stoga i glazba – nalaze se dakle u krvnom srodstvu. Oni proistječu iz pokušaja da se protumači naš iskon i naša sudbina te iskon i sudbina svijeta.

Ove tri teze mogu se nazvati povijesnim hipotezama, iako je u pogledu na grčko pjesništvo, osobito na tragediju, podrijetlo iz mita gotovo nedvojbeno. U istraživanju početaka grčke filozofije prirode te su se tri hipoteze pokazale kao dobro utemeljene. A naša zapadnjačka prirodna znanost kao i naša zapadnjačka umjetnost obje su preporod – renesansa – svojih grčkih prethodnica. Premda umjetnost i znanost dakle imaju zajedničko podrijetlo, između njih naravno postoje bitne razlike.

U znanosti postoji napredak. To je povezano s tim što znanost ima određen cilj. Znanost je potraga za istinom, a njezin je cilj približavanje istini. U umjetnosti također ponekad postoje ciljevi, a ako se neko vrijeme slijedi jedan te isti cilj, onda se ponekad zacijelo može govoriti i

o napretku u umjetnosti. Tako je oponašanje prirode dugo bilo cilj slikarstva i kiparstva; iako nikada jedini cilj. I s obzirom na taj cilj može se zacijelo govoriti o nekom napretku, na primjer u služenju svjetlom i sjenom. Ovamo spada i perspektiva. Ali ciljevi poput tih nikad nisu bili jedine pokretačke snage u umjetnosti. I često velika umjetnička djela djeluju na nas posve neovisno o tome kako umjetnik vlada tim sredstvima podložnima napretku.

Često se uviđalo i često naglašavalo da u umjetnosti nema općenitog napretka. Primitivizam je to možda i suviše naglašavao. No ono u čemu je svakako moguć neki napredak – a naravno i nazadak – to je stvaralačka snaga pojedinačnog umjetnika.

Svaki umjetnik ima svoje doba naukovanja, pa čak i nepojmljivi genij poput Mozarta. Svaki ili gotovo svaki umjetnik ima svog učitelja; i svaki veliki umjetnik uči iz svojih iskustava, iz svog rada. Oscar Wilde, veliki pjesnik koji ovdje u Salzburgu nije nepoznat, kaže: »Iskustvo: to je ime što ga dajemo svojim pogreškama.« A John Archibald Wheeler, veliki fizičar i kozmolog, piše: »Naš je zadatak da svoje pogreške učinimo što je brže moguće.« Htio bih još dodati: naš je zadatak da svoje pogreške po mogućnosti sami otkrijemo i da iz njih nešto naučimo. Čak i kod Mozarta ima radikalnih prerada i poboljšanja, na primjer u njegovom prvom Gudačkom kvintetu u B-duru, jednom mladenačkom djelu. Ali Mozartova velika djela nastala su u posljednjem desetljeću njegova kratkog života, otprilike između 1780. i njegove smrti 1791., dakle otprilike između 24. i 35. godine njegovog života. To zacijelo pokazuje da je učio uz pomoć samokritike, i to nevjerojatno brzo. Ostaje nepojmljivo da je Otmicu napisao s 25 ili 26 godina, a Figara s 30 – neiscrpno bogata djela.

No ono što me potaknulo da svom svečanom govoru dam naslov »Stvaralačka samokritika u znanosti i umjetnosti« bilo je zapravo Beethovenovo djelo; ili točnije, izložba Beethovenovih bilježnica koju sam prije mnogo godina posjetio. Organiziralo ju je bečko Društvo prijatelja glazbe.

Beethovenove bilježnice su dokumenti samokritike; neprestanog vaganja i često upravo nemilosrdnog poboljšavanja. Taj stav, stav bezobzirne samokritike, čak možda čini razumljivim začuđujući Beethovenov osobni razvoj od njegovih početaka pod utjecajem Haydna i Mozarta do njegovih posljednjih djela.

Ima umjetnika i pisaca vrlo različitog kova. Neki kao da se nikad ne služe metodom ispravljanja pogrešaka. Oni su, kako se čini, sposobni stvoriti savršeno djelo odmah u svom njegovom savršenstvu, bez ikakvih prethodnih pokušaja. Među filozofima je Bertrand Russell bio takav genij. Pisao je na najljepšem engleskom; a u njegovim rukopisima možda je na svake tri ili četiri stranice promijenjena jedna jedina riječ. Drugi pak rade na posve drukčiji način. Njihova metoda pisanja je metoda pokušaja i ispravljanja pogreške, metoda korekture. Čini se da bi se Mozart, premda je neke stvari preradio, prije mogao svrstati u prvu skupinu kreativnih ljudi. No Beethoven je svakako pripadao drugoj skupini, onima koji rade pomoću brojnih korektura.

Zanimljivo je razmišljati o tome kako rade umjetnici koji pripadaju toj drugoj skupini. Želim naglasiti da je sve što ću o tome reći spekulativno, da se sastoji od nagađanja. Nagađam dakle da ti umjetnici počnu od nekog problema, nekog zadatka; na primjer od zadatka da napišu koncert za violinu ili misu ili operu. U zadatak spada, nagađam dalje, predodžba o opsegu djela, o njegovom karakteru i o njegovoj strukturi – primjerice o obliku sonate – a možda i o nekim temama koje treba upotrijebiti. Možda je takav plan i puno opširniji, pogotovo u slučaju mise ili opere.

Ali kada zatim dođe do izvedbe, kada dođe do rada na ostvarenju i na zapisu, tada se za umjetnika zajedno s ispravljanjem pogrešaka mijenja i njegov plan. Plan postaje konkretniji, slikovitiji. Svako se mjesto prosuđuje po tome da li odgovara sve jasnijoj idealnoj slici. I obratno: idealna slika stalno se korigira radom na izvedbi. Tu postoji višestruko povratno djelovanje, davanje i primanje između plana, sve jasnije idealne slike i izvedbe u nastanku, u prvom redu korigiranja pogrešaka.

Možda se to najjasnije vidi kod slikara koji radi na portretu, koji dakle neki prirodni objekt pokušava zahvatiti na jedan određeni, djelomice unaprijed zadani način. On planira, skicira, korigira. Nanese mrlju boje i korakne unatrag kako bi provjerio učinak. No učinak nanese mrlje jako ovisi o cijelom sklopu, o svemu što već postoji; a k tome nova mrlja boje opet povratno djeluje na cjelinu; ona sve mijenja, sve postaje drukčije – bolje ili lošije. A s povratnim djelovanjem na cijelu sliku mijenja se i nikada sasvim utvrđena idealna slika; dakle cilj što ga umjetnik ima pred očima. U zasebnom slučaju portreta mijenja se također sličnost s predmetom koja se želi postići i ono shvaćanje premeta koje slikar nastoji ostvariti.

Tu je važno da slikanje, dakle pokušaj ostvarenja, mora dakako prethoditi korekturi. No s druge strane mora postojati ideja, idealna slika s kojom se postojeća izvedba može usporediti, jer tek usporedba omogućuje korekturu. Kada je, kao u slučaju portreta, posrijedi predmet koji treba preslikati, onda to zacijelo olakšava problem. Na sličan je način u glazbi korektura vjerojatno lakša ako postoji tekst koji treba uglazbiti. U svakom se slučaju korektura svodi na usporedbu, na usporedbu između postignutoga i željenoga, idealne slike djela koja se pod dojmom rada stalno mijenja. Nastajuće djelo po sebi ima na taj način sve važniji i značajniji utjecaj na stvaralački rad. Tako se može dogoditi da neko veliko djelo umjetnik koji ga je napisao gotovo i ne prepoznaje kao vlastito. Ono je veće nego što je mislio. To se dogodilo s Haydnovim Stvaranjem i, na posve drukčiji način, s Nedovršenom simfonijom od koje je Schubert sam odustao.

Zaključno ću se posvetiti usporedbi s prirodnim znanostima, koje kulturni pesimisti puno više kleveću nego što ih razumiju. Djelo je tu hipoteza, teorija; a cilj djelatnosti je istina ili približavanje istini i objašnjavalačka snaga. Taj je cilj uglavnom konstantan, i to objašnjava zašto postoji napredak; to je napredovanje k sve boljim teorijama, koje može trajati stoljećima. Dok je u umjetnosti najvažniji oblik kritike umjetnikova stvaralačka samokritika, u znanosti to nije isključivo samokritika nego i kritika zajedničkim radom: ako neki znanstvenik prevede neku pogrešku ili ako je – što se srećom prilično rijetko zbiva – pokuša prikriti, onda će tu pogrešku s vremenom gotovo sigurno pronaći drugi znanstvenici. Jer upravo je to metoda znanosti: samokritika i međusobna kritika. Ta kritika mjeri teoriju prema njezinim postignućima u potrazi za istinom. To je čini racionalnom kritikom.

Tako djelo stvaralačkog istraživača, teorija, ima mnogo zajedničkog s umjetničkim djelom; a stvaralački rad istraživača slični umjetnikovom – barem radu umjetnika one skupine kojoj pripada Beethoven; radu onih koji počinju od smione koncepcije i njezinim korigiranjem mogu svoje djelo uzdignuti do neslučenih visina; tako da se iz lijepe Zborne fantazije razvije neopisiva Oda radosti.

Velikom umjetniku odgovara u znanosti veliki teoretičar, a on se, poput umjetnika, prepušta vodstvu svoje mašte, svoje intuicije, svog osjećaja za oblik. Tako je Einstein o atomskoj teoriji koju je 1913. postavio Niels Bohr, o epohalnoj teoriji koja je međutim ubrzo zatim poboljšana, rekao da je ona »izrazito muzikalno« djelo. No za razliku od velikog umjetničkog djela, velika se teorija uvijek može poboljšati.

Istraživač to zna; a zna i da ga njegova mašta, njegova intuicija, pa čak i njegov osjećaj za oblik mnogo češće dovode u zabludu nego do cilja: do većeg približavanja istini. Stoga je u znanosti neophodna stalna kritička provjera koju obavlja ne samo tvorac teorije nego i drugi znanstvenici. U znanosti nema nijednog velikog djela koje bi se temeljilo samo na inspiraciji i osjećaju za oblik.

Dame i gospodo! Htio bih završiti citatom koji potječe iz djela jednog od najvećih znanstvenika svih vremena, iz djela Johannesesa Keplera, velikog kozmologa i astronoma koji je umro godine 1630., dakle u dvanaestoj godini Tridesetgodišnjeg rata. U tom citatu Kepler polazi od svoje teorije gibanja nebeskih tijela koje uspoređuje s muzikom, u prvom redu s nebeskom, božanskom muzikom sfera. No Kepler gotovo nehotice završava s himnom glazbi koja je ljudsko djelo, himnom tada tek nedavno otkrivenom višeglasju. Kepler piše: 1

Tako su gibanja nebeskih tijela vječan koncert: koncert što se može bolje razabrati umom negoli sluhom ili glasom. Jer nebeska se tijela gibaju u napetostima i disonancijama, slično sinkopama i zaostajalicama s njihovim razrješenjima, kojima glazbenici oponašaju disonancije prirode. Jer nebeska tijela sa sigurnošću dosežu svoje predodređene kadence, od kojih se svaka sastoji od planeta, baš kao šestoglasni akord. A svojim gibanjima artikuliraju i ritmiziraju neizmjenost vremena. Jer nema čuda većeg i uzvišenijeg od onih zakona kojima se s više glasova pjeva u harmonijama; zakona koji su antici bili nepoznati, ali koji su sada napokon otkriveni, koje je otkrio čovjek, oponašatelj svojega Stvoritelja. Tako čovjek u kratkom satu pomoću vještog suzvučja mnogih glasova može dočarati viziju vječnosti svijeta; i tako on s najsladim osjećajem sreće i radosti što ga izaziva glazba – Božji odjek – postiže gotovo ono zadovoljstvo kakvo sam Bog, Stvoritelj, nalazi u svojim vlastitim djelima.