

djuieva metafizika

ričard rorti

Pred sam kraj svog života Djui je nameravao da napiše novu verziju knjige *Iskustvo i priroda* »menjajući naslov kao i sadržaj knjige *Priroda i iskustvo* (sic) u *Priroda i kultura*«. U pismu Bentliju, on kaže

bio sam glup što nisam shvatio potrebu takve izmene kada je stari tekst bio gotov. Još uvek sam se nadao da se filozofski termin »iskustvo« može očuvati tako što će se vratiti svojoj idiomatskoj upotrebi — a ta nada je bila primer istorijske zablude.

Otrpili u isto vreme Djui se formalno odrekao pokušaja da rehabilituje reč »metafizika« kao što je i sam uvideo, teško je reći u kom smislu knjiga *Iskustvo i priroda*, koja se često naziva njegovim »glavnim radom o metafizici« može da bude uključena u žanr koji predstavljaju središnji delovi Aristotelove *Metafizike*, Spinozina *Etika*, Rojsov *Svet i individua*, i njima slične Djuieva knjiga sastoje se, grubo uzev, iz prikaza istorijske i kulturne geneze problema koji su tradicionalno označeni kao »metafizički«, uz preporuke različitih vrsta žargona, za koje Djui misli da će nam pomoći da shvatimo irealnost ovih problema (ili barem mogućnost da se oni izbegnu). Lakše je o knjizi misliti kao o objašnjenju toga zašto metafizika nikom nije potrebna nego o njoj samoj kao metafizičkom sistemu. Ako se o njoj razmišlja kao o knjizi koja je trebala da bude nazvana *Priroda i kultura* doći će se u iskušenje da se identifikuje s onim što, u nedostatku boljeg termina, nazivamo istorijom ideja: u koje spadaju takva dela kao što su prva knjiga *Metafizike*, Kantova »*Amfibolija pojmova refleksije*«, Hegelova *Fenomenologija*, Lavdžojov *Veliki lanac bića*, Fukoove *Reči i stvari*. Na taj način posmatrano, knjiga se može shvatiti, ne kao »empirijska metafizika« već, kao istorijsko-sociološka studija kulturnog fenomena koji se zove »metafizika«. Može se shvatiti kao još jedna verzija polemičke kritike tradicije koja je ponuđena u *Rekonstrukciji filozofije i Potrazi za izvesnošću*.

U najvećem delu svog života Djui, međutim, nije bio sklon ovakvoj identifikaciji. Bilo to nekom drago ili ne, on je *želeo* da napiše metafizički sistem. Tokom života on se kolebalo između neke vrste terapijskog stava prema filozofiji i drugog, sasvim različitog — po kome je filozofija trebala da postane »naučna« ili »empirijska« i da radi nešto ozbiljno, sistematsko, važno i konstruktivno Djui je ponekad filozofiju opisivao kao kritiku kulture, ali nikad nije bio sasvim zadovoljan time da sebe smatra posmatračem, terapeutom ili intelektualnim istoričarem. *Želeo* je da stvar obuhvati s obe strane. Kada je Santajana prikazujući *Iskustvo i prirodu*, primetio da je »naturalistička metafizika« protivrečan izraz, Djui je odgovorio na sledeći način:

Ovo je domet i metod moje »metafizike«: — opšta i konstantna svojstva ljudske patnje, uživanja, pokušaja, neuspeha i uspeha zajedno s institucijama umetnosti, nauke, tehnologije, politike i religije koje ih oličavaju, obznanjuju prava svojstva sveta u kome čovek živi. Metod se ni trunku ne razlikuje od metoda bilo kog istraživača, koji posmatranjem i eksperimentisanjem, i korišćenjem postojećeg korpusa ideja, koji je na raspolaganju za proračune i interpretacije, zaključuje da stvarno može nešto da otkrije u nekom, ograničenom aspektu prirode. Ako ima išeg novog u *Iskustvu i prirodi* to nije, rekao bih, ova »metafizika« koja se odnosi na običnog čoveka, već se to novo sastoji u korišćenju metoda za razumevanje i grupisanje specijalnih problema koji su mučili filozofiju.⁴

U ovom odeljku Djui želi da kaže istovremeno i »Ja uklanjam korov iz filozofske tradicije« i »Koristim sopstveno moćno otkriće — primenu naučnog i empirijskog metoda u filozofiji — da bih to postigao«. Dve generacije komentatora nastojale su da odgonetnu koji bi metod mogao proizvesti »iskaz opštih odlika koje se ispoljavaju u svim vrstama postojanja bez obzira na njihovo razlikovanje na mentalno i fizičko«⁵ a da se pritom »ni trunku« ne razlikuje od metoda koji primenjuju laboratorijski naučnici. Niti je bilo išta jasnije, kako izlaganje takvih opštih odlika može da izbegne banalnost, ili da poništi tradicionalne filozofske probleme.

Na još jednu tenziju u Djuievoj misli ukazao je Sidni Huk opisujući Djuievo gledište o mestu filozofije u kulturi:

Tradicionalno metafizika je uvek predstavljala nasilnički i logički nemoguć pokušaj da se jedna ograničena shema vrednosti nametne celom kosmosu da bi se opravdale ili podrle neke postojeće društvene institucije i to tobožnjom dedukcijom iz prirode Stvarnosti... Ali kad se razbije ljuštura bilo koje metafizičke doktrine, ono što se pojavljuje nije proverljivo znanje već usmeravajuća predrasuda — dominantan sadržaj filozofije bio je odnos stvari i vrednosti.⁶

Tu nastaje dilema ili se Djuieva metafizika razlikuje od »tradicionalne metafizike« po tome što nema predrasude u pogledu društvenih vrednosti jer je on našao »empirijski način da se bavi metafizikom, koji apstrahuje od svih predrasuda i vrednosti — ili, pak, kada se upusti u takav način govora o »prirodnoj odlikama koje se ispoljavaju u svim vrstama postojanja« on to čini s rdavom verom. Za prvi rog ove dileme ne bi želeo da se uhvati ni jedan djuievac. Može se reći da je najbolja stvar kod Djuia to što on nije, kao Platon, nastojao da bude »posmatrač sveg vremena i večnosti«, već je koristio filozofiju (čak i tu najvišu i najčistiju formu filozofije — samu metafiziku) kao instrument društvene promene. Čak i ako bi se nekako moglo objasniti na šta se svodi »empirijski metod« u filozofiji, to *ne bi trebalo* (po Djuievim principima) da bude nešto što ima arbitrarnu neutralnost koja tradicionalno pripada disciplini koja nam nudi »opšte odlike svih vrsta postojanja«. Čak i kad bi Djui *Mogao* da objasni šta je »posmatračko i eksperimentalno« u *Iskustvu i*

prirodi, same njegove opaske o posmatranju i eksperimentu kao oruđima za rešavanje nekih problema, koji uključuju i društvene vrednosti, bile bi uperene protiv njegovog dela. Ako je, kao što sam rekao, pravi sadržaj *Iskustva i prirode* serija analiza o tome kako se takvi pseudo-»problemi filozofije« kao što su relacije subjekta i objekta ili duha i materije, javljaju, i kako mogu biti poništeni, priroda ovog projekta je jasna. Ali isto tako je jasno da je priča o »posmatranju i eksperimentu« u istoj meri irelevantna za ostvarenje ovog projekta kao što je bila za velikog prethodnika svih takvih radova o filozofiji-kao-kritici-kulture, Hegelovu *Fenomenologiju*.

Ovaj je momenat lepo pokazan u Hukovom poredenju Djuievog stava prema filozofskim problemima i stava logičkih pozitivista:

Djui je pokazao da je većina tradicionalnih problema filozofije predstavljala pseudo-probleme, tj., oni se nisu mogli rešiti zbog načina na koji su bili postavljeni. Na mnogo formalniji način logički empiristi su uradili istu stvar i tu stali. Ali umesto da prestane da pokazuje logičku besplodnost nastavljanja kontroverzi oko formulacija koje u principu ne mogu biti adekvatne ni jednom od konkretnih problema, Djui je nastavio da ispituje koji konflikti zapravo leže iza besplodnih verbalnih rasprava.⁷

Ovo mi izgleda kao tačan opis relevantnih razlika, a takode pomaže i u objašnjenju raznih promena u stilu u istoriji američke filozofije u poslednjih četrdeset godina. Djuiev »naturalizam«, nakon perioda dominacije, bio je potisnut sa američke filozofske scene tokom nekoliko decenija, u periodu vrhunaca logičkog empirizma. To je lako objasniti ako se želi priznati da su pisci kao što su Rasl, Karnap, Ejler i Blek mnogo bolje nego Djui pokazali »pseudo karakter« pseudo-problema. To su mogli daurade jer su svoje mane pretvorili u vrline. Ono što nam sada izgleda (u svetlu, na primer, Kvajnovne i Seltersove kritike njihovih pretpostavki), kao dogmatizam i artifičijelnost logičko empirističkog pravca, bilo je upravo ono što je omogućilo ovom pokretu da tako oštro i efikasno kritikuje tradiciju. Sledeći Kanta u želji da filozofiju dovede na siguran put nauke, i pišući kao da Hegel nikad nije živeo, logički empiristi doveli su pretpostavke koje su zajedničke Dekartu, Loku i Kantu do njihovih logičkih konsekvenci i tako tradicionalno filozofsku problematiku sveli na apsurd. Izlažući implikacije zahteva za izvesnošću, i nemoćnoć da se odupre Hjumovim zaključcima kad se jednom prihvati Dekartovo shvatanje saznanja kao posmatranja i ono što Ostim naziva »ontologija čulne raznovrsnosti«, oni su razjasnili ono što Djui nije mogao: zašto slike koje su zajedničke velikim filozofima modernog doba treba da budu odbačene.

Ali ovim su logički empiristi obuhvatili i svoju sopstvenu destruktivnu, kao što je Ostim pokazao napadajući Ejera, a Vitgenštajn Rasla, Mura i samog sebe iz ranijeg perioda »Oksfordska filozofija«, pokret još kraćeg veka od logičkog empirizma, pomogao nam je da shvatimo kako je logički empirizam bio *reductio ad absurdum* tradicije, a ne kritika tradicije za stanovišta »logičke« neutralnosti, što je zamišljao da jeste. Uskost i artifičijelnost dualizama koje su logički empiristi pretpostavljali, omogućili su im da urade ono što Djui, zbog svog šireg vida i sposobnosti da sagleda tradiciju u perspektivi, nije Djuievo istraživanje »stvarnih konflikata koji leže u osnovi besplodnih verbalnih rasprava« pretvorilo je svoje prednosti u nedostatke: odvučlo je pažnju od načina na koji su, *same po sebi*, kartezijansko-hjumovsko-kantovske pretpostavke bile samopobijajuće. Pozitivisti i kasnije »oksfordski filozofi« doveli su ove unutrašnje protivrečnosti u žižu oštrije nego Djui i njegovi sledbenici, samo zbog toga što je njihova vizura bila uža.

Hukov nam prikaz takode pomaže da objasnimo sadašnje oživljavanje interesovanja za Djuia »Pseudo-karakter« pseudo-problema je već stara stvar. Filozofi bi hteli nešto novo. Kao i obično kad inspiracija preuše filozof engleskog govornog područja potraže nove ideje na Kontinentu, i ono što tamo nalaze je upravo ono što je Djui očekivao 1930 g. Djui je pisao.

Opasno je praviti proročanstva u intelektualnoj sferi; ali ako ispravno tumačim naznake našeg vremena, sledeći sintetički pravac u filozofiji će se pojaviti kada značaj društvenih nauka i umetnosti postane objekat promišljene pažnje, na isti način kao što su u prošlosti matematičke i fizičke nauke bile predmeti mišljenja — i kada se shvate njihove implikacije.⁸

Kod takvih autora kao što su Habermas i Fuko, nalazimo onu vrstu pažnje za koju je Djui želeo da bude poklonjena kulturnoj matrici u kojoj se javlja »ideja društvene nauke«, kao i problemima koje sumnjivo samo-razumevanje društvenih nauka izaziva u debatama o društvenim i političkim pitanjima. Kod autora kao što je Derida (i nekih američkih filozofa koji se dive Deridinom delu, kao što su Kavel i Danto) nalaze se pitanja o odnosu filozofije i romana, filozofije i pozorišta, filozofije i filma, koja postepeno zamenjuju tradicionalna kantovska, huserlovska, karnapovska pitanja o odnosu između filozofije, s jedne strane, i matematičke fizike i introspektivne psihologije s druge strane. Očigledno nije prvi put u istoriji filozofije da se takva pitanja postavljaju; treba se samo setiti Ničea, Diltaja i Kasirera. Ne želim da prorokujem da ćemo, pošto smo konačno prevladali kantovsku opsesiju za modelovanjem filozofije prema »matematičkim i fizičkim naukama« i podacima i metodima ovih nauka kao glavnim *metima* filozofskog istraživanja, sada ući u zlatno doba filozofije pod okriljem Hegelovog istoricizma. Priznajem da se *namad* da bi to mogao biti slučaj, ali bi nada mogla biti uzaludna. Za sada, samo primećujem da je upravo Djui filozof koji bi se mogao ponovo čitati, ako se od Kanta okrenemo Hegelu, od »metafizike iskustva« — proučavanju kulturnog razvitka.

Ovaj kontrast vraća me sa ekskursu u savremena filozofska kretanja, na tenziju unutar Djuieve misli o kojoj sada želim da prodiskutujem. Kao još jednu ilustraciju ove tenzije navešću Djuievu opasku o tradiciji koja ima dalekosežne implikacije. »Filozofija je pretpostavila da je njena funkcija znanje o stvarnosti. To je čini suparnikom nauka, umesto da bude njihova dopuna«.⁹ Da bi se konzistentno pratila ova linija mišljenja mora se napustiti pojam »empirijske metafizike« isto onako, kao što je već napušteno »transcendentalno objašnjenje mogućnosti

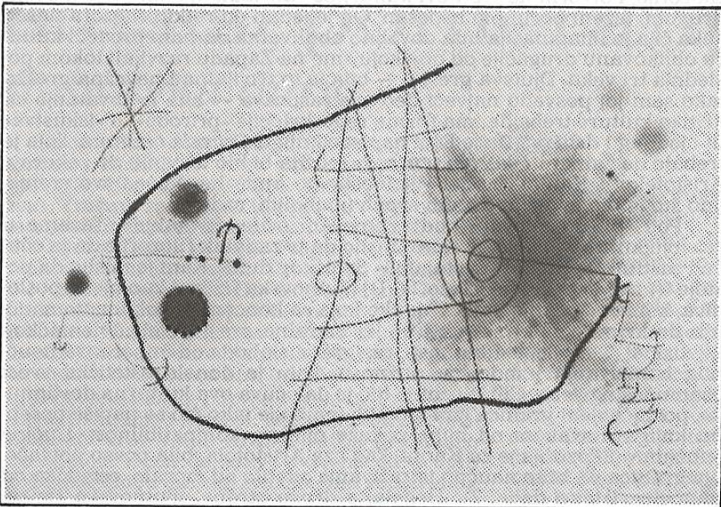
iskustva». Ne vidim načina da se pomire odeljci kao što je ovaj, za koji mislim da predstavlja Djuia u najboljem svetlu, s njegovim odgovorom Santajani — njegovom pričom o »opštim odlikama«. Oni koji sa simpatijama predstavljaju Djuia kao metafizičara — kao što je Hofštater, koji »cilj metafizike, kao opšte teorije egzistencije« opisuje kao »otkrice osnovnih tipova postojanja i njihovih odnosa«¹⁰ — ne mogu, čini mi se, da objasne, zašto nam je *potrebna* neka disciplina na takvom nivou opštosti, niti kako rezultati takvih »otkrivača« mogu biti ista drugo osim trivijalnosti. Da li bi iko — uključujući i samog Djuia — mogao zaista verovati da postoji disciplina koja bi nekako mogla otkriti »osnovne tipove postojanja«, nešto što nisu otkrili ni romanopisci, sociolozi, biolozi, pesnici ni istoričari. Sve što bi se moglo poželeti da filozof uradi, je da sintetiše savremene romane, pesme, istorijske i sociološke studije u neko šire jedinstvo. Ali takve sinteze nam se nude, na sve strane, u *svakoj* disciplini. Biti intelektualac, a ne samo »istraživati« znači dospeti do neke takve sinteze. Ništa osim mita da postoji nešto posebno što se zove »filozofija« kao paradigma sintetičke discipline, i figure koja se naziva »filozof« kao paradigme intelektualca, ne sugerise da je rad profesionalnog filozofa nekompletan ako nije došao do liste »opštih odlika egzistencije« ili otkrio »osnovne tipove postojanja«.¹¹

Do sada sam tvrdio da nije verovatno da ćemo u *iskustvu i prirodi* naći ista što bi se moglo nazvati »metafizika iskustva« nasuprot terapeutskom tretiranju tradicije — na osnovu toga što je Djuievo gledište o prirodi i funkciji filozofije isključivo kao mogućnost. Da bi se to potvrdilo potrebno je videti šta Djui u svojoj knjizi stvarno kaže o iskustvu i ja ću to ukratko učiniti. Ali pre toga želim da nešto kažem o jednom od Djuievih ranijih shvatanja — o pojmu »filozofije kao psihologije« koje je imao osamdesetih godina prošlog veka, i koje je postalo predmet spora sa Sedvortom Hodžsonom. Vraćanje na stranice s početka Djuieve filozofske karijere pokazaće nam, čini mi se, zašto je on mislio da je tako važna »redeskcipcija iskustva« i nagovestiće nam zašto je bio u iskušenju da opiše ovu redeskcipciju kao »celokupnost filozofije«. Djui je bio jež više nego lisica; proveo je svoj život pokušavajući da artikuliše i preformuliše jednu viziju, a u svojoj trećoj deceniji on već pokazuje tenziju za koju smatram da se može naći u njegovim kasnijim spisima.

Hodžson s indignacijom reaguje na Djuievu mladalačku tvrdnju da je »Psihologija dovršeni metod filozofije, jer su tu nauka i filozofija, činjenica i um jedno«. On piše:

Odeljak (u Djuievom tekstu) koji je najbliži opisu ovog metoda je sledeći:

Ali sama suština psihologije kao metoda je u tome da ona tretira iskustva kao apsolutni totalitet, ne izdvajajući ni jedan njegov aspekt da bi objasnila celinu, kao što npr. rade naši fizički evolucionisti, niti pokušava da odredi njegovu prirodu nečim izvan ili iznad njega, kao što su uradili na primer, naši takozvani empirijski psiholozi.



Metod je ovde opisan samo na negativan način. On se sastoji u preporukama za izbegavanje grešaka fizičkih evolucionista, s jedne strane, i empirističkih psihologa, s druge strane. A što se tiče bilo kakvog pozitivnog uputstva o tome kako se njim služiti u istraživanju, o tome nema ni reči. To je upravo ono što možemo očekivati od identifikacije psihologije sa transendentalnom filozofijom.¹²

Hodžsonova kritika je, čini mi se, potpuno opravdana. Ona ide na poredo sa Santajaninom kritikom mogućnosti »naturalističke metafizike«, i pedantno izdvaja onu nit u Djuievom radu koja se neprekidno javlja: njegovu naviku da objavljuje odvažne nove pozitivne programe iako sve što on nudi, i sve što bi trebalo da nudi, jeste kritika tradicije. »Psihologija kao metod« je samo prvi u seriji praznih slogana koji Djui uvodi, ali je važno shvatiti zašto ga je on privukao. Jedan od svojih članaka koji je Hodžson napao završava rečima:

Zaključak svega ovoga je da »biti čovek«, pošto je tu reč o samosvesti, znači biti individualizovani univerzum, te je zbog toga njegova priroda pravi materijal za filozofiju, i u svojoj celovitosti jedini materijal. Psihologija kao nauka o ovoj prirodi, bez dualizma u njoj, a ni u načinu posmatranja, jeste održiva.¹³

U ovom odeljku i na stranama koje mu prethode daje nam se sledeća doktrina: (1) većina nevolja koje su snašle filozofiju dolazi od neodrživih dualizama; (2) tradicionalni empirizam (onako kako je predstavljen kod Hjuma, Bejna i Hodžsona) daje »delimičan opis iskustva« jer razdvaja opažaje od pojmova;¹⁴ (3) put da se prevlada dualizam koji nastaje zbog empirističkog razdvajanja opažaja i pojmova, pa tako i svesti

i samosvesti, jeste »psihologija«, disciplina koja nam kaže da takvo podvajanje nije moguće. U svom odgovoru Hodžsonu, Djui zapravo nije odgovorio na njegovo pitanje o tome šta bi mogao biti metod psihologije, već pomirljivo kaže:

Ne govorim kao nemački transcendentalist, već prema svojim skromnim uvidima kao psiholog, kad kažem da ne znam ništa o opažanom što bi bilo nezavisno od konceptualnog, kao što ne znam ništa o onom koji deluje i prenosi nezavisno od sadržaja koji prenosi. Kao psiholog, vidim mogućnost apstraktnog odvajanja jednog od drugog, i ako sam bio sklon da rezultate analize pretvorim u stvarne entitete, kao što g. Hodžson veruje da ja to činim, trebalo je da pretpostavim da su oni stvarno odeljeni kao konkretna iskustva. Ali držeći se onog što me Psihologija uči moram smatrati da oni predstavljaju aspekte, do kojih se došlo analitički, jedne postojeće stvarnosti — svesnog iskustva.¹⁵

Naravno da Djuia ovom nije naučila »psihologija«, već T. H. Grin koji je uložio ogromnu energiju da obnovi Kantovu kritiku Hjuma, to jest, da pokaže da nikakvo žongliranje skupom opažaja neće proizvesti samosvest, i koji je izvukao pouku da je shvatanje britanskih empirista o čulnim utiscima rezultat nerazlikovanja fiziološkog kauzalnog procesa i samosvesnog perceptivnog verovanja.¹⁶ Djui se, međutim, ne zadovoljava time što je Grinova analiza iskustva bolja nego Bejnova i Hodžsonovo hjumovsko objašnjenje: oseća potrebu da insistira na tome da nam, ono što Grin govori, govori i samo iskustvo:

Možemo videti kako stoji stvar ispitujući kakve bi bile posledice po filozofiju ako samosvest ne bi bila *iskustvena činjenica*, tj. ako ona ne bi bila jedan stupanj u shvatanju univerzuma od strane individue koja se određuje kao ona koja konstruiše sferu psihologije. Rezultat bi ponovo bio taj, da filozofija, u bilo kom vidu, nije moguća. Filozofija se, to stalno treba ponavljati, sastoji u posmatranju stvari *sub specie aeternitatis* ili *in ordine ad universum*. . . Stoga, negirati da je samosvest stvar psihološkog iskustva znači negirati mogućnost svake filozofije.¹⁷

Iako je Djui uskoro porekao ovu definiciju filozofije, ostao je pri tome da je ono što je on rekao o iskustvu opisivalo iskustvo kako ono jeste, dok je ono što su drugi rekli o iskustvu predstavljalo konfuziju čulnih podataka i proizvoda njihove analize. Drugi su možda bili transcendentalizujući metafizičari, ali on je bio »skromni psiholog«. Drugi filozofi su proizvodili dualizme, na tome je insistirao celog života, jer su »rezultate analize proglašavali za stvarne entitete«. A nedualistički opis iskustva, i to takav koji je Djui sam predložio, bio je istinski povratak *sa mrim stvarima*. Iako je odustao od toga da svoj »filozofski metod« nazove »psihologijom«, zamenjujući ga kasnije još nejasnijim određenjima kao što su »naučni metod u filozofiji« i »eksperimentalizam u metafizici«, uvek je insistirao na tome da su njegovi oponenti ti koji stvaraju dualizme jer »ne priznaju primat i konačnost neprečišćenog iskustva — primat iskustva datog u nekonkretiziranoj formi, konačnost iskustva datog u sredinjoj i značajnijoj formi — formi koja je omogućena metodima i rezultatima reflektovanog iskustva«.¹⁸ Ono što je ogorčilo Hodžsona osamdesetih godina prošlog veka, ogorčilo je i drugu generaciju kritičara 1930. g. Oni su s entuzijazmom prihvatili Djuieve sugestije o uzroku javljanja tradicionalnih empirizama i racionalizama i leku protiv njih, ali nisu mogli da vide mnogo smisla u Djuievim »konstruktivnim« pokušajima da stvori filozofski žargon koji bi bio slobodan od dualizma, niti u njegovoj tvrdnji da je on više »empiričan« po metodu od svojih oponenta.

Zaključujući ovaj pregled Djuievih najranijih formulacija programa i metoda, mislim da je iz delova koje sam citirao vidljivo kako je olako mogao kad se već jednom, kako on kaže, »razišao s hegelijanstvom«¹⁹ da pokuša da bude pravičan i prema svom ranijem verovanju da je Kant-Hegel-Grinova kritika empirizma bila ključ za razumevanje čoveka, i prema svom sve većem nepoverenju u filozofiju, kao viđenju univerzuma *sub specie aeternitatis*. Njegovo razrešenje konflikta svelo se na sledeće: mora postojati stanovište s kog se iskustvo može shvatiti u svojim »opštim odlikama«, koje bi nam, jednom tako shvaćeno, omogućilo da ga i dalje opisujemo na pogrešne načine koji stvaraju dualizme subjekta i objekta i duha i materije, što su sve bile opskurne teme tradicionalnih filozofskih kontroverzi. Ovo gledište ne bi bilo *sub specie aeternitatis*, pošto bi naročito istaklo temporalnost i kontingentnost koje su Avgustin i Spinoza isključili uvođenjem pojma »večnosti«. Ali ono bi potsećalo na tradicionalnu metafiziku jer bi obezbeđivalo permanentnu neutralnu matricu za buduća istraživanja. Takva bi naturalistička metafizika mogla da kaže »Evo kako iskustvo stvarno izgleda, pre no što dualistička analiza ne obavi svoj razorni posao«. Takva bi filozofija uživala u beneficijama tog »ogromnog olakšanja i oslobođenja«²⁰ koje je mladi Djui našao kod Hegela, dok je s prezrenjem odbacio sva iskušenja »nemačkog transcendentalizma«.

Otrpilište takva ideja o pravičnom odnosu prema Hegelu i »naturalizmu« leži u osnovi Djuieve zamisli iz *Iskustva i prirode*, i nadam se da će ovaj pogled unazad na mladog Djuia možda doprineti većoj plauzibilnosti kritike koju sad želim da uputim ovoj knjizi. Prva i najopštija primedba samo ponavlja Santajaninu tvrdnju da je »naturalistička metafizika« protivrečan izraz. To bi možda najbolje moglo da se izrazi tako što bi se reklo da se ne mogu istovremeno podržavati i Lok i Hegel. Niko ne može da pruži »empirijski« opis nečeg što se zove »ukupnost iskustva« niti da ovo »integrisano jedinstvo uzme za polazište filozofskog mišljenja«²¹ ako se pritom slaže s Hegelom da je polazište filozofskog mišljenja zavisno od dijalektičke situacije u kojoj se neko nalazi zatečen u svom istorijskom periodu — od problema koje ljudi imaju u nekoj epohi. Samo neko ko je mislio, saglasno Loku, da se možemo osloboditi problema svog vremena i slediti »jednostavan istorijski metod« za ispitivanje kompleksnih iskustava koja nastaju iz jednostavnih, mogao je da napiše sledeće:

Ne može se negirati da fiziološki organizmi svojom strukturom, bilo da je reč o čoveku ili nižim životinjama, nastoje da se adaptiraju i koriste materijal u cilju održavanja životnog procesa. Mozak i nervni sistem su pre svega organi koji nam omogućuju delatnost; može se bez protivrecnosti tvrditi da je u biološkom smislu primarno iskustvo kores-

pondirajuće. Tako, ako ne postoji prekid istorijskog i prirodnog kontinuiteta, kognitivno iskustvo mora nastati iz nekognitivnog.²²

I dalje, samo neko ko je mislio da pravilan opis »opštih odlika« iskustva može da prekorači granicu između fiziologije i sociologije — između kauzalnih procesa i samosvesnih verovanja i zaključaka koje oni omogućuju — mogao je napisati poglavlje u *iskustvu i prirodi* nazvano »Priroda, Život i Telo-Duh« i pokušati da stvori žargon koji je jednako primenljiv na biljke, nervni sistem i ljude.²³ Ali ovaj povratak Lokovom načinu mišljenja, pod okriljem Darvina izneverio je zapravo uvid koji je Djui dugovao Grinu ništa ne doprinosi razumevanju ljudskog znanja ako se kombinuju rečnici u kojima opisujemo kauzalne antecedente saznanja, s onim u kojima nudimo opravdanja naših pretenzija na znanje. Djui se nadao da će naturalistička metafizika eliminisati epistemološke probleme tako što će ponuditi osavremenjenu verziju Lokovog »jednostavnog istorijskog metoda«. Ali Grin i Hegel su videli, a i Djui savršeno dobro osim kad je zalutao u »metafiziku«, da epistemološke probleme možemo eliminisati eliminisanjem pretpostavke da opravdavanje mora počivati na nečem drugom a ne na društvenoj praksi i ljudskim potrebama. Da bi se reklo, kao što Djui želi, da znate znači rešiti probleme, nije potrebno tražiti »kontinuitet« između nervnog sistema i ljudi, ili između »iskustva« i »prirode«. Ne bismo ništa bolje opravdali našu tvrdnju da nešto znamo tako što bismo objasnili, npr. da je data radnja bila najbolje što se moglo učiniti, time što je mozak »organ koji deluje«, nego ako kažemo da, recimo, deluju ćelije u mozgu. Djui, ukratko, meša dva načina iskazivanja nezadovoljstva filozofskim dualizmom. Prvi način je, da se pokaže da je dualizam nametnut tradicijom zbog specifičnih kulturnih razloga, ali da je sada prevaziđen. To je hegelovski način — koji Djui prihvata u radu »Empirijski pregled empirizama«. Drugi način je, da se fenomen opiše na nedualistički način tako što bi se istakao »kontinuitet između nižih i viših procesa«. To je lokovski put — put koji je naveo Loka da sve mentalne akte svede na čiste osećaje, utirući put Hjumovom skepticizmu. To je izazvalo Kanta da primi da, dok Lajbnic »intelektualizuje« opažaje, »Lok senzualizuje sve pojmove razuma«²⁴ što je navelo nemačku misao da napusti »naturalizam« za koji se činilo da ga Lok zastupa. Ponovno javljanje ove ideje u *iskustvu i prirodi* navelo je logičke empiriste da optuže Djuia da ne razlikuje »psihološka« i »konceptualna« pitanja.

Djui je želeo da bude u istoj meri naturalističan kao Lok i istoričan kao Hegel. To zapravo može da se postigne. Može se reći, saglasno Loku, da su kauzalni procesi koji se odvijaju u ljudskom organizmu dovoljni da, bez uvođenja ičeg ne-prirodnog, objasne sticanje znanja (moralnog, matematičkog, empirijskog i političkog). Može se takođe reći, s Hegelom, da je racionalna kritika pretenzija na znanje vezana za probleme s kojima se ljudi suočavaju u određenoj epohi. Ova dva pravca mišljenja niti se ukrštaju niti međusobno protivreče. Ako se drže podalje jedan od drugog, postiže se ono što je Djui želeo — sprečava se formisanje tradicionalnih, skeptički motiviranih »epistemoloških problema«. Ali to »sistematsku filozofiju« ili »metafiziku« ostavlja gotovo bez posla. Djui nikad nije potpuno usvojio stav kao Bouzma da je misija filozofije, kao terapije, da sebe učini zastarelom. Imao je nameru da u *iskustvu i prirodi* pokaže šta bi se moglo postići otkrićem *istinskih* »opštih odlika« iskustva.

Da bi se ova primedba konkretizovala, razmotrimo šta Djui kaže o problemu odnosa duha i tela. Mislio je da »reši« ovaj problem tako što bi izbegao krutost i paradokse materijalizma i »nenaučno« teoretisanje koje su nudili tradicionalni dualizmi. Rešenje je u tome da se kaže da, osećaji imaju smisla; kao neposredna značenja događaja ili objekata oni su oseti, ili tačnije, *sensa*. Bez jezika, svojstva organskih aktivnosti koja predstavljaju osećaje samo su potencijalno bolovi, zadovoljstva, mirisi, tonovi. S jezikom, oni se mogu izdvojiti i identifikovati. Oni su tada »objektivirani«, predstavljaju neposredne odlike stvari. Ovo »objektiviranje« nije čudotvorno emitovanje iz organizma ili duše u spoljašnje stvari, niti iluzorna atribucija psihičkih entiteta fizičkim stvarima. Kvaliteti nikad nisu bili »u« organizmu; oni su uvek bili kvaliteti interakcija u kojima učestvuju i van-organske stvari i organizmi.²⁵

Takvi izrazi, kao što je »kvaliteti interakcije«, umiruju one koji ne shvataju problem i provociraju one koji ga shvataju. Recite nam više, kažu ovi drugi, o tim interakcijama: jesu li to interakcije između ljudi i recimo, stolova. Je li smeda osoba *interakcija* s ovim stolom, a ne *sto* kao što sam ranije mislio. Da li Djui kaže nešto više od toga da niko ne može znati da je sto smed, ako ne razume šta reč »smed« znači? Da li to vodi do Kantovog stanovišta da ne možemo razlikovati objekte, ili objekte i njihove kvalitete, dok ne upotrebimo pojmove koji daju smisao osećajima? Ali može li se takó nešto reći bez priklanja transcedentalnom idealizmu? Jesmo li rešili problem odnosa između empiričkog »ja« i materijalnog sveta ako se ponovo oslonimo na transcedentalni ego koji konstituiše i jedno i drugo?

Ovih nekoliko retoričkih pitanja izražavaju ogorčenje koje Djuiev čitalac često oseća zbog njegovog pokušaja da bude zdravorazumski realističan kao Aristotel a pritom i nekako idealističan kao Kant i Grin. Postoji očigledno *izvestan* smisao u kom se Djui slaže s Kantom da samo transcedentalni idealist može biti empirijski realista. Čini mi se da je to ovaj smisao. Djui je verovao da bi samo neko ko je raskrstio s hjumovskim empirizmom na način kao što su to učinili Kant i Grin, ko je shvatio da su opažaji bez pojmova slepi i da čulni podaci nikad nisu »čisti«, mogao reći da su i smed stolovi i kovitlac bezbojnih atoma podjednako »dati u iskustvu«. To jest, on je mislio da bi ono što je Selters zvao »kolizija između naučne i manifestne slike« mogla da se razreši tako što bi se zdravorazumski pojmovi kao »smede«, »ružno«, »bolno« i »sto« tretirali kao kvaliteti jedne vrste interakcija a naučni pojmovi kao »atom« i »masa« kao kvaliteti druge vrste. Ono što je Kant nazvao »konstitucija empirijskog sveta pojmovnom sintezom opažaja« Djui je želeo da nazove »interakcijom u kojoj učestvuju i van-organske stvari i organizmi«. Ali on je želeo da ovaj bezazlen naturalistički izraz ima istu opštost i izvrši isti epistemološki podvig, kao i Kantova priča o »konstituciji objekata«. On je želeo da izrazi kao što su »transakcija« s okolinom. I

»adaptacija na uslove« budu istovremeno naturalistički i transcendentni — da budu zdravorazumske opaske o ljudskoj percepciji i saznanju videne na način kako ih vidi psiholog, a da pritom budu i izrazi »opštih odlika egzistencije«. Naduvavao je pojmove kao što su »transakcija« ili »situacija« sve dok nisu zavzućali isto toliko misteriozno kao »prva supstanca« ili »stvar po sebi«. Učinio je da to zavzućali kao da ono što *stvarno* jeste, nije ni ona rušna smeda stvar u čije se iverice ljudi stalno udaraju, ni kovitlac čestica, već nešto zajedničko i jednom i drugom — čisto potencijalno, spremna da bude transformisana prema situaciji. Želeo je, na neki način, isto ono što je želeo i osamdesetih godina prošlog veka — da psihologija i metafizika budu jedno. Ali način na koji je trebalo da postanu jedno sastojao se u preuzimanju rečnika biologa-evolucionista i korišćenja tog rečnika u opisu svega što se ikad ubrajalo u »Saznanje«. On se može, naravno, i tako koristiti. Ali se problemi tako neće rešiti, ništa bolje nego što ih je Lok rešio »senzualizovanjem« pojmoava.

Da se vratimo problemu o odnosu duha i tela. Odeljak o sekundarnim kvalitetima kao »kvalitetima interakcija u kojima učestvuju i van-organske stvari i organizmi« koji sam citirao, prirodno vodi pitanju: kakve kvalitete ove dve vrste stvari imaju kada nisu u interakciji? I tu nas Djui uvek vraća naturalizmu i zdravom razumu. Iznenada napušta priču o »opštih odlikama egzistencije« i kaže nam da ono što je u interakciji jeste dobar stari sto i dobro staro ljudsko telo u zdravorazumskom smislu, ili pak dva kovitlaca čestica, ili bilo koji drugi negenerički opis koji hoćete. Da se Djui, kao Rajl, Selters, Vitgenštajn i Hajdeger ograničio na opasku da bez posmatračkog modela saznanja nikad ne bismo imali problem o odnosu duha i tela, bio bi na čvrstom tlu, i rekao bi (kako mi se čini) sve što je potrebno da se kaže. Ali, on nije želeo samo puku skeptičku dijagnozu već i izgradnju konstruktivnog metafizičkog sistema. Sistem koji je izgrađen u *iskustvu i prirodi* delovao je idealistički, a rešenje problema o odnosu duha i tela izgledalo je kao još jedno prizivanje transcedentalnog ega, jer nivo opštosti na koji se Djui penje je isti onaj na kome je bio Kant, i model saznanja je isti — konstituisanje saznatljivog pomoću dve nepoznanice. Sličnost s Kantovim rešenjem je sudbina *svakog* sistematskog objašnjenja ljudskog saznanja koji tvrdi da može da potisne i Lokovo fiziološko i Hegelovo sociološko objašnjenje nećim još opštijim. »Ontologija čulne raznovrsnosti« je zajednička sudbina svih filozofa koji traže objašnjenje subjekta-i-objekta, duha-i-tela, koje ima ovaj generički kvalitet.

Naveo sam sve primedbe protiv Djuieve »naturalistike metafizike« za koje mislim da stoji, i hteo bih da završim kratkom pohvalom onog što je Djui ostvario, ponekad uprkos samom sebi. Djui se namerio da pokaže štetu koju su tradicionalni filozofski dualizmi načinili našoj kulturi, i mislio je da mu je za to potrebna metafizika — deskripcija opštih odlika egzistencije kojom bi se rešili (ili odbacili) tradicionalni problemi filozofije, i otvorili novi putevi kulturnog razvika. Mislim da je u ovom drugom, težem poslu bio uspešan. On je jedan od retkih filozofa našeg veka čija je imaginacija bila dovoljno obuhvatna da nam predочи kulturnu oblikovanu drugačije od one koju smo na Zapadu razvijali tokom poslednja tri veka. Djuieva greška — bila je to trivijalna i nevažna greška iako sam joj posvetio najveći deo ove rasprave — bila je shvatanje da kritika kulture treba da ima formu redescripcije »prirode« ili »iskustva« ili i jednog i drugog. Da je Djui napisao knjigu *Priroda i kultura*, koja je trebalo da zameni *Iskustvo i prirodu* možda bi bio u stanju da zaboravi Aristotelov i Kantov model i jednostavno bude hegelovac sve vreme, kao što je bio u većini drugih svojih (najboljih) radova.

Pod »biti« hegelovac« podrazumevam ovde shvatanje o fazama u razvoju kulture (o kojoj je Kant mislio da je zadatak filozofije da je očuva i zaštiti) kao pukim »postajama« Svetskog duha. Kant je mislio da postoje tri trajna sadržaja filozofije: (1) njutnonska fizika i kao njena posledica, koncepcija objedinjene nauke koja se koncentrira oko matematičkih deskripcija mikro-struktura; (2) moralna svest severno-nemačkog pijetizma; (3) osećaj delikatnosti, razigrana sloboda od imperativa naučnog istraživanja i moralne dužnosti, koju je donela estetička svest osamnaestog veka. Cilj filozofije bio je da očuva ova kulturna dostignuća, povlačenjem granica između njih (najbolje tako što se napiše posebna knjiga o svakom od njih), pokaže njihova kompatibilnost, i učine »nužnim«. Filozofija je za Kanta, kao i za Aristotela, bila posao povlačenja granica da bi se naučno istraživanje oddelilo od morala, estetičko od naučnog, i tako dalje. Za Hegela, s druge strane, njutnonska fizika, skrušena svest i uživanje u baštenskim pejzažima bile su samo kratke epizode u razvoju duha: stepenice na putu ka kulturi koja bi ih sve obuhvatila ne odeljujući ih jedne od drugih. Za Djuia, traganja za istinom, moralnom vrlinom, estetičkim blaženstvom mogu biti različite i potencijalno suprotstavljene aktivnosti samo ako se o istini misli kao o »tačnosti pretstavljanja«, o moralnoj vrlini kao o čistoti srca, a o lepoti kao o »svrhovitosti bez svrhe«. On se nije pitao o tačnosti Kantovih deskripcija osamnaestovekovnog načina mišljenja o ovim stvarima, već se zajedno s Hegelom, pitao o nužnosti ostajanja u osamnaestom veku.

Ako se odbace Kantove distinkcije, o filozofiji se neće misliti kao o nečemu što rešava filozofske probleme (na primer, formulisane teorije o odnosu čulnog iskustva i teorijskog znanja, koja će pomiriti racionaliste i empiriste, ili teorije o odnosu duha i tela koja će pomiriti materijaliste i pansihiste). Filozofija će biti shvaćena kao nešto što ostavlja po strani distinkcije koje su omogućile da se problemi formulišu na takav način. Djui, kao što sam rekao, nije bio tako uspešan u odbacivanju filozofskih problema kao što su bili sledbenici ranog i poznog Vitgenštajna — on je imao u vidu opštiji cilj. Želeo je da koncipira kulturu koja ne bi kontinuirano proizvodila nove verzije starih problema, jer više ne bi pravila distinkcije između istine, Dobrog i Lepog, čime se takvi problemi i izazivaju.

U tom poslu njegov glavni neprijatelj bilo je shvatanje istine kao tačnosti predstavljanja, shvatanje koje su kasnije napali Hajdeger, Sartr i Fuko. Ako bi ovo shvatanje moglo da se prevlada, mislio je Djui, ako bi naučno istraživanje moglo da bude shvaćeno kao adaptiranje, i svladavanje stvarnosti a ne njeno kopiranje, onda bi kontinuitet između na-

uke, morala i umetnosti postao očigledan. Ne bismo se više pitali o »čistoti«, ili o našem doživljaju, umetničkih dela. Bili bismo prijemčivi za shvatanja kao što je Deridino — da jezik nije sredstvo za predstavljanje stvarnosti, već stvarnost u kojoj živimo i krećemo se. Bila bi nam bliska dijagnoza o tradicionalnoj filozofiji koju su dali Sartr i Hajdeger — kao pokušaju da se pobjegne iz vremena u večnost, iz slobode u nužnost, iz delanja u kontemplaciju. Društvene nauke bismo shvatili ne kao nezgrapne i neuspesne pokušaje da se imitira elegancija fizike, njena izvesnost i sloboda od »vrednosti«, već predloge o tome kako da se od ljudskih života načine umetnička dela. Mogli bismo shvatiti modernu fiziku i kao što je shvata Snou — kao najveće ljudsko dostignuće ovog veka — i kao Kun, kao još jednu epizodu u seriji kriza i perioda mirovanja, seriji koja se nikad neće završiti »otkrivanjem istine«, konačnim tačnim predstavljanjem stvarnosti.

Konačno, mogli bismo iskoračiti iz senke Kantovog shvatanja da je nešto što se naziva »metafizika iskustva« potrebno da bi se obezbedila »filozofska osnova« za kritiku kulture, ka shvatanju da kritika kulture koju vrše filozofi nije »naučnija«, »fundamentalnija« ili »dublja« od kritike radničkih voda, književnih kritičara, penzionisanih državnika ili vajara. Filozofi ne bi više bili posmatrači sveg vremena i večnosti, ili (kao naučnici u društvenim naukama) neuspesni imitatori fizičara, jer ni sami naučnici ne bi više bili posmatrači ili »predstavljajući«. Filozofe bismo mogli prihvatiti kao ljude koji se bave istorijom filozofije i savremenim uticajima onih ideja koje se nazivaju »filozofske« na preostali deo kulture — ostacima ranijih pokušaja da se opišu »opšte odlike egzistencije«. To je skroman, ograničen poduhvat — skroman i ograničen u istoj meri kao što je i dubljanje kamena da bi se dobio novi oblik, ili traganje za novim elementarnim česticama. Ali on ponekad dovodi do velikih dostignuća, a Djuievo delo je jedno od takvih dostignuća. Ono je veliko ne zbog toga što nam daje tačnu predstavu opštih odlika prirode, iskustvo, kulture ili nečeg drugog. Njegova veličina leži u provokativnosti sugestije da se oslobodimo intelektualne prošlosti, da se ona tretira kao materijal za razigrano eksperimentisanje a ne kao nešto što nam dodeljuje zadatke i odgovornost. Djuieva rad nam pomaže da napustimo taj duh »ozbiljnosti« koji umetnicima tradicionalno nedostaje, a za filozofe se tradicionalno pretpostavlja da nastoje da ga očuvaju. Jer duh »ozbiljnosti« može postojati samo u intelektualnom svetu u kome vlada uverenje da je ljudski život pokušaj da se dostigne neki cilj izvan života, da se pobjegne od slobode u bezvremenost. Konceptacija takvog sveta je još uvek ugrađena u naše obrazovanje i svakodnevni govor, da ne pominjem odnos filozofa prema svom radu. Djuj je učinio sve što je mogao da nam pomogne da se te konceptije oslobodimo i ne treba ga kriviti ako je ponekad bio zaražen bolešću koju je pokušavao da izleči.

stasis/pomeranja dubravka đurić

Smisao koji dobija oblik. Oblik koji dobija smisao. Izobličeno lice. Od umora. Protok energije. Ubrala sam ružu. Idem jednim putem. Vraćam se drugim. Druga reč je preciznija je označila ono što sam htela da kažem. Put do Sv. Lucije. Leptir u travi. Fragmenti iskustva. Duhovnost u atmosferi. Prekrajati napisano. Ne razumevajući jezički eksperiment. Jedan jezik odgovara jednoj duhovnosti. Zanimljivo iskustvo. Ulazak u druge svetove drugih ljudi. Leptir izlazi iz čaure. Artikulacija reči. Lekovita voda u udubljenju kamena. Iskustvo u sećanju. Drvena kašika i drvena posuda. Pranje sudova. Ustajanje i leganje. Belutak svetluca padajući kroz vodu. Kratka vežba meditacije na čamcu. Hoću da sam odvojena od drugih rečenica. Hoću da sam svesna čina sopstvenog zapisivanja. Ustajem i ležem. Slatki ukus... Spremam se za putovanje. Sklopljenih očiju. Nejasna tradicija. Lomljenje oraha o betonsku ploču. Jedan svet je jedan zatvoreni svet. Uglaavljen u horizontalni i vertikalni poredak. Sastavljen od delova. Delića. Čestica. Upotreba rečenica koje su delovi određenog konteksta i deluju kao znak. Upotreba rečenica koje su delovi određenog konteksta je manipulacija kontekstom i jezičkim materijalom. Iskustvo je moguće tek jezičkom artikulacijom. Nejasno postaje jasno. Jasno postaje nejasno. Saobrazno onome o čemu mislim. Saobrazno iskustvu jezika. Neumorno pričanje je iscrpljivanje. Pražnjenje. Ostajem ispražnjena. Intervencija u tekstu zadire u pitanje autorstva. Jedno je osećanje jezika iznutra. Drugo je osećanje jezika spolja. I jedno i drugo su iskustva različitih svetova. Čestice prašine i položaj ruku. Čestice prašine i kapanje vode. Izostavljen svaki opis. Izostavljena svaka suvišna reč. Kornjače u kutiji za cipele jedu lubenicu. Izostaje simbolika jer ona odvodi od reči kao takve. Svi predmeti su samobitni. Drveni sto. Drvene stepenice. Drveni panj. Drvena stolica. Drvena posuda. Drvena kašika. Drvo u dvorištu. Drvena ograda. Vunena prostirka.

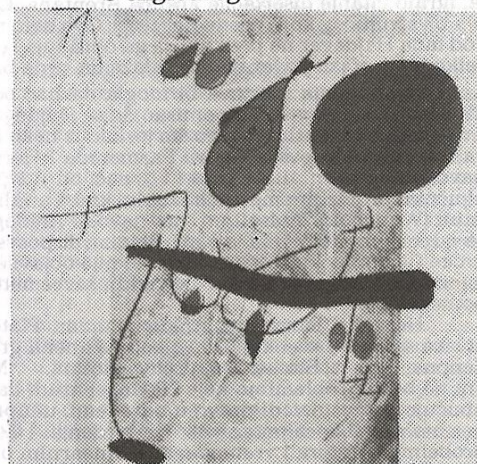
STASIS

Zastala. Na pragu. Između ostalog. Zastala. Izmučena. Između reči. Da. Izostala. Da. Između. Između latica. Reči. Zastala. Je. Je. Stala. Ostala. Između pupoljaka. Nova reč. Nova. Ponavljam isto. Isto. Iskaz. Sve je isto. Isto je. Sve. Izostala. Zastala. Klate se između. Ako je. Je između. Prepoznajem iskaz. Pišem. Pisanje je. Putovanje. Kroz reči. Rečenice. Zastala između. Reči. Rečenica. Zastala. Začudena. Opet se ponavlja isto. Se opet. Se ponavlja. Opet se isto. Isto. Zastoj. Od. Ka. Opet je isto. Je. Ruža je cvet. Cvet je reč je ruža je zastala je zastoj između reči protok. Sam ostala. Sam pisala. Sam izašla. Sam. Suočena sa. Suočena. Pupoljak je reč. Reč je priča je priča. Našla sam se usred. Šume reči. Fizički dodir sa. Reči. Ispražnjeno značenje. Sam uklonila. Značenje. Sam uklonila. Zastala je. Je otišla. Je misao. Ispala iz. Iza sebe. I. Iz sebe. I. Iz. Iza. Uznemirena. Usred. Uznemirena. Zastala. Zastala ispred. Pred. Preda mnom. Zagledala se. Se pogledala se. Usred sebe. Reč. Površna. Površno. Ne. Ostaje isto. Kako je isto. I to. Opet je. Zato je. Ako je. Izašla. Zastala. Usred. Zbunjeno. Zgusnuto. Zaboravno. Svesno. Smotano u tami. Tamnosamotno. Somotno. Usred noći. Šuma reči. U posredno neizgovorenim. Novogovorenim. Zastaju. Rečostaju. Vodostaju. Pisanje je. Traganje. Iza reči. Ispred reči. Rešči. Sišči. Krijem rečotvorje u izgovoreno-napisanom. Ruža je rosa je reč je. Tačkoslovno. Iskosa. Prkos. Za stolom zastala za stolom stala stisnula sto stolicu. Izgubila se. Žaba. Žir. Žirotvorno. Reč. Izostavljena. Stavljena. Iza. Ravnokraka reč. Rečokraka. Zaustavljena. Slonjena. Sklonjena. Gonjena. Tražena. Okrenula se. Krenula. O. Sam se. Oko. Sam sama. Sam se sama. Savila. Vila. Ravna. Izokrenuta. Pokrenula sam se. Smo se. Zastali. Za stolom. Iskaz. Je. Ponovljen. Nov. Ponovo. Je. za niz a. Nizazanani. Do kraja. Do.

1. John Dewey and Arthur F. Bentley, *A Philosophical Correspondence 1932—1951*, ed. S. Ratner and J. Altman (New Brunswick: Rutgers University Press, 1964), str. 643, vidi u vezi navedene promene naslova. Uporedi »Experience and Existence«, *A Comment*, *Philosophy and the Phenomenological Research*, 9 (1949): 712 i dalje u vezi s odricanjem od »metafizike«.
2. Npr. Arthur E. Murphy u »Dewey, s Epistemology and Metaphysics«, *The philosophy of John Dewey*, ed. P.A. Schilpp (Evanston and Chicago: Tudor Publishing Co. 1939), str. 219.
3. »Dewey's Naturalistic Metaphysics«, preštampano u Schilpp, *op. cit.*, str. 245.
4. Dewey, »Half-Hearted Naturalism«, *Journal of Philosophy*, 24 (1927): 59.
5. Dewey, *Experience and Nature* (New York: W.W. Norton, 1929), str. 412.
6. Sidney Hook, *John Dewey* (New York: Hohn Day, 1939), str. 34—35.
7. *Ibid.*, str. 44.
8. »From Absolutism to Experimentalism« (1930) preštampano u *John Dewey on Experience, Nature and Freedom*, ed. Richard J. Bernstein (New York: The Library of Liberal Arts, 1960), str. 18.
9. *The Quest for Certainty* (New York: Minton, Balch, 1929), str. 309. Ovo je šire obrađeno u eseju 3. ove knjige u kome pokušavam da nađem analogiju između ovog aspekta Djuieva misli i Hajdegerove kritike »metafizike«.
10. Albert Hofstadter, »Concerning a Certain Deweyan Conception of Metaphysics« u *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, ed. Sidney Hook (New York: Dial Press, 1949), str. 289. Za kritiku ove vrste shvatanja vidi Hukovu diskusiju i Randalu u *The Quest for Being* (New York: St. Martin's Press, 1961), str. 163 i dalje.
11. Ovdje se opet može povući korisna analogija s Hajdegerom. Shvatanje po kome bi trebalo pronaći »osnovne tipove postojanja« je upravo ono što je navelo Hajdegera da u *Sein und Zeit* navede listu egzistencijala. Shvatanje da je to deo »humanističke« tradicije metafizike koju je on želeo da odstrani navela ga je da u svom kasnijem radu napusti bilo koji takav projekt.
12. Shadworth Hodgson, »Illusory Psychology«, napad na Djuia prvobitno objavljen u *Mind*, 1886, i preštampan u *Early Works of John Dewey*, I (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1969). Ova je odeljak najavljuje u tom svesku na str. lvi a dva pasusa citirana iz Djuia na str. 157—158 odnosno na str. 161—162.
13. Iz »Psychology as Philosophic Method«, *Early Works*, I, str. 166—167.
14. Za shvatanje »empirizma« kao gledišta po kome se »delimičan opis iskustva, ili pre, opis delimičnog iskustva prikazuje kao totalitet«, vidi *Early Works*, I, str. 161.
15. *Early Works*, I, str. 171—172.
16. Uporedi T.H. Green, *Works*, I (London, 1885), str. 13—19. Djuj je eksplicirao Grinovo shvatanje iz ovog odeljka u jednom od eseja koji Hodžson kritikuje (»The Psychological Standpoint«, *Early Works*, I, str. 125—126). Zapazimo takođe Djuievo često citirano odavanje priznanja Grinu (*Early Works*, I, str. 153). Za Djuievu i Grinovu glavnu tezu protiv Hjuma, odevenu u moderno ruho, vidi Sellars, »Empiricism and the Philosophy of Mind«, sect. VI (preštampano u knjizi *Science, Perception and Reality* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963) I. J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume* (Oxford: Oxford University Press, 1971) sekt. 4.
17. *Early Works*, I, str. 152.
18. *Experience and Nature*, str. 15.
19. Izraz je iz autobiografskog eseja »From Absolutism to Experimentalism«, preštampan u Bernstein, *op. cit.*, str. 12. Na istoj stranici on kaže »Nikad neću pomisliti da ignorišem, još manje da poričem ono što jedan mudar kritičar tu i tamo navodi kao otkriće — da je upoznavanje Hegela ostavilo trajan pečat na mom mišljenju.«
20. »From Absolutism to Experimentalism«, str. 10.
21. *Experience and Nature*, str. 9.
22. *Ibid.*, str. 23.
23. Vrsta žargona kojem su Djuj i Benti još uvek težili u *Knowing and the Known*.
24. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, A271=B327.
25. *Experience and Nature*, str. 258—259.

Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.

S engleskog: Dušan Kuzmanović



POMERANJA

To je bilo preostalo da se uradi. Pomeranje sa mrtve tačke. Fraze koje se ponavljaju i znače bez značenja. Ruka na stolu. Pisanje iz dana u dan. Obuzdavam želju. Autorefleksija. Apriorno postavljeni zahtevi. Snovi. Ako su snovi poruke, da bih ih razumela, moram ih dešifrovati. Svaki znak, materijalan ili ne, pismo je i treba ga protumačiti. Tumačenje podrazumeva više mogućih čitanja. Osvrnula sam se na urađeno sa svešću da je JA pisca kompleks koji deluje. Stavila sam tačku. Okrenula novi list. Otpočela Novi život. Simboli sam pomažu da se razume. Kao prazna fraza prazan simbol. Praznina je ispreostanost, ljudska, prazna forma. Materiji je potrebna forma da bi dobila oblik. Stvaranje podrazumeva već postojeće elemente koji se prestrukturiraju. Kombinovanje elemenata u različitim razmerama daje različite elemente iste, slične ili suprotne vrste. Osvrnula sam se na urađeno — da bi napisana/izgovorena rečenica funkcionisala kao lajt-motiv i time dala ritam napisanom. Okrenula sam list da bih otpočela Novi život. Novi elementi preoblikuju staro. Preostalo da se uradi variranjem ograničenog broja elemenata. Zato sam stavila tačku. Da bi nova rečenica mogla da počne. Da bi počeo Novi život reči u odeljku tekste teksta. Smisao je isti. Kad ga ima.