

Nadam se da sam, barem donekle, predstavio probleme pred kojima su se našli Patnam i Fodor. Čini mi se stoga da se u ovom trenutku mogu uočiti najmanje dva mesta o kojima vredi raspravljati što će možda doprineti boljem razumevanju prirode čovekovog uma.

(1) Ako pretpostavimo da su mentalni procesi na neki način »čisto sintaksički to onda znači da se ne pozivamo na njihov sadržaj (intenciju) u oblikovanju teorije. Međutim, cilj računске (komputacione) teorije upravo je u tome da razjasni kako je moguće da čisto komputacioni (dakle, fizički) mehanizmi postupaju na osnovu svojih uverenja ili želja. Drugim rečima, ona pokušava da razjasni *intencionalnu uzročnost*. Pošto *generalizacije koje čovek svakodnevno pravi nisu obuhvaćene teorijom o komputacionom umu izlazi da jednoj takvoj teoriji nedostaje neki drugi nivo da bi mogla biti teorija o ljudskom umu – ovaj nivo bismo mogli nazvati *nivoom tumačenja**. Uvođenjem nivoa tumačenja (odnosno rekonstrukcijom ponašanja i govora) odbacujemo metodološki solipsizam i prihvatamo standard normativnosti, tj. sankcionišemo normativnu racionalnost.

Međutim, postavlja se pitanje metodološke celishodnosti ovakvog istraživačkog programa. Ne ulazeći dalje u diskusiju nagovešću jedino da smatram da je metodološki ispravnije proučavati čovekov um u izolaciji od socijalno uslovljenih parametara normativne racionalnosti. Svakako, um ima prava na *svoju sementiku* koja je, po mom mišljenju, kodirana duboko u njegovoj arhitektici. Ova primitivna, prozirna sementika ukorenjena je u najosnovnijim glagolima lingvističke akcije – performativnim glagolima koji, u stvari, predstavljaju intenzionalne predikate. Tako su, smatram, propozicionalni stavovi (i njihovi sadržaji) neurofizički ukorenjeni. Iz ovog razloga se čini da je Comskiev neokartezijanizam mnogo prihvatljiviji od komputacione psihologije Fodora ili diuevskovitgenštajnovske racionalnosti Patnama.

(2) Ako pretpostavimo da su propozicionalni stavovi ono o čemu Fodor i Patnam pokušavaju da stvore teoriju i nekako izmire (ne)postojanje semantike i *kognitivne psihologije*, onda je jasno da postoji jedna druga klasa propozicija koj ćemo nazvati propozicionalnim *aktima*. Za razliku od propozicija (stavova) kao što su uverenja, želje, strahovi itd. propozicionalni akti su događaji koji se zbivaju u određeno vreme, npr. donošenje suda o nečemu. Ukoliko napravimo paralelu sa programabilnim i neprogramabilnim psihološkim stanjima (onim koja se mogu opisati i programirati i-onim koja su tome nepodložna) onda uočavamo da se može, u principu, formulisati teorija o propozicionalnim stavovima jer je njihov sadržaj (o kome ne moramo govoriti) podložan nekom sistemu pravila. Međutim, ovo, kao i u slučaju neposrednih kvalitativnih sadržaja kao što su kvalije *ne važi* za pomenute propozicionalne akte. Kao što smo već istakli, o njima je nemoguće praviti komputacionu teoriju.

Smatram da je jedini način na koji se može napraviti *celovita* teorija o čovekovom umu (ona koja bi obuhvatala i trajna psihološka svojstva kao i postojanje »sirovih oseta« kao što je bol) eventualna identifikacija teoretskih konstrukata kognitivnih teorija i neuroloških supstrata. U tom slučaju bi bilo koji iskaz o psihološkim predikatima bio i iskaz o spoljašnjem svetu. Da ova zamisao ima smisla pokazuju nedavni opiti koji nagoveštavaju da će se uskoro neki vrlo supstitalni fenomenološki procesi moći identifikovati sa svojim neurološkim supstratima (npr. mentalne slike).

Primerbe koje upućuju Patnam ovakvom gledanju na problem mehanike uma ne mogu biti uspešne. Naime, Patnam svoju kritiku zasniva na rezultatima empirijskih istraživanja govornih izveštaja o individualnim preferencama. Tako, ukoliko se pokaže, posle govornog izveštaja o tome da li Petar Petrović više voli da pije vodu ili pivo, da je njegov *izveštaj* (iako savršeno iskren) u kontradikciji sa njegovim *ponašanjem*, smatram da to ništa ne kazuje o nevaljanosti naučnog postupka eventualne identifikacije. To jest, ukoliko se pokaže da njegov govorni izveštaj korespondira neurološkim strukturama u njegovom mozgu, smatraćemo da je to dokaz da se P.P. – u može pripisati odgovarajuće fizičko svojstvo koje se ponaša kao elemenat u uzročnom nizu. Ovo svojstvo ćemo na odgovarajući način opisati i opis koristiti kako bismo svojstvo identifikovali. Na ovaj način bismo bili u stanju da odgovarajuće mentalne tipove (psiholoških stanja) identifikujemo sa fizičkim procesima u *homo sapiensu*.

Racionalna rekonstrukcija ponašanja Petra Petrovića bila bi nadindividualni čin i podrazumevala bi uvođenje *pragmatike* u već dovoljno komplikovani dvočlani skup koji određuje čovekov um: sintaksu i sementiku. Svesni da ovaj svet nije idealni svet *Tractatusa* činimo metodološki rez i predlažemo da se u našim istraživanjima domen ljudske akcije podredi ispitivanjima čovekovog uma.

* Zahvaljujem se Nevenu Sesardiću za korisne primerbe upućene prvoj verziji ovog rada. Svi nedostaci ove, druge verzije isključivo su moji.

** Razlika između intenzionalnosti i intencionalnosti nije u celosti jasna tako da ova dva izraza često upotrebljavaju jedan umesto drugog. Ovde prelazim na termin *intencija* kako bih ukazao na sadržaj misli subjekta. Fodor, inače, ovaj izraz stalno upotrebljava.

samoodnos vršioaca govorne radnje

jezičko-pragmatička razmišljanja k pojmu radnje kod fihtea
volfgang beker

Tradicionalni pokušaji da se teorijska samosvest objasni i strukturalno shvati kao neposredno znanje o samom sebi, rukovodili su se modelom subjekt-objekt odnosa. Tako je Fihte razumeo samosvest kao znanje o jednom objektu koji je identičan sa saznajnim objektom. Na analogan način mišljen je i praktički samoodnos u smislu samoodređenja: subjekt se onda odnosi prema samom sebi kad je u isti mah i određen i određujući. Praktički samoodnos je delatnost koja se vraća u sebe. Fihte je mislio da se u pojmu postavljanja (Setzen) može dokazati i jedinstvo teorijskog i praktičkog samoodnosa. Pri tom je on insistirao na tome da se Ja misli kao neko delanje (Handeln) a da svakako nije mogao dovoljno razjasniti pri tom podloženi pojam radnje (Handlung).

Teškoće i aporije koje prate pokušaje da se samosvet i samoodređenje na tradicionalan način shvate uz pomoć subjekt-objekt-modela, doveli su do toga da se razviju alternative. Kao alternativu za subjekt-objekt-odnos E. Tugendhat je s jezičko-analitičke pozicije pojasnio propozicionalnu strukturu kako samosveti tako i ponašanja prema sebi i položio je u osnovu i jednog i drugog. Ta pozicija nije jezičko-analitička samo utoliko što metodski započinje s razjašnjavanjem značenja pojmova i načina njihove upotrebe te time reflektuje na ono u nekom razumevanju već implicitno znano ili ne, u svakom pojedinačnom razumevanju sadržane, prethodne pretpostavke. Upotrebi jezičkih znakova i stvarno pripada temeljna mesna vrednost pošto upotreba znakova poseduje i konstitutivnu funkciju za stanja stvari koja treba razjasniti. Shvati li se upotreba jezičkih znakova kao pravilima vođeno intencionalno ponašanje, to onda jezička analiza kao alternativu za subjekt-objekt-model pruža pojam o tome šta znači delajući slediti neko pravilo.

Za Fihtea jezik¹ nije bio samo i prvenstveno problem koji se tiče izlaganja nauke o znanosti i saopštivosti u njoj – prividno nezavisno od jezika² – stečenog uvida. Štaviše, jezička sposobnost se tretira kao samostalna tema kad mladi Fihte pokušava da izvede sposobnost za jezičku komunikaciju iz umnosti i samosvesti jednog bića koje misli i dela. Misao temeljne povezanosti između samoodnosa i jezičke komunikacije implicitno je dejstvena i u celoj nauci o znanosti ranog Fihtea – kao što u sledećem treba da bude pokazano. Ova tematizuje znanje kao takvo i u formalnoj opštosti, istražujući za znanje nužne i konstitutivne vrste radnji inteligencije.³ Nužne vrste radnji su takve koje se daju izvesti kao uslovi mogućnosti samosvesti; Ja se pri tom shvata kao jedna određena delatnost i to kao »delanje na samom sebi« (WW III,1). Zato što se »um uopšte karakteriše jastvom« (ibid.) pripadaju ove vrste radnji isto tako pojmu umnog bića.

Ova samodelatnost Ja tradicionalno se određuje kao intencionalni akt predstavljajućeg subjekta kojim ovaj ima samog sebe za predmet svesti. Ako je taj gotov o intencionalnoj relaciji između subjekta i objekta prozren⁴ kao metaforičan onda se on iz tog razloga ne mora nužno tretirati samo destruktivno. Upotreba metafora može da služi tome da se jedno nesavladano i nepotpuno pregleđano problemsko stanje sačuva za obradu adekvatnijim sredstvima. Posmatrano i sa gledišta same Fihteove filozofije, dobri razlozi govore u prilog tome da Fihte nije mogao zadovoljavajuće rešiti problemsko stanje na koje je ukazao.

Kao, doduše, dejstveno, ali pre asocijativno prožimajući nego li prezentno jasno artikulirano problemsko stanje, kod Fihtea se pojmovni performativni karakter⁵ i reflektivnost prirodnog jezika⁶. Da bi se to videlo, znanje se ne sme odrediti primarno mentalistički kao intencionalna relacija subjekta i objekta već se mora razumeti u rekursu na govornu radnju tvrdnju (Tvrdnja – jedan od modela ilokucione snage govornih ispoljenja – prim. prev.) i to iz aspekta utemeljivosti⁷ – a da se pri tom dakako ne eliminiše veza znanja s intencionalnim stanjima.

Izvršenje te govorne radnje vezano je s obzirom na uslove svoje smisaonosti uz samorazumevanje onoga koji dela, za koga je karakteristična neposredna veza delanja i znanja. Jer bez znanja vršioaca radnje o izvršenju njegove radnje govorna radnja ne može da važi kao izvršena. Fihteovo određenje strukture Ja pokušava da

podnese račun toj vezi delanja i znaja: Fihte gleda da zahvati Ja iz jednog delanja čija se osobenost karakteriše pojmom postavljanja.

II

Termin »postavljanje« valja najpre razumeti u baštinjenom smislu pozicionalnosti u sudu tvrdenog bića (Sein): »Postavljanje, logički uzev, ne znači ništa drugo doli mišljenje da je mišljeno takvo kako se misli, da je na pr. krug okrugao, dakle nije uglast«¹⁰. Time što se u sudu nešto tvrdi o nekom predstavljenom predmetu, određuje se kako s njim stoji stvar. Fihte ipak upotrebljava izraz »postavljanje« specifično za jedno određeno tvrđenje. U tom smislu za jedan tvrdeni stav treba da važi:

»Ako... bi svako trebalo da zahteva dokaz istoga onda se u neki takav dokaz uopšte ne bi smelo upuštati, već tvrditi da je onaj stav naprosto, tj. bez ikakvih daljih razloga, izvestan: a čineći to, bez sumnje s opštim određenjem, pripisujemo sebi sposobnost da nešto naprosto postavljamo«. (WW I, 93)

Iz ovog uvodnog dela govora o postavljanju u *Osnovu celokupne nauke o znanosti* iz 1794. proizlazi da se nešto naprosto postavlja onda kada se može tvrditi bez daljih razloga i kada se dalji razlozi za tvrđenje ne mogu ni navesti¹¹. Postavljanje toga tipa je tvrđenje jednog govornika koje je povezano s mogućim zahtevom obrazlaganja od strane slušaoca. Ako to odbijanje zahteva za obrazlaganjem¹² ne treba da ispadne svojevoljno onda ono sa svoje strane mora biti obrazloživo. To je slučaj onda ako se može pokazati da zahtev za obrazloženjem u slučaju postavljanja nije smislen. Ovaj zahtev za obrazlaganjem nije smislen ako se odnosi na uslove smisla čije je važenje podloženo (unterstellt) u svakoj tvrdnji kao takvoj i za čije se izvršenje mora zahtevati. Ti uslovi važe i za znanje kao takvo ako se poglodi da znanje treba razumeti polazeći od govorne radnje tvrdnje. Ako se bez zahtevanja izvesnih uslova smisaonosti ne može izvršiti govorna radnja tvrdnja, onda su ti uslovi upravo ono što je sadržano u svakom znanju ili ono »što ja znam kroz to što uopšte znam«; ovo »ja ne mogu izvući ni iz jednog drugog znanja; ja to neposredno znam, neposredno ga postavljam« (WW, IV, 4). Fihteov pojam postavljanja treba razumeti u odnosu na uslove smisla koji sačinjavaju »nužan način delanja« (ww I, 44) inteligencije.

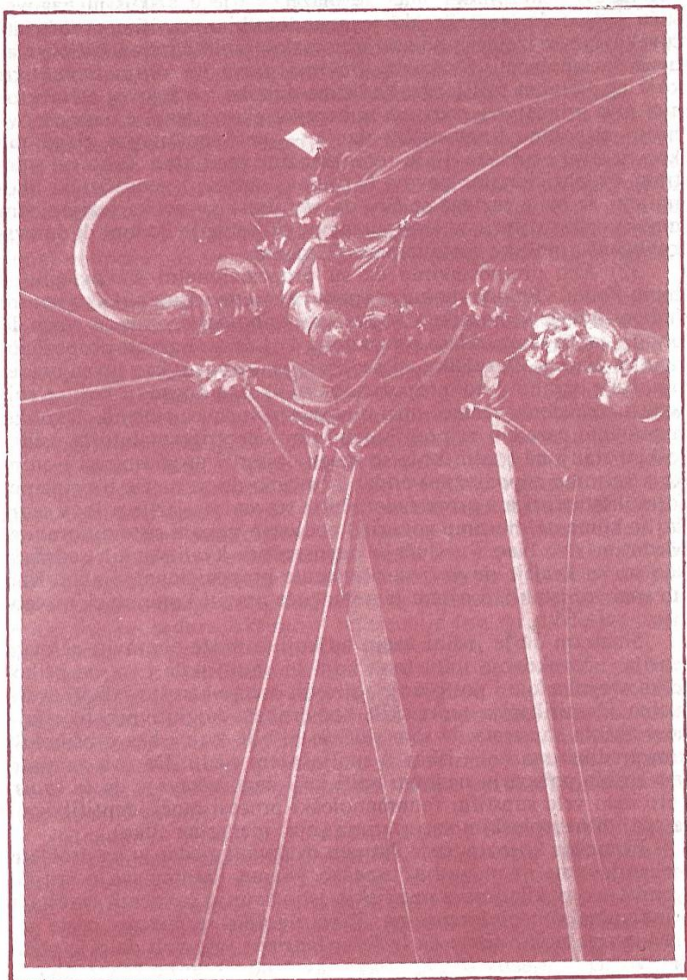
Izraz »postavljanje« odnosi se time na ono što već mora biti priznato od govornika i slušaoca da bi jedna govorna radnja tvrdnja mogla uopšte da važi kao izvršena. Teorijom govornih radnji možemo sebi razjasniti šta je time intendirano. Mogućnost smisaonog izvršavanja jedne takve govorne radnje počiva na odnosima priznavanja koji postoje onda ako su ispunjeni određeni uslovi smisla. Govorna radnja tvrdnja karakteriše se time da govornik njome podiže zahtev za istinom; ilokucioni modus jedne takve govorne radnje, momenat tvrdnje, mora se shvatiti kao zahtev za istinom¹³. Shodno tome, za razumevanje jedne tvrdnje važi: »Ko razume neku tvrdnju, razume je kao takvu koja može biti istinita ili lažna¹⁴. Ako je zahtev za istinom izvršenjem tvrdnje najpre samo podignut onda on – ako se na taj način izolovano posmatra – upravo još nije namiren; pukim podizanjem samog zahteva još se ne utvrđuje da li je tvrđeno slučaj ili nije. Na toj razlici između podizanja i namirenja zahteva počiva mogućnost da se recimo pitanje, sumnje ali i obrazloženje s odnosom na isti propozicioni sadržaj smisleno priključe izvršenoj tvrdnji; u formalnoj strukturi radnje tvrđenja ova je mogućnost predviđena onom diferencijom.

Shodno tome obrazloženje je radnja koja se zacemento mora odnositi na neku drugu radnju¹⁵: ona fungira za nešto drugo, naime za tvrđeno s obzirom na njegovo važenje; kao obrazloženje sadrži dakle u sebi odnos prema nekoj drugoj pretpostavljenoj radnji – isto, kao, na pr., aptaudiranje, ošto je radnja na koju se odnosi obrazloženje jedna govorna radnja, to radnja obrazlaganja sadrži i jedan odnos prema razumevanju te radnje s obzirom na smisao njene upotrebe i njenog podizanja zahteva. Obrazloženje su pokušaji da se kroz govorne radnje popuni praznina između podizanja i namirenja zahteva za važenjem, te da se izazove jedno zajedničko, principijelno od svih umnih bića saizvršivo priznanje tvrđenog kao istinitog. Ako ta razlika ne postoji onda radnje obrazlaganja nisu samo izlišne nego i besmislene: ne postoje pretpostavke na kojima bi se one mogle zametnuti. Ovde stvar stoji kao kod aplaudiranja: može se aplaudirati samo tamo gde je izvršena jedna radnja koja je po mogućnosti dostojna hvale ili saglašavanja; bez odnosa na jednu takvu radnju pljeskanje rukama nije aplaudiranje. Tamo gde se samo smisleno pokušava kakvo obrazloženje, podlaže se da postoji jedna, prema svom upotrebnom smislu shvaćena, tvrdnja.

Kao pravilima vodeno ponašanje, izvršenje radnji tvrdnji počiva na uslovima smisla koji se ne mogu obrazložiti daljim govornim radnjama, jer one su svakako već morale biti priznate u svom važenju ukoliko se izlaže jedna smisljena tvrdnja. Ovo sad valja detaljnije razjasniti. Koncept sleđenja pravila implicira uopšte intersubjektivno važenje sleđenih pravila ako je isključeno da se privatno može slediti neko pravilo. Na intersubjektivnom priznanju pravila počiva i mogućnost da značenje mogu biti identična za one koji je jezički komuniciraju. Smisao se u odnosu prema jezičkoj ko-

munikaciji može razumeti kao jedna genuino pragmatička komponenta značenja jezičkih izraza¹⁶. Pojam smisla upućuje time na podlaganje koja zajednički moraju priznati i govornik i slušalac i koja na ravni intersubjektivnosti omogućuju kako izvršenje govorne radnje tako i razumevanje upravo te radnje.

Uslovi smisla radnji tvrdnji kao takvih ne mogu sa svoje strane biti učinjeni predmetom jednog zahteva za obrazlaganjem. Jer smisleno izvršenje jedne radnje tvrdnje i odgovarajuće razumevanje garantuju već njeno zajedničko priznanje. Jedno određeno jezičko ponašanje govornika važi samo onda kao izvršenje radnje tvrdnje kad između govornika i slušaoca postoji saglasnost o tome da su tim ponašanjem korektno sleđena pravila za govornu radnju tvrdnju kao takvu – da su prema tome ispunjeni uslovi smisla radnji tvrdnji. Zahtev za obrazlaganjem u pogledu ispunjenosti tih uslova ovde nije na mestu jer je performativnim karakterom jedne tvrdnje isključena moguća diferencija između podizanja i namirenja zahteva za važenjem u odnosu na te uslove. Radnja tvrdnja može samo onda važiti kao izvršena i samo je onda razumljiva ako su uslovi smisla zajednički podloženi kao ispunjeni, jedan mogući zahtev za važenjem u odnosu na te uslove već je dakle priznat kao namiren. Zahtev da se ispunjenost tih uslova pokaže obrazlože-



njem pragmatički je inkonzistentna. Jer, s jedne strane, važenje ovih uslova, prema tome smisleno izvršenje i razumevanje jedne tvrdnje prema njenom upotrebnom smislu, pretpostavlja se za smislenost jedne tvrdnje i u nju se podlaže, pošto je potonja jedna radnja koja je po svom smislu svakako morala da se odnosi na jednu postojeću, već shvaćenu radnju tvrdnju. S druge strane, međutim, zahtev za obrazlaganjem u odnosu na smisaone uslove tvrdnji kao takvih u isti mah bi zahtevao da to važenje još nije utvrđeno. On (zahtev) bi govornika, ako bi se ovaj u nj upustio, prinudio da preduzme podlaganja koja se međusobno ne podnose.

Toku Fihteovog razmišljanja stoji u osnovi ta pragmatička nepodnosivost zahteva za obrazlaganjem u pogledu nužnih uslova smisla s izvršenjem jedne tvrdnje, kada on (Fihte) odbacuje jedan takav zahtev. Ukoliko je jedna radnja izvršena smisleno tada mora biti odbačen zahtev da se zajedničko priznanje uslova smisla tvrdnje pribavi daljim govornim radnjama. Zahtev za jednom takvom radnjom obrazlaganja je jedno zauzimanje stava u odnosu prema izvršenoj tvrdnji koje se ovoj ne može smisleno priključiti, koje ne pripada smisleno mogućim zauzimanjima stava prema tvrdnji.

ništa drugo«. (WW III,2 d.) Delanje je u svojim načinima određeno i vođeno na osnovu bivstva inteligencije; ti načini delanja nameću se onome koji dela i imaju za nj karakter nužnosti: ukoliko se uopšte dela mora se delati na određene načine. Međutim, onaj koji dela, ukoliko ima iskustveno znanje, nije ih svestan kao takvih; sadržaj svesti je naprotiv ono što svagda nastaje kroz delanje, proizvod delanja.

U filozofskoj refleksiji shvataju se upravo ovi opšti i formalni za svako delanje i znanje konstitutivni načini radnji. Filozofska refleksija se sastoji u naporu »da se u i za vreme samog delanja nađe ne smao ono što u njemu nastaje već i delanje kao takvo, da se ovi potpuno suprotni pravci objedine u jednom shvatanju, te da tako na delu dosegne svoj vlastiti duh« (WW III,5).

Pojmiti strukturu Ja, izolovanog od drugog i izdvojenog apstrakcijom – tj. »čistog« Ja znači »sebe samog. . . takoreći prepasti na delu« (WW III,23). Ovo se zbiva kroz to što se produkti delanja objašnjavaju genetski a filozof »posmatra« njihovo nastajanje i odgovarajuće delanje. Genetsko objašnjenje treba da shvati procesni karakter znanja kao izvršenja radnje. Fihte na sledeći način opisuju ovu metodu:

»Naš put je gotovo uvek taj da mi a. Nešto izvršavam, u tom izvršenju bez sumnje vođeni jednim neposredno u nama delatnim jezikom uma. – Ono što smo mi zapravo u tom slučaju, na našem sopstvenom najvišem vrhuncu, a na koji uzlazimo, ipak je još *fakticitet*. Da mi potom b. sami istražujemo i otkrivamo zakon koji nas je mehanički vodio upravo u tom prvom izvršenju; dakle prethodno neposredno uvideno, *posredno* uvidamo iz principa i razloga njegovog takobivstvovanja, dakle ga u genezi njegove određenosti (WW X,128).

Ono što se nalazi pred filozofom kao proizvodi izvršenja radnji inteligencije jesu »činjenice svesti« (WW IV,61). Pod »činjenicama« se ovde ne misli nešto dato koje se vraćanjem na drugo dato može objasniti kao njegov uzrok već jedan rezultat koji je tu ukoliko je usledilo i dovršeno izvršenje neke radnje. Činjenica je tu nešto postojeće koje svoj osnovj ima u nekoj radnji: »To je tako jer to ja *vim činim*« (WW I,460). Pošto sad filozof pita o odnosu između radnje i proizvoda radnje i hoće da razjasni nastajanje jednog iz drugog, za nj je povezanost između obaju najpre slučajna i proizvoljna. Jer o postojećem bi se moglo misliti »da uopšte ne postoji ili da postoji sasvim drukčije«. Filozofskoj refleksiji pada u deo zadatak da navede razloge za takobivstvovanje rezultata radnje, tj. »da pokaže nešto drugo iz čije određenosti se da uvideti zašto obrazloženo, između raznovrsnih odredbi koje bi mu mogle pripadati ima upravo one koje ima«. (WW I,424)

Filozofska refleksija je stoga bitno »uvid u razloge činjenica svesti« (WW IV, 61). Jedna takva činjenica se »razume« kada se vidi kako ona »proizlazi iz svojih razloga«, (WW IV,49 d.) Ove razloge valja tražiti u opštim i formalnim odredbama jedne radnje koja vodi do neke činjenice toga tipa. Da bi se pokazali ti razlozi ova se radnja mora delati na različite načine ili razlagati i raščlanjavati »u niz međusobno povezanih radnji«. Radnja kao ono »što je zapravo samo jedno« analizom se razlaže u njene apstraktne sastavne delove. Pošto su ovi momenti cele radnje, koji se mogu izolovati apstrakcijom, nužni uslovi mogućnosti rezultata radne radnje to se ovaj može zadobiti »konstrukcijom« ili »kompozicijom« iz onih momenata. Načini radnje su nužni jer se ne mogu odstraniti mišljenjem a da ne budu sa-odstranjeni i izvršenje i njegov rezultat; oni su esencijalni za izvršenje radnje. Pošto jedno delanje čiji je ishod neko znanje treba da se objasni iz Ja kao transcendentalnog principa, dokazuje se nužnost načina radnji time što se oni izvode kao uslovi moguće samosvesti. U jednom opisu njihove geneze treba da iz tih uslova budu učinjene razumljivim činjenice svesti prema njihovoj formalnoj strukturi.

Ako samosvest fungira kao transcendentni princip onda je ona virtuelno sadržana u svem na pojedinačne sadržaje upravljenom znanju; ona stoji ovlome u osnovi ali tako da u njemu nije prezentna kao takva. Pošto obična svest mora da se misli kao takva koja po strukturi dopušta mogućnost za samosvest to jedno objašnjenje one svesti može otpočeti tako da se ona čini razumljivom polazeći od tog strukturnog obeležja kao u svakom slučaju minimalnog nužnog uslova. Samosvest kao transcendentni princip čini time osnovu objašnjenja ne samo za stvarno znanje o sebi kao individuumu nego isto tako za druge načine svesti, pa i za samu filozofsku refleksiju.

Fihte sad u svom pokušaju objašnjenja naglašava neposrednost znanja o samom sebi. Ispred tog znanja ne može se nalaziti nikakav subjekt koji tek jednom delatnošću dolazi do toga da zna o sebi.³⁰ Jedno od kruga oslobođeno objašnjenje mora štaviše u isti mah i u jednom uzeti za osnov Ja znanje i delatnost. Fihte stoga identifikuje znanje o sebi s jednom delatnošću, naime s jednim delanjem koje se okreće na sebe; on tvrdi »da su Ja i delanje koje se okreće na sebe potpuno identični pojmovi.« (WW I,462) Naglašavanje neposrednosti samosvesti još se pojačava po formuli za postavljanje razvijenoj u Nauci o znanosti iz 1794. Neposredna svest sebe sama je u izmenjenoj formulaciji »samopostavljanje kao postavlja-

juće (WW I,528), dakle ne samo puko postavljanje. U toj se formuli u isti mah javljaju delatnost (koja kao takva jedno implicitno znanje o sebi) i eksplicitno znanje³¹ o delatnosti. Dok formula o pukom postavljanju sadrži samo povezanost upućivanja između delanja i znanja, bez detaljnijeg specifikovanja vrste znanja, proširena formulacija dopušta razlikovanje između jednog implicitnog i jednog eksplicitnog znanja. U eksplicitnom znanju tokom izvršenja radnje u isti mah postoji svest o njoj kao takvoj. To da onaj koji dela sebe posmatra i pazi na to kako se ostvaruje i nastaje njegova radnja, znači da mu njegova radnja, i njen obično samo faktički postojeći proizvod, postaju prozirni u pogledu u njima sadržanih nužnih uslova smislenog delanja kao takvog.

Ako postavljanje treba da se shvati kao tvrđenje onda je samopostavljanje kao postavljanje u isti mah izvršenje jedne govorne radnje od nekoga ko dela i njegovo znanje o tom izvršenju kao takvom. U takvom postavljanju upotrebljavaju se uslovi smisla radnji tvrdnji i u isti mah se ekspliciraju u njihovoj funkciji kao osnova smisaonih izvršenja takvih radnji. Radnje se pritom opisuju u njihovoj »genezi« ne u pogledu njihovog faktičkog izvršenja, već u pogledu smisaonosti izvršenja i njegovih nužnih uslova i time se »konstruišu« kao smisaona tvorevina.



Uslovi smisla kao zajednička podlaganja govornika i slušaoca pripadaju performativnom delu jedne govorne radnje koji treba razumeti kao ilokucionu a sačinjava mahom implicitno znanje radnje koje prati neku govornu radnju. Ovo znanje je u sebi samom već na izvestan način refleksivno. Kod običnih radnji može se eksplicitno performativnim formulisanjem naznačiti naročito (to) kako treba ilokuciono razumeti jednu određenu govornu radnju. Pri tom se svakako samo određuje kojem tipu govornih radnji treba, prema intenciji govornika, da pripadne pojedina radnja; upotrebnim smisao jednog propozicionalnog sadržaja određuje se eksplicitno i time se odvajaju od smisla drugih mogućih načina upotrebe istog propozicionalnog sadržaja. Pri tom se samo paušalno upućuje na uslove smisla, odnosno, na jedno znanje radnje koje leži pod izvršenjem i razumevanjem govornog akta naznačenog tipa. Nikako se pri tom ne ekspliciraju uslovi smisla, odnosno, sastavni delovi znanja radnje kao takvi. Da bi se razumela jedna eksplicitno performativna formulacija mora se već znati šta uopšte znači izvršavati jedan akt (radnju), naznačenog tipa. Refleksivnost prirodnog jezika je obično samo parcijalna; ograničava se na metakomunikativno pripisivanje neke pojedinačne govorne radnje jednom iloku-

Shvatanje da je s pojmom postavljanja mišljeno kritičko-smisaono odbacivanje pragmatički nepodnosivih zauzimanja stava prema jednoj izvršenoj tvrdnji daje se primeniti na Fihteovo razumevanje izvesnosti i obrazlaganja u smislu dokazivanja. Kako stoji stvar s postavljanjem aktualno je već u spisu *O pojmu nauke o znanosti*. O stavu, bez koga ne bi bilo moguće znanje, koji time izražava nužan uslov radnji tvrdnji kao takvih, treba da važi: »Taj stav je naprosto izvestan, tj., on je izvestan jer je izvestan« (WW, I, 48) Ovaj je iskaz naizgled najpre takav kao da tu postoji neko samovoljno kršenje postupka obrazlaganja i jedno dogmatsko suspendovanje principa obrazlaganja. Međutim, mišljeno je odbacivanje zahteva za obrazlaganjem kao usled određenih odnosa priznavanja ne smislene govorne radnje. Na ovo ukazuje i Fihteov dodatak: »Ne možemo bez protivrečnosti pitati ni o jednom osnovu (razlogu) njegove izvesnosti (ibid.). Izvesnost pri tom ne treba razumeti kao neku psihološku kategoriju kojom su označeni subjektivni i samo privatni doživljaji evidencije, već kao jedan jezičko-pragmatički pojam koji se odnosi na intersubjektivne pretpostavke smislenog izvršenja radnji-tvrdnji i – obrazloženja.¹⁷

Ovo značenje pojma izvesnosti dobija se iz Fihteovog uvida da su obrazloženja i dokazi mogući samo u odnosima intersubjektivnog priznavanja jedne dokazne osnove. Dokazi služe za transfer istine od jednog stava na drugi: jednim dokazom ja mogu »nadovezati istinu jednog stava na neki drugi; ja prevodim istinu jednog poznatog stava na neki drugi.«¹⁸ Shodno tome, nekim je dokazom »nešto izvesno samo ako je izvesno nešto drugo.« (WW I, 508) Međutim, dokaz je u isti mah neko govorno delanje koje je svako ko dokazuje upravio na nekog drugog, pri čemu učesnici agiraju kao umna bića, dokazivanje je dakle potencijalno moguće od svakog i za svako umno biće. To intersubjektivno činjenje izvršava se u jednoj pragmatičkoj dimenziji koje zahteva obaziranje na konsenzus i dissensus onih koji interagiraju s obzirom na važenje stavova. Nužna pretpostavka tog zajedničkog delanja je to da se uopšte može položiti nešto zajednički priznato:

»Ja nekome nešto dokazujem znači: ja ga navodim na to da prihvati da se on već složio s jednim stavom time što se prethodno složio s istinom ma kog drugog. Svaki dokaz pretpostavlja dakle kod onoga kome treba da bude dokazan već nešto dokazano; i dvoje koji ni u čemu nisu jedinstveni, jedno drugom ne mogu ništa ni dokazati.«¹⁹

Pozitivno formulirano ovo znači: »Svako saopštavanje uverenja dokazom... pretpostavlja da su oba dela barem o nečemu u jedinstvu«. Kao izvesni u smislu zajedničkog priznavanja važenja stavova mogu se otuda označiti kako rezultati tako i izvesne pretpostavke dokazivanja kao jednog delanja umnih bića.

Ova razmišljanja Fihte očitno navodi kao argument protiv pretpostavke jednog beskonačnog regresa u postupku obrazlaganja,²⁰ ne razjašnjajući dovoljno zašto se sve zajednički podloženo sa svoje strane ne može opet staviti u pitanje i učiniti predmetom obrazlaganja. To postaje razumljivo tek kad se predloženo sastoji u nužnim uslovima izvršenja i razumevanja radnji tvrdnji kao takvih. Zahtev za obrazlaganjem za ovo predloženo razorio bi intersubjektivnu osnovu radnji-tvrdnji i-obrazlaganja kao određenih načina pravilima vođenog ponašanja, i to time što – ukoliko se odnosi na jednu govornu radnju koju podrazumeva kao shvaćenu prema njenom upotrebnom smislu – podlaže nešto zajednički priznato, ali u isti mah – ukoliko je zahtev za obrazlaganjem – ovo podloženo tretira upravo kao još nevažeće. Fihteov pojam postavljanja upravljen je protiv takvog pragmatički inkonzistentnog zauzimanja stava prema nekoj tvrdnji. On ukazuje na odnose priznavanja koji postoje već kroz smislenu izvršenu i odgovarajuće razumevanje nekog govornog delanja. Izvesnosti u pogledu izvršenja radnje odgovara izvesnost da su kao ispunjeni priznati nužni uslovi smisla radnje.

III

Odnosi priznavanja koji čine osnovu govornih radnji ne postoje nezavisno od znanja onih koji uzajamno delaju. Oni su štaviše konstituisani jednim znanjem koje dele sudeonici. Šta znači izvršiti jednu govornu radnju može se odrediti jedino intersubjektivno, tj., iz perspektive sudeonika; za jedno takvo izvršenje mora postojati jedna »zajednica svesti« (WW III, 50). Govornom delanju utoliko stoji u osnovi jedno znanje, i samo ako u znanju postoji zajedničko može jedna govorna radnja važiti kao izvršena. Izvršenje i razumevanje ponašaju se pri tom komplementarno jedno prema drugom: ako neka govorna radnja važi kao izvršena onda to znači da je kao takva shvaćena od nekog slušaoca.

Ako jedna govorna radnja ne može važiti kao izvršena a da sudeonici o tome ne znaju²¹ onda su delanje i znanje međusobno neposredno povezani. Delanje mora fungirati kao dovoljan razlog za znanje: ukoliko se delalo, oni koji komuniciraju o tome znaju. Za govornika to znači: »on zna šta čini jer on – to čini«. (WW I, 461) Znanje koje je na takav način neposredno povezano s nekim delanjem da predstavlja konstitutivni deo delanja, može se označiti kao znanje radnje²² i mora se razlikovati od jedno eksplicitnog zna-

nja koje se obrazlaganjem dokazalo kao istinito. Bez tog znanja radnje za govornika i slušaoca činjenje ne važi kao izvršenje radnje. Ovo znanje se ne sastoji u nekom eksplicitnom, predmetnom znanju, recimo, pravila koja od nekog činjenja prave intersubjektivno važeće izvršenje radnje, već štaviše u jednom implicitnom znanju, jednom knowing how koje sadrži poznavanje pravila u primeni. Da li neko raspolaže jednim takvim znanjem pokazuje se u tome šta on radi: koje radnje izvodi ili dopušta, koje izbegava ili zabranjuje, protiv kojih protestuje itd.

Raspomagati jednim takvim znanjem znači moći delati saobrazno njemu. Jer znanje ovde znači znati da je neko sledio jedno pravilo. Međutim, niko ne može znati o sledenju pravila a da sam nije kadar da sledi neko pravilo. Ako neko sledi kakvo pravilo onda on svom orijentisanju na radnju stavlja nešto u osnovu što ostaje isto pod izmeničnim okolnostima odgovarajućih radnji. Pošto misliti da se sledi neko pravilo nije isto što i činjenično ga slediti, to je za proveravanje znanja onoga koji dela (o tome) da on pod različitim uslovima sledi isto pravilo neophodan jedan novi subjekt kao od njega nezavisna instanca prosuđivanja. Međutim, ovaj subjekt mora iz istog razloga podvrći upravo kritici drugoga svoje razumevanje sledenja dotičnog pravila, dakle svoju kompetenciju za prosuđivanje. K tome, on mora pokazati kako svoju interpretaciju jednog određenog ponašanja kao sledenja pravila tako i moći predočavati samo ponašanje. Samo ako se pred onim koji prosuđuje nalazi kako interpretacija ponašanja tako i samo ponašanje može uslediti jedno interpretacijom onoga koji prosuđuje prethodno neobeleženo prosuđivanje, dakle jedna čista intersubjektivna kontrola razumevanja pravila. Intersubjektivno važenje jednog pravila implicira mogućnost uzajamne kritike i korekturu razumevanja, što znači da slediti to pravilo i kompetencija za prosuđivanje pretpostavljaju sa svoje strane kompetenciju za sledenje pravila. Za znanje o radnji to znači da niko ne može raspolagati tim znanjem a da nije kadar da dela na odgovarajući način. Znanje i delanje upućuju jedno na drugo.

Jedna analogna povezanost upućivanja između znanja i delanja po Fihteu je karakteristična za samosvest. O Ja može biti reči samo tamo gde postoji neko znanje o sebi; ono jeste samo kao o sebi znajuće. Fihteova odbrana tradicionalnog modela refleksije kao cirkularnog²³ zahteva, međutim, da se Ja u isti mah shvati kao delanje. Znanje i delanje treba u slučaju samosvesti da budu jedno za drugo konstitutivni; tamo gde je usledilo neko delanje ima i nekog znanja, i obratno. Ova struktura upućivanja određuje Fihteov govor o delotvornoj radnji i o postavljanju (koje vrši) Ja.

Fihte doduše govori o delanju pre svega zato što u smislu teorije svesti hoće da shvati fenomen da jedan subjekt iz sebe samog i pod proizvoljnim okolnostima samog sebe može učiniti sadržajem svoje svesti. No, u izvesnom smislu ova struktura je karakteristična i za samoodnos nekoga ko je govorno delatan: neko ko govorno dela mora da zna šta čini inače uopšte ništa ne čini. Njegove »radnje prolaze... kroz predstavu«²⁴. Kao intencionalno, pravilima vođeno ponašanje govorno delanje se u tom smislu može pripisati onome koji dela. Shodno tome, upotreba prirodnog jezika je virtuelno refleksivna i ta samoodnošenost postaje posebno vidljiva u mogućnosti upotrebe eksplicitno performativnih formulacija. Fihte razlikuje svest u kojoj subjekt samo virtuelno zna o sebi do jedne izričite pojmovne svesti sebe sama. Izvesni aspekti Fihteovog određenja strukture samosvesti mogu se tako razumeti da treba da posluže tome da se polazeći od te strukture shvatljivim učini u znanju o radnji implicitno sadržani samoodnos nekoga ko govorno dela. U jednoj takvoj samorefleksiji ta se struktura misli kao jedna apstraktna komponenta koja je suštinska za razumljivost radnji trdnji kao takvih a implicitno je sadržana u svakom pojedinom, pod empirijskim uslovima uspelom izvršenju govorne radnje tvrdnje. Fihteov pojam samosvesti je barem jednim delom pojam o jednom simbolički strukturisanom, sa sposobnošću upotrebe znakova povezanom, samorazumevanju. Dakako, jednim drugim delom on se mora zahvaliti i subjekt-objekt-modelu. Razbistravanje i namirivanje metaforike Fihteove pojmovnosti trebalo bi da odvoji te delove.

Fihteov pojam Ja parcijalno je pojam znanja radnje. To se pokazuje u metodskoj mesnoj vrednosti koja kod Fihtea pripada tome pojmu. Kao već Kant²⁵ on razlikuje između samosvesti kao stvarno postojećeg znanja i samosvesti kao transcendentnog principa. Samosvest, kao ona postoji u iskustvu i u »običnoj« svesti jeste znanje jednog individuuma o sebi kao ličnosti. Jedna ličnost se doduše razlikuje od drugih individua, s kojima stoji u uzajamnom dejstovanju, i od sveta objekata; njeno znanje je upravljeno na pojedinačno i u isti mah uklopljeno u celinu iskustva. Samosvest postoji kao sposobnost individuuma da pojedinačno, kao recimo određena stanja svesti ili radnje, izdigne iz te celine i pripise samom sebi. Međutim, isto tako malo kao struktura iskustva svesna je pri tom struktura i Ja kao takva u svojoj osobenosti i različitosti od drugog. Pa ipak su načini radnji koji sačinjavaju strukturu Ja, i omogućuju znanje, kao takvi delotvorni: »Time što umno biće dela ono nije svesno svoga delanja; jer ono samo je zapravo svoje delanje i

cionom tipu upotrebe shodno, shodno intenciji jednog određenog govornika. Analiza znanja radnje kao takvog i eksplicijacija odgovarajućih uslova smisla zahteva, naprotiv, jednu refleksiju formalne strukture jednog prethodnog znanja, odnosno, razumevanja koje tek omogućuje izvršenje radnji i u jednom takvom izvršenju se mora zahtevati. Taj stav je striktno refeltno¹² jer u njemu nije, kao u nekom teroijskom stavu, tematizovan neki od posmatrača samo distancirani predmet, niti može ostati netematizovana pragmatička komponenta znanja o tome predmetu, već se upravo predmetno i prateće znanje radnje moraju dovesti u jednu smisaonu povezanost. U striktnoj refleksiji znanje radnje se koliko zahteva toliko i eksplicira.

Jedan takav stav stoji u osnovi Fihteove filozofije ako se ona razumeva jezičko-pragmatički. Fihte upotrebljava pojam »refleksija« kako za jednu implicitno trajnu strukturu izvršenja radnje tako i za jedno izričito znanje onoga koji dela o svom izvršenju. Po Fihteu, i običnom, za određene sadržaje vezanom znanju stoji u osnovi jedne delatnosti koja se vraća u sebe: ali samo u jednom formalnom, apstrakcijom dobijenom znanju onaj koji dela zna neposredno o svom načinu delanja kao takvom.

IV

Da se struktura delanja Ja određuje kao samo-postavljanje Ja, znači da je ono »neka delatnost koja se vraća u sebe«, (WW III,19) ili neko »delanje na delanju« (WW I,459) Ako se ova struktura koja određuje Ja shvati u smislu teorije svesti tako da subjekt svoju samodelatnost okreće na samog sebe onda pri tom zasnovani pojam radnje ostaje konačno nepodesan jer se upotrebljava samo metaforički. Kod Fihte se ipak – naročito u sklopu njegove teorije interpersonalnosti – i eksplicitno nalaze začeci jednog pojma delanja koji nije primarno upravljen na sposobnost predstavljanja već na interakciju. Taj pojam delanja povezan je s Fihteovim pokušajem da se kao nužni uslovi samosvesti umnih bića dokažu kako pravni odnos između umnih bića tako i njihove jezičke sposobnosti, te da se dedukuju iz jednog znanja o sebi kao objektu. Pritom je centralan pojam pozivanja (Aufforderung); jedno umno biće ne može znati o samom sebi a da delanjem nekog drugog nije pozvano na delanje.

Za objašnjenje pritom zasnovanog pojma delanja neka budu kratko skicirani koraci dedukcije.¹³ Ako se samosvest sastoji u znanju o jednom delanju na delanju onda subjekt tog znanja mora u isti mah biti i ono što dela i ono obdelovano. Ovaj identitet treba misliti tako da subjekt samog sebe određuje na delanje na osnovu jednog poziva obznanjenog od jednog drugog bića. Jedan poziv se time razlikuje od kauzalnog uticaja na subjekt koji bi učinio nemogućim samoodređenje što on mora da od pozvanog tek da bude shvaćen i primljen da bi se moglo izazvati neko dalanje. Ako poziv može da deluje samo kao povod posredovan saznanjem onda je on zacelo morao tako da se strukturiše da se u njemu »računalo... na neko prethodno saznanje pozvanog subjekta«. (WW III,36) Saznanje je nešto u pozivu naročito intendirano; stoga on može imati svoj izvor samo u nekom umnom biću. Poziv sadrži jedno intendirano saznanje ako je on jedno delanje kod koga onaj koji dela iz područja mogućih radnji bira i realizuje jednu određenu, no time u isti mah ograničava svoje mogućnosti delanja i pozvanom subjektu ostavlja mogućnosti sopstvenog i nezavisnog, samoodređenog delanja. Ako onaj koji poziva sam ograniči svoje mogućnosti delanja onda on tretira pozvanog – najpre ogledno – kao umno biće: on namerava da ga pobudi na samoodređenje time što ovaj samo sebe spoznaje kao biće sposobno za to. Ako pozvani razume poziv onda on kroz to samoograničenoj onoga koji poziva vidi sebe tretiranog kao biće sposobno za samoodređenje; on dobija jedno znanje o samom sebi kao umnom biću. Odredi li on samog sebe i time ograniči svoju sferu mogućih radnji onda on pokazuje svoje razumevanje poziva i stoga od drugog biva priznat kao umno biće. Postoji jedan odnos priznavanja i prava između obeju umnih individua.

S tim odnosom priznavanja povezana je i jezička sposobnost individua. Jer radnja pozivanja zahteva po Fihteovim izvođenjima u Platner-predavanjima¹⁴ upotrebu jednog znaka, jer se posredstvom njega može izazvati jedno saznanje koje za sudeonike ima identičan sadržaj. Znak je »proizvod umnog bića u nameri da se u meni izazove saznanje«¹⁵. Jedan takav znak u užem smislu je *proizvoljan*, intencionalno upotrebljen znak koji načelno treba razlikovati od simptoma ili obeležja, kao na pr. crvenjenja ili krika bola kao neproizvoljnih znakova¹⁶. S upotrebom znaka intendirano je saopštavanje jednog pojma, razumevanje jednog, za sudeonike identičnog, značenja¹⁷. Time upotreba znaka omogućuje adresantu i adresatu da se njihove radnje mogu uzajamno odnositi i koordinirati preko jednog zajedničkog podeljenog znanja; zato što su njihove radnje posredovane saznanjem namere drugog oni agiraju kao umna bića koja se uzajamno priznaju kao takva. Fihte poima »jezik u najopštijem smislu« kao jedno takvo »uzajamno dejstvovanje« u kome sudeonici »međusobno stoje u vezi kroz pojmove posredstvom znakova«¹⁸. Jedna takva upotreba znakova je nužan uslov svesti sebe sama kao umnog bića.

Iako je znakom nameravan samo »izraz naših misli« i »označavanje«/WW VIII, 308 d./, upotreba znaka je integralni sastojak pozivanja i uzajamnog delanja umnih bića i ne treba je odvajati od tog delanja. Saopštavanje misli služi jednom delanju koje se može menjati prema delanju i nameri drugog¹⁹ i sa svoje strane je kao izazivanje jednog saznanja moguće samo u kontekstu jednog uzajamnog pozitivnog delanja. U Fihteovoj dedukciji jezičke sposobnosti jezik se razume kao »obostrano uzajamno dejstvovanje naših misli« polazeći od njihove funkcije kao »nužnog uslova za uzajamno dejstvovanje radnji« /WW VIII, 309/ umnih bića.

Ne ulazeći u detalje u problematiku dedukcije može se ustvrditi da se u pojmu pozivanja kao misli delanje i saznanje odnosno znanje u jednom neraskidivom jedinstvu tako i koncipira jedno delanje koje se principijelno ne može izvršavati samo od jednog individua već jedino zajedno s nekim drugim. Radnja pozvanog uslovljena je delanjem jednog drugog i znanjem o njegovoj nameri. Komplementarno tome, intencija onoga koji poziva može se ispuniti jedino onda kad pozvani nastavlja i dovršava započetu radnju razumevanjem namere i odgovarajućim delanjem. Saznanje i delanje isprepliću se jedno s drugim: »Drugi ima jedan pojam koji kani na moje delanje ali me ipak ne može upotrebiti kao stvar«²⁰. »Neko me poziva znači: ja treba nešto da priključim jednom nizu radnji; on počinje i dolazi do jedne izvesne tačke, odatle treba ja da počnem«²¹. U pojmu poziva skiciran je jedan pojam radnje – iako razvijen nedovoljno i bez pokrivanja drugim momentima – koji hoće da učini razumljivom jednu koordinaciju radnji najmanje dve sudelovne individue, koja koordinacija počiva na zajedničkom znanju.

Ako se delanje iz tog aspekta shvati kao interpersonalno zbivanje onda jedan samoodnos sudeonika, konstituisan kako kroz znanje tako i kroz delanje, nije ništa manje integralni sastojak ove koordinacije. Ovi moraju imati jedno znanje o sebi kao umnim bićima i moraju se odnositi prema svojim sopstvenim mogućnostima radnji time što ih ograničavaju. Ograničavanje sopstvenih mogućnosti radnji karakteristično je za samodelatnost subjekta kao samoodređenja i stoga određuje i za delanje: »Svo se delanje daje misliti kao ograničavanje na izvesnu sferu. *Svaka svest samodelatnosti je svest našeg ograničavanja naše delatnosti*«²². Samodelatnost kao ograničavanje sopstvenih mogućnosti radnji je ono što je u specifičnom smislu mišljeno s govorom o jednom delanju na samom sebi, o delatnosti koja se vraća na sebe.

Subjekt ograničava mogućnosti svojih radnji time što kroz jedno njim određeno delanje omeđuje područje mogućeg konsekventnog dalanja i time se u isti mah obavezuje naspram jednog drugog bića da ne realizuje mogućnosti radnji koje leže izvan tog područja. Samoograničenje je delanje na samom sebi jer se u njemu posreduje jedna radnja s mogućim konsekventnim delanjem onoga koji dela i /jer se/ time utvrđuje prema svom smislu. Individuum koji dela ne sauključuje samo svoje sopstvene radnje u svoje delanje; štaviše, i realizovana radnja je sa svoje strane za samog onog koji dela određena u svojoj smisaonosti svojim odnosom prema mogućnostima radnji. Pa ipak, jedno takvo delanje na samom sebi ne postaje neko delanje sa samim sobom jer je ono posredovano mogućim razumevanjem i odgovarajućim delanjem nekog drugog. Odnos između realizovane radnje i mogućnosti radnji onoga koji dela svoju relevanciju za radnju kao samodelatnost jednog umnog bića dobija tek time što je za onoga koji dela i neko drugo umno biće nešto identično, što se zajednički može razumeti kao isto. Jedno delanje na samom sebi po tome se ne odnosi direktno na moguće konsekventne radnje onoga koji dela već preko posredovanja mogućnošću jednog identičnog intersubjektivnog razumevanja toga odnosa i jednog, na osnovu tog razumevanja koordiniranog, delanja umnih bića između sebe. To posredovanje odgovara odnosu između delanja na sebi kao samoodređenja i radnje pozivanja. Ukoliko se radnje onih koji delaju uvek odnose kako na sopstvene mogućnosti radnji tako i mogućnosti /radnji/ nekog drugog, utoliko za njih postoji jedno dvostruko posredovanje njihovih radnji: (»U naizmeničnom dejstvovanju konsekvence našeg mišljenja i našeg delanja mi se međusobno *povezujemo i protivstavljamo*«. /WW III, 52; podv.W.B./

Pojam radnje posredovane kako radnjama nekog drugog tako i daljim mogućnostima radnji individuumu koji dela, dobija centralnu mesnu vrednost ako se potom pita šta sačinjava smislenost govornog delanja. Jer, u smislenom govornom delanju onaj koji dela se uvek prema svojim sopstvenim mogućnostima radnji. Onaj koji govornik dela u isti mah svojom radnjom određuje koje se konsekventne radnje smisljeno mogu priključiti a koje ne. Smisleno izvršenje jedne govorne radnje ne može se podnositi na svim zamislivim konsekventnim radnjama, jer su moguće konsekventne radnje govornika koje upravo ukidaju intendirani ilokucionni efekat. Jedna govorna radnja treba da se razume kao nešto što barem implicitno određuje smisaone relacije za konsekventne radnje, time što moguće konsekventne radnje, koje se smisljeno mogu odnositi na izvršenu radnju, razlikuje od takvih koje se ne mogu razumeti kao smisljena izjašnjenja o izvršenoj radnji. Smisaonim relacijama speci-

fikuje se jedan potencijal mogućih konsekventnih radnji. Time se onaj koji dela u svojoj radnji odnosi prema svom delanju jer tek određenje smisleno mogućih konsekventnih radnji sa svoje strane utvrđuje smisao radnje. Kako se radnja pragmatički može razumeti određuje se /barem i/ po tome koje se priključne radnje mogu dopustiti a koje se moraju odbiti. Pojam smisla jedne radnje odnosi se na te veze radnje i na odnose priznavanja koje ovima stoje u osnovi. Sveze između izvršene radne i mogućih konsekventnih radnji uspostavljaju se podlaganjima koje zajednički preduzimaju govornik i slušalac. One vezuju govornika s obzirom na konsekventne radnje i vode očekivana ponašanja slušaoca.

Koje je vrste vezanost govornika formalno se određuje modusom govorne radnje. Tako recimo podizanje jednog zahteva za istinom u jednoj tvrdnji nosi sa sobom dužnost govornika za obrazlaganjem koje pod okolnostima za nj čini neophodnim priključivanje njegovo tvrdnji daljih radnji kao pokušaja namirenja zahteva za važenjem. Time što govornik izvršava jednu radnju tvrdnju, preuzima on garantuje za to da su ispunjeni uslovi istine tvrdnje. Razumevanje ozbiljnog zahteva za istinom za slušaoca sadrži zahtev da se usaglasa sa tvrdnjom i da je prizna kao istinitu. Pošto poziv u isti mah ostavlja otvorenom i mogućnost zauzimanja stava – ne od strane slušaoca, te govornik, ako ostaje pri svom zahtevu, mora biti spreman na navođenje razloga. Moguće konsekventne radnje određuju smisao jedne tvrdnje kao takve jer tvrdnja po svojoj formalnoj strukturi mora da se razume kao ispoljenje čija se pravila upotrebe određuju u rekursu na kontekst radnje. Razumeti jednu tvrdnju prema njenoj upotrebi znači razumeti je u njenoj funkciji početnog poteza jedne igre dokazivanja, kroz koju se može ustanoviti istina ili lažnost trajanja. Zahtev koji postavlja jedna tvrdnja implicitno se odnosi na mogućnost jedne takve igre.⁴³

Ako je postavljanje u smislu jedne striktno refleksije tvrdnje kod koga se povlači zahtev za obrazlaganjem, onda je ono jedno delanje kod koga onaj koji dela zauzima stav prema svojoj radnji naročito u pogledu njene smislenosti, razlikujući radnje koje se mogu smisleno priključiti od onih koje ne mogu. Time se ekspliciraju uslovi smisla kao relacije prema mogućim konsekventnim radnjama. Zahtev za daljim obrazlaganjem se odbija jer on povređuje postojeće odnose priznavanja. Ovi odnosi priznavanja postoje ukoliko je smisleno izvršena jedna tvrdnja i ukoliko se razume; oni se povređuju zato što su u zahtevu za obrazlaganjem doduše podloženi i utoliko zahtevani ali se tretiraju kao nepostojeći. U postavljanju se time odbija jedan mogući zahtev za obrazlaganjem u odnosu na neku izvršenu tvrdnju, međutim, obrazlaže se samo to odbijanje. Ono se obrazlaže time što se pokazuje pragmatička inkonzistentija zahteva za obrazlaganjem. U postavljanju kao tvrdnju preuzima se dakle jedna dužnost obrazlaganja koja se, međutim, može namiriti samo time što se u odbijenom zahtevu za obrazlaganjem već rekuriraju ono zahtevano. Zato što je ono nešto izvršenjem, odnosno, razumevanjem tvrdnje od govornika i slušaoca zajednički zahtevano, intersubjektivno priznato, govornik se povratno odnosi i na svoju sopstvenu radnju. On je eksplicira s obzirom na uslove njenog smisla jer on odbija traženo obrazlaganje kao radnju koja se ne može smisleno priključiti njegovoj radnji, no u isti mah, shodno znanju radnje koje sam zahteva, obrazlaže svoje odbijanje. U smislu jednog takvog krajnjeg obrazloženja on neće – bude li zapitan »o razlozima« – »dopustiti jedan takav dokazni razlog a ipak neće odustati od tvrdnje«./WW X, 107/

Jedno delanje na sebi, koje je kao takvo svesno, time je u isti mah samorazumevanje onoga koji dela o svome činjenju. Međutim, to baš nije neki monološki samoodnos; ono se, štaviše, odnosi na intersubjektivnu osnovu važanja govornog delanja i eksplicira samo nešto što se već zahteva u govornom delanju kao smislenom. Fihte može razumeti postavljanje kao strukturu jednog delanja i u isti mah kao strukturu jednog, u filozofskoj refleksiji /naknadno/ konstruisanog, eksplicitnog znanja zato što se u ovome eksplicira samo znanje radnje kao takvo eksplicirano u onom. Refleksivna struktura stoji u osnovi kako smislenom delanju tako i adekvatnoj filozofskoj eksplikaciji.

V

Fihte, u svom objašnjenju samosvesti, kako se pokazalo, rekurira u pojmu postavljanja na jedan pojam radnje koji treba da se interpretira jezičko-pragmatički ako on treba da se oslobodi čisto mentalističkog uzorka mišljenja i snažnog metaforičkog načina upotrebe. Pri tom, dakako, ne treba poricati da mnoge dalekosežne pretpostavke i implikacije, koje Fihte povezuje s tim objašnjenjem, ostaju povezane s prerastezanjem i izrabljivanjem tradicionalnih modela mišljenja i pojmovnih shema i da se Fihteovi začetci objašnjenja za samosvest na koncu ne mogu uzeti kao konzistentna i nenategnuta teorija znanja o samom sebi. Pa ipak, izgleda da ne treba da bude napuštena Fihteova misao da u objašnjenju znanja presudnu ulogu igra samoodnos koji se u isti mah odnosi na znanje i delanje.

I u okviru filozofije jezika mogu se navesti razmišljanja u prilog tome da je s jednom smislenom govornom radnjom povezan

samoodnos onoga koji dela te da se njegova analiza mora uzeti u obzir. Jer smisleno izvršenje jedne govorne radnje pretpostavlja da kako govornik samom sebi tako i slušalac govorniku može pripisati jedno (barem praktično) znanje o radnji i intenciji koja joj stoji u osnovi. To ishodi iz toga što govorne radnje imaju svojstvo samorazlikovanja⁴⁴. Pod ovim se misli da je za uspeh govorne radnje nužan i štaviše suštinski uslov da govornik slušaocu čini svoju intenciju saznatljivom i prepoznatljivom. Slušalac mora moći da sazna koje je vrste govorna radnja koju govornik hoće da izvrši, tj., koji ilokucionni efekat on hoće da postigne. Saznanje slušaoca nije samo nužno nego je i suštinsko za uspeh govorne radnje jer govornik hoće da postigne jedan ilokucionni efekat *posredstvom saznanja* slušaoca. Zato što je intendirano to saznanje Serl (u modifikaciji Grissove eksplikacije mnenja) govori o jednoj »refleksivnoj intenciji«: »Govornik namerava da kod slušaoca S izazove ilokucionni efekat IE time što on S-a navodi da sazna da G namerava da izazove IE«⁴⁵. Govornik sledi svoju komunikativnu nameru, razumljivost kao izazivanje jednog ilokucionnog efekta, kroz to što on tu nameru kao takvu čini saznatljivom, a na odgovarajući način je i slušalac razume kao takvu koju on treba da sazna. Ilokuciji otuda pripada samo to što govornik kao nameravano može »dati« slušaocu. Dejstva koja ovo nadilaze, koja govornik možda intendira, moraju se, naprotiv, tretirati kao perlokucionni ciljevi.⁴⁶

To što govornik može slediti jednu komunikativnu nameru samo kao refleksivnu intenciju ima za posledicu da on mora biti sposoban za samosvest u smislu jednog praktičnog znanja o svom činjenju i svojoj nameri.⁴⁷ Govornik bi mogao da postigne jedan ilokucionni efekat kroz to što se ponaša na jedan način koji on na osnovu jednog zajedničkog razumevanja određenih pravila smatra pogodnim za pokazivanje svoje namere slušaocu. Ali sledjenj određeni pravila preko odgovarajućeg ponašanja on ne može videti kao pogodno da se njegova namera učini saznatljivom ako on sam ne zna svoju nameru. Njegovo znanje radnje mora sadržavati jedno znanje o vrsti radnje koju je izvršio i o pripadnosti odgovarajuće intencije njemu kao onome koji dela. Upravo to znanje može se pokazati slušaocu naročito jednom eksplicitno performativnom formulacijom⁴⁸. Ako je slušalac razumeo kazano onda on ima znanje o onome što je govornik hteo da bude razumljeno, koji je (naime) čin on time hteo da izvrši. Da slušalac razume, otuda znači da on govorniku pripisuje jednu intenciju i to tako da on pri tom podlaže da samo govornik zna o toj intenciji kao svojoj, jer je on može slediti kroz pravilima vođeno ponašanje samo onda kada o njoj ima znanje. Uspeslost govorne radnje implicira da govornik i slušalac imaju zajedničko znanje o vrsti radnje i o intenciji govornika koja joj stoji u osnovi; a to opet implicira da slušalac govorniku pripisuje upravo onu intenciju koju i govornik može pripisati samom sebi i po prilici je eksplicitno pripisuje. Da je mogućnost jednog intersubjektivnog važećeg pripisivanja jedne intencije uslov uspevanja za jednu govornu radnju, implicira da sposobnost za govorno delanje pretpostavlja mogućnost za samosvest barem u smislu jednog praktičnog znanja.

Jedan takav samoodnos mora se razumeti jezičko-pragmatički a u odnosu na tvrdnje shvatiti kao spremnost govornika da u datom slučaju priključi određene konsekventne radnje svojoj izvršenoj tvrdnji ili da određene konsekventne radnje odbije. Time postaje upitno mogu li ostati jedan od drugog odvojeni jedan teorijski i jedan striktno praktički samoodnos. Jezičko-pragmatička razmišljanja predočavaju da bi iz aspekta upotrebe znakova, sledjenja pravila i razumevanja pravila trebalo dalje pojasniti i razviti pojam samoodnosa u kome se saznanje i delanje na izvestan način prepliću

1. Za teškoće Fihteovog pokušaja da izvorno objasni znanje o sebi up.: D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967; isti, *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, u: R. Bubner, K. Cramer, R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (izd.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970, Bd. I, 257-284; isti, *Fichtes „Ich“*, u: D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982, 57-82

2. Up. E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Sprechanalytische Interpretationen, Frankfurt a. M. 1979, naročito 21 d. i 155 d.

3. Za Fihteovu filozofiju jezika up. izm. ost.: H. Jergius, *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik*, Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehren, Freiburg/München 1975; W. Janke, *Die Wort „Sein“ und „Ding“ – Ueberlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache*, u: K. Hammacher (izd.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg 1981, 49-67. Up. dalje: P. Baummanns, *Von der Theorie der Sprechakte zu Fichtes*, u: *Der transzendente Gedanke*, na ist. m. 171-186

4. Up. na pr.: M. Zahn, *Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftslehre*, u: *Der transzendente Gedanke*, ibid., 155-167.

5. Up. nar.: Fichtes Werke, izd. I. H. Fichte, Berlin 1971, u daljem citiranu s oznakom WW s brojem sveska i strane; I, 70 d., 440 d., III, 1 i d.

6. Up. Tugendhat, op. cit. 15 i d. i 153 i d.

7. Up. E. v. Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Frankfurt a. M. 1974, 136 i d., 140 i d. u priključku na J. L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford 1962

8. Up. J. Habermas, *Was heisst Universalpragmatik?* u: K.O. Apel/izd./ *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M. 1976, 226 i d.; H. Schnadelbach, *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1977, 140 i d.

9. Za jedno takvo razumevanje up.: E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1976 27 i d., 273 i d.

10. W. T. Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, Bd. 3, Leipzig 1833, 577

11. Misao da se ne može navesti nijedan dalji razlog, u daljem razvoju Fihteove filozofije dobija značaj za njegov pojam apsolutnosti znanja zajedno s korelativnim

određenjem bezuslovnosti i temeljenja u samom sebi. U daljem ne uzimamo u obzir taj razvoj.

12. K postavljaju kao odbijanju zahteva za daljim razlozima up. i WW I, 112 i d., 115, 118 i d., IV, 38

13. Up. Tugendhat, Vorlesungen... 64 i d., 246 i d.

14. Tugendhat, op. cit. 249

15. Up. Rajbov pojam radnje višeg reda, u: G. Ryle, The Concept of Mind, London 1949. Ako se primeni neposredno na govorne radnje, ovaj pojam biva svakako nepotpun i krivo shvaćen, jer se kod govornog delanja ne radi o jednostavnim nego o recipročnim vezama upućivanja.

16. Za povezanost između smisla, intersubjektivnog važenja pravila i identiteta značenja up. J. Habermas, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Frankfurt a. M. 1971. 188 i d.

17. Up. za ovo K. O. Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentaler Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des »kritischen Rationalismus«, u: B. Kanitscheider (izd.) Sprache und Erkenntnis, Innsbruck 1976, 55-82. Za preupravljanje transzendentalne argumentacije na uslove smisla up. W. Becker, Kritik und Begründung in transzendentaler Argumentation, u: Kant-Studien 76 (1985)

18. J. G. Fichte, Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Ch. Fr. Krause 1798/99, izd. E. Fuchs, Hamburg 1982. 27.

19. ibid., 7

20. Up. WW I, 508 i d.

21. Kod jednog asimetričnog odnosa između znanja govornika i znanja slušaoca, kao recimo kod laži, radi se o govornim radnjama koje su uklopljene u dodatne, za jezičku komunikaciju kao takvu nespecifične sklopove radnji ok db kojim (sklopovima) treba zahvaliti asimerterju. Up. za to J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981, bd. 1, 385 d.

22. Up. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, ibid., nar. 17 d.

23. Wissenschaftslehre nova methodo, ibid. 18.

24. Up. nar.: I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 131 d., 155 d., 274 d., 420 d. – Za pojam samosvesti kod Kanta up. i W. Becker, Selbstbewusstsein und Erfahrung. Za Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativer Rekonstruktion. Freiburg/München 1984.

25. Wissenschaftslehre nova methodo ibid. 13

26. Fihte razlikuje apriorno od aposteriornog samo u pogledu na svoj doprinos razumljivosti činjenica svesti (up. WW I, 447 d.; IV, 13 d.; X, 128). Obična svest i filozofska refleksija upravljene su na »isto«, »samo na drugi način«. (WW I, 449) Dok prvo ne nadilazi faktičko saznanje datog kao datog, filozof isto posmatra s obzirom na njegove temelje: »ja kroz svoje činjenje vidim sačinjeno, ja neposredno znam samo o svom činjenju«. (Wissenschaftslehre nova methodo, ibid.)

27. Wissenschaftslehre nova methodo, ibid. 9

28. ibid. 23

29. Up. WW IV, 50.

30. Neposrednost samosvesti ne vodi Fihte samo odbrani tradicionalnog modela refleksije nego i odbijanju svakog modela objašnjenja koje za znanje o sebi navodi dalje, ne u tom znanju ležeće razloge koji treba da stoje u osnovi tom znanju. Jedno znanje o sebi ne može se kao takvo dokazati daljim razlozima; samosvest se može učiniti razumljivom samo s jednim poslednjim utemeljenjem (obrazloženjem), u kome se odbija navođenje daljih razloga. – Za Neposrednost samosvesti iz jezičko-analitičkog ugla up. S. Shoemaker Self-Reference and Self-Awareness, u: The Journal of Philosophy 65 1968, 555-567

31. Zato što je eksplicitno znanje upravljeno na jedno implicitno znanje povezano neposredno s delanjem inteligencije, i ovo samo razvija, Fichte oboje naziva »intelektualnim opažanjem«; up. za to: WW I, 458 d.; IV, 47 D.; Wissenschaftslehre nova methodo, ibid. 31. Analogno toj dvostrukoj upotrebi pojma u smislu faktuma svesti i filozofskog uvida Fichte upotrebljava pojam »refleksija«; up. za to W. Janke, Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft, Berlin 1970, 13 d. S pojmom »izvorne refleksivnosti govorne komunikacije« Schnadelbach ukazuje na odgovaranje između mentalističkog shvatanja refleksivnosti i njegovog »lingvističkog ekvivalenta«; up. Schnadelbach ibid. 142 d.

32. Up. W. Kuhlmann, Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation, u: Zeitsch. für phil. Forschung 35 (1981) nar. 14

33. Up. WW III, 17 d. – Za odnos Fichteove teorije interpersonalnosti prema Meadovoj teoriji simboličke interakcije up. H. Girndt, Zu J. G. Fichtes und G. H. Meads Theorie der Interpersonalität, u: Der transendentale Gedanke, ibid. 373-384

34. Up. odeljak »ueber den Ursprung der Sprache« iz: Fichteovih Vorlesungen uber Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die gesamte Philosophie. Nach Platners philosophischen Aphorismen, u: J. G. Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, izd. R. Lauth i H. Gliwitzky, Bd. IV, 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 292 d. Up. i: Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache, u: WW VIII, 301 d.

35. Gesamtausgabe, ibid. IV, 1, 296 – Za Fichteovu teoriju znaka up. K. Oehler, Ein in Vergessenheit geratener Zeichentheoretiker des Deutschen Idealismus: J. G. Fichte, u: A. Lange-Seidl (izd.) Zeichen-konstitution. Akten des 2. Semiotischen Kolloquiums Regensburg 1978, Berlin/New York 1981 Bd. 1, 75-81

36. Up. WW VIII, 302 d. Up. uz ovo W. Jonke, Op. cit. 51 d.

37. Up. WW VIII, 308. Samo upotreba znaka može sprečiti stalno poricanje namere kod drugih.

38. Gesamtausgabe ibid. IV, 1, 296

39. Up. nar. WW VIII, 306 d. Izvesnu samostalnost jezika naspram delanja konstatuje naprotiv W. Janke, Op. cit. 54 d.

40. Wissenschaftslehre nova methodo, 181

41. Op. cit. 232

42. Op. cit. 35

43. Za formalno-semantičko shvatanje jedne tvrdnje u ovom smislu up. Tugendhat, Vorlesungen... ibid. 246 d.

44. Up. D. S. Schwayder, The Stratification of Behavior. London 1965, 287 d.

45. J. R. Searle, Speech Acts, Cambridge 1969, 75. Searle se odnosi na H. P. Gričov članak, Meaning, u: The Philosophical Review 66 (1957) 377-388

46. Za razgraničenje ilokucionih od perlokucionih akata up.: P. F. Strawson, Intention and Convention in Speech Acts, u: The Philosophical Review 73 (1964) 439-460; J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 1, 388 d.

47. Ovu konsekvenciju samoidentifikovanja govornih radnji povlači Shwayder, op. cit. 293

48. Govornik ne čini samo nešto s ispoljenjem jedne eksplicitno performativne formulacije nego i kaže šta čini (up. Searle, op. cit. 108). Ako govornik eksplicitno kaže šta čini ili pokušava da čini (u smislu izazivanja jednog ilokucionog efekta, ne samo u smislu izgovaranja glasova) i pritom refr. db referenti na sebe, onda on izraz »ja« upotrebljava »kao subjekt« (up. za to Shoemaker, op. cit. nar. 219 d.). Čini se da odve postoji tesna veza između neposredne samosvesti, koja je pokazana kroz ovu od pogrešne identifikacije imunu upotrebu – »ja«, i govornog delanja.

*Unterstellen bi se prirodnije prevelo s »podmetnuti«. Izbegavam ipak ovaj prevod zbog njegove pejorativne konotacije u našem jeziku. (Prim. prev.)

** U isti mah znanje o i znanje sume sudije (prim. prv.)

S nemačko preveo
Relja Dražić

filosofija kao znanje

alen žironvil

Predlažući ovaj naslov, »Filosofija kao znanje«, nije mi namera da sledim puteve koje je Mišel Fuko s toliko dubine otvorio u svojoj knjizi *Arheologija znanja*. Da je takav bio slučaj, napustio bih problem istine u filozofiji, i opisao bih filozofiju kao »diskurzivnu formaciju«, po Fukovoj definiciji, kao delatnost posebnog diskursa, praksu među ostalim praksama na društvenom polju. Sasvim je izvesno da filozofija zasniava, u svakom dobu, povlašćene odnose s nekim drugim »znanjima«, danas psihoanalitičkim i lingvističkim, u Dekartovo doba matematičkim ili fizičkim; da se uvek, više ili manje, spaja s političkim poljem. Mogli bismo još da se pitamo ko može, i s kojeg mesta, da drži filozofski »diskurs«.

Sva ova istraživanja, sva ova pitanja imaju svoje opravdanje, svoju istinu. Ipak bih hteo da se prihvatim baš tog problema *istine* za filozofiju, i da pokažem po čemu se on ne može odvojiti od ispitivanja o znanju.

Šta mislimo pod tim pojmom *znanja*? Svakako, ne bi moglo da se radi o potpunoj analizi, nego naprosto o tome da se pojasne neki aspekti, i da se pokaže kako se projekt filozofije izvodi iz obične ideje znanja.



1) Znanje pretpostavlja najpre *stvarnu* situaciju u kojoj bih, ako je potrebno, »mogao da se snadem«, element stvarnog kojeg mogu da utvrdim. Na primer, reći ću da znam da plivam, ili da znam da je Pariz glavni grad Francuske. Potom ćemo tačnije da odredimo šta su stvarno i svet, pošto će to razlikovanje poneti sav smisao ove analize, ali smesta se valja vezati za ovo: moje znanje dovodi me u vezu sa stvarnim.

Ali, 2) ono što je za mene važno kada znam, nije taj element stvarnog, nego *odnos* što ga sa njim imam; stvarno (nipošto ne pri-