

UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKULTET

Aleksandar Novaković

ONTOLOŠKA PLAUZIBILNOST

– ispitivanje osnovnih pretpostavki savremene ontološke misli –

Doktorska teza

Beograd, 2016.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Aleksandar Novakovic

ONTOLOGICAL PLAUSIBILITY

*– An Examination of the Basic Assumptions of Contemporary
Ontological Thought –*

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2016

Podaci o mentoru i članovima komisije

Mentor:

- dr Miloš Arsenijević, redovni profesor, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

Članovi komisije:

- dr Andrej Jandrić, docent, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu
- dr Dušan Prelević, docent, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu
- dr Predrag Milidrag, viši naučni saradnik, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd

Datum odbrane: _____

Izjava zahvalnosti

Ako u ovom radu čitalac oseti i malo energije i autentične filozofske strasti to će biti velikim delom zasluga ne mene kao njegovog autora, već nepresušne filozofske kreativnosti i inspiracije kojom zrači ličnost moga mentora, profesora Miše Arsenijevića. U bezbrojnim diskusijama koje smo vodili ta se energija prenosila i na mene budeći entuzijazam i želju za filozofiranjem. Od jednog mentora, i prijatelja, ne može se više očekivati.

Zahvalnost dugujem i kolegi Andreju Jandriću, mom eksternom recenzentu, koji je veoma iscrpno i posvećeno čitao tekst ovog rada. Zahvaljujući njegovom angažmanu ja sam se približio stanovištu koje je mom filozofskom habitusu u prvi mah delovalo udaljeno i strano, a ka kojem su zapravo implicitno težile moje filozofske intuicije.

Kao i uvek, u svim mojim filozofskim stremljenjima prijatelj i kolega Slobodan Radosavljević je bio tu da pomogne, posavetuje i kritikuje. Hvala mu na tome.

Na kraju, i ne najmanje važno, zahvalnost dugujem i mojoj porodici, naročito mojoj Jovani, koja me je bezrezervno podržavala u svim mojim ambicijama.

ONTOLOŠKA PLAUZIBILNOST

– ispitivanje osnovnih pretpostavki savremene ontološke misli –

Rezime

Ovaj rad se bavi pitanjem ontološke plauzibilnosti kroz prizmu problema verbalnosti u okviru savremene ontologije. U tom pogledu, poseban fokus se stavlja na metaontološki spor između Ilaja Herša i Teodora Sajdera. Ovakvo tematsko opredeljenje pretpostavlja razmatranje osnovnog metaontološkog pitanja: da li glavne rasprave u okviru savremene ontologije poseduju verbalni karakter? Ovo pitanje je postalo aktuelno usled sve uočljivijeg prisustva „ekstravagantnog“ tona u okviru ontologije, odnosno specifične zaokupljenosti jezikom u kojoj su filozofi različitih provenijencija videli oličenje verbalističkog žargona – situacije kada jezik „praznuje“ kako kaže Vitgenštajn, ili kada postoji „suvišno teoretisanje“ kako ističe Herš. Ekstravagantnost koju rad tretira odnosi se na neobične ontološke teorije i sporove oko njih, kao što je spor nihilista i univerzalista povodom onoga što je Piter Van Invagen nazvao specijalnim pitanjem kompozicije, ili sukob perdurantista i endurantista koji se bavi načinom egzistencije objekata. Ukoliko bi se verbalni karakter ovih sporova mogao utvrditi, utoliko bi se stvorile pretpostavke za kanalisanje ontološkog impulsa (kako Kit Fajn naziva prirodnu filozofsku sklonost ka ontologiji) ka produktivnijim vidovima istraživanja.

U radu je u odnosu na ustaljene metaontološke pristupe ovoj problematici, predložen jedan nestandardan pristup. Reč je o kantijanskoj perspektivi nadograđenoj metodološkim uvidima Karla Popera i Vilijama Bartilja, poziciji koja je podjednako restringirajuća prema prekomernoj spekulativnosti i oslobađajuća prema onome što je sam Kant nazvao „dispozicijom za metafiziku“ tj. za naš ontološki um.

U skladu sa takvom perspektivom, u radu su formulisane tri osnovne pretpostavke ontološke plauzibilnosti od kojih se polazi u analizi gorućih metaontoloških problema. Jedna se tiče principijelne ograničenosti ontološkog saznanja kako to propisuje Kantova transcendentalna distinkcija između stvari-po-sebi i stvari-za-nas. Druga se odnosi na Poperovu tezu o istinolikosti i objektivnosti saznanja. Treća, „intimno ontološka“, kako je u radu nazvana, fokusira se na razvijanje ontološkog senzibiliteta ili dispozicije za metafiziku.

Na osnovu ovakvog pristupa i ovih pretpostavki, analizira se Kvajnov „utemeljivački“ doprinos u pogledu artikulacije osnovnog metodološkog usmerenja

savremene ontologije i rasvetljava fenomen kako je moguće da jedan po ontologiju otvoreno neprijateljski aspekt njegove misli bude protumačen, od strane savremenih ontologa, kao centralno mesto njene legitimizacije i oživljavanja (što je činjenica koja je u ontološkom pogledu obeležila drugu polovinu XX veka). Da bi se videlo šta je to pogrešno u ovakvoj interpretaciji Kvajnovih sledbenika, u radu je izloženo razlikovanje više ontoloških i kvazi-ontoloških režima govora. Spajanje kvantifikacijskog sa ontološkim režimom govora, naročito insistiranje na ideji neograničene kvantifikacije usmerilo je, po sudu izraženom u ovom radu, ontološki impuls u pogrešnom i za ontologiju opasnom smeru.

Dalje, u radu je, kao kontrapunkt nečemu što se kvalifikuje kao sterilan i površan ton u okviru savremene ontologije, sprovedeno razvijanje jednog *par excellence* metafizičkog pitanje – zašto postoji nešto a ne ništa? – kao svojevrsan apel za povratak istinskim ontološkim i metafizičkim problemima. Analiza se posebno fokusira na doprinos koji je u razumevanju ovog pitanja dao Robert Nozik, uz sugestiju da bi takav vid razmatranja trebalo da predstavlja paradigmu produktivne ontološke misli. Razvijanje prvog pitanja metafizike sprovodi se na poleđini jedne veoma zastupljene teorije i misaonog alata u okviru savremene filozofije – teorije mogućih svetova – i pokazuje kako se u okviru nje to pitanje pogrešno razume. U dijalektičkom maniru i uz pomoć jednog *reductia*, pokazuje se da je pomoću pojmovnog aparata teorije mogućih svetova ipak moguće razumeti prvo pitanje metafizike, što treba da pokaže da i savremene ontološke teorije, ukoliko se artikulišu na odgovarajući način, mogu pomoći u rasvetljavanju naših najdubljih metafizičkih intuicija. Nadovezujući se na ovu problematiku, u radu se prezentuje i svojevrsan ontološki algoritam koji prati nit razvijanja prvog pitanja metafizike i upoređuje sa algoritmom jednog od vodećih ontoloških revizionista danas – Teodora Sajdera. Upoređivanjem ova dva algoritma pokazuje se da savremena revizionistička ontologija zanemaruje dublje slojeve problema egzistencije (i neegzistencije) tako što polazi od nižih grana ontološkog algoritma i podrazumeva jednu nedokazanu i neobrazloženu pretpostavku, kao što je slučaj sa Sajderovom centralnom idejom – tezom „spajanja po šavovima“ strukture realnosti.

Prethodna izlaganja u okviru rada stvorila su pretpostavku za analizu najaktuelnije debate u okviru metaontologije. Međutim, ta debata ima svoju filozofsku predistoriju. U tom smislu, u petom poglavlju se analiziraju filozofski dugovi Ilaja Herša i Teodora Sajdera prema Hilari Patnamu i Dejvidu Luisu. Ilustruju se sličnosti i razlike između ovih savremenih filozofa i njihovih preteča i obrazlažu njihove centralne teze, kao što su:

pojmovna relativnost (Patnam), varijabilnost kvantifikatora (Herš), mereološki univerzalizam (Luis) i četridimenzionalizam (Sajder). Poseban akcent stavlja se na analizu Sajderovog argumenta na osnovu nejasnosti, svojevrsnog dokaza u prilog univerzalizma koji je on razvio na osnovu Luisovih neformalnih opservacija.

Analiza debate između Herša i Sajdera ukazuje na njen fazni karakter. Nakon prve faze u kojoj se rasprava vodila oko statusa egzistencijalne kvantifikacije u okviru standardnog jezika, Sajder je bio primoran da napravi jedan iznuđen korak i da ustvrdi da ukoliko je referencijalni magnetizam egzistencijalnog kvantifikatora slab u okviru standardnog jezika da onda postoji mogućnost sigurnog „priežišta“, odnosno, povlačenja u „ontološku sobu“ (kako je Sajder naziva) u kojoj filozofi govore specijalnim jezikom (koji naziva „*Ontologese*“). U okviru ontološke sobe referencijalni magnetizam egzistencijalnog kvantifikatora postaje jasnije uočljiv. Ali, isti argumenti koje su ovi autori predstavili izvan ontološke sobe ponovo se javljaju i u njoj: varijabilnosti kvantifikatora i teza o privilegovanosti značenja egzistencijalnog kvantifikatora. Heršovu tezu podupire lingvistički princip blagonaklonosti u upotrebi, dok Sajderovu tezu o privilegovanom egzistencijalnom kvantifikatoru podupire argument da postoje posebna značenja u okviru ontološke sobe što se ilustruje specifičnim, metafizičkim pojmovima poput „redimejd sveta“, „strukture“ i „spajanju po šavovima“. Rekapitulacija toka debate pokazuje kako se isti tip prigovora javlja podjednako u okviru obe faze debate i kako, na kraju, izgleda da se debata okončava svojevrsnom „pat“ filozofskom pozicijom.

Za detekciju verbalnosti ontoloških sporova neophodni su određeni kriterijumi i u radu se pokazuje da može biti više pravila ocenjivanja u zavisnosti od toga kakvim se pristupom rukovode oni koji ih formulišu. Ponuđeno je razlikovanje između dva osnovna pristupa, jednog *permisivnog* koji se formuliše sa aspekta pozicije formulisane u ontološkoj sobi i jednog *restriktivnog* koji je prevashodno motivisan potrebom iskorenjivanja verbalnosti. Kao primer prvog, razmatra se metod eliminacije Dejvida Čalmersa i pokazuje zašto on nije plauzibilan. Sa druge strane, kao primer drugog pristupa, izlaže se Heršov kriterijum i konstatuje da se ovaj kriterijum može okarakterisati kao plauzibilan jer uspeva da na adekvatan način sledi nit logike utvrđivanja verbalnosti u okviru lingvističke prakse. Ipak, budući da Herš nije na adekvatan način odgovorio na sve bitne prigovore revizionista u radu se prezentuje i rešenje Miloša Arsenijevića za utvrđivanje trivijalne različitosti teorija u generalizovanom smislu, kao ilustracija jednog načina pomoću koga se Heršova pozicija može učiniti otpornijom na prigovore revizionista. Na osnovu logike ovoga rešenja pokazuje se da se i za teorije za koje je

prvobitno utvrđeno da su trivijalno različite može nakon svojevrsnog „proširenja“ konstatovati da su suštinski različite što omogućava da sada reformulisani spor bude shvaćen kao neverbalan. Po mišljenju istaknutom u ovom radu, moguća dopuna Heršove pozicije može biti od velikog značaja, jer bi omogućila da se iskoristi ono najbolje što nudi njegov kriterijum verbalnosti ali i da se sama pozicija definitivno oslobodi prigovora za prikriveno ili otvoreno zagovaranje verifikacionizma.

Heršov kriterijum je nazvan „konstitutivnim“ kriterijumom, u smislu da je njegova primarna funkcija utvrđivanje verbalnosti konkretnih ontoloških sporova. Za razliku od toga, u radu se predlaže i jedan „regulativni“ kriterijum koji se tiče *plauzibilnosti* ontoloških teorija. Prvi treba da pomogne u „raščišćavanju“ ontološkog terena, a drugi u izgradnji plauzibilnih ontoloških teorija na tako očišćenom terenu. Ovaj kriterijum kaže da je jedna teorija plauzibilna – pod uslovom da ne protivreči dostupnoj evidenciji – ukoliko je filozofski produktivna, odnosno ukoliko se može povezati sa našim najdubljim metafizičkim intuicijama. Insistiranje na prihvatanju oba tipa kriterijuma vodi značajnoj implikaciji: odstranjivanje verbalnosti iz okrilja ontologije ne znači i, kako su to smatrali verifikacionisti, odstranjivanje ontologije *grosso modo*. Ovakav pristup zalaže se za opravdanje ontologije, iako ne i za opravdanje verbalnosti u okviru nje.

U zaključnom delu rada daje se finalna ocena spora između Herša i Sajdera. Pokazuje se da insistiranje na žargonu filozofske dubine, ili nekakve posebne sadržine koja se otkriva samo u ontološkoj sobi, nije po sebi dovoljno – kako smatraju revizionisti – za opravdanje neverbalnog karaktera ontoloških sporova. Takođe, pokazuje se da na prvi pogled „površna“ shvatanja, čak ona tipično „zdravorazumska“ mogu počivati na dubokim ontološkim intuicijama ukoliko se ponudi valjano obrazloženje. Analiza Sajderove verzije univerzalizma demonstrira da ona pati od specifične vrste nelegitimnog spajanja različitih režima govora i da se zbog toga mora odbaciti kao neplauzibilna. Za razliku od toga, Heršov „konzervativizam“, tj. njegovo zagovaranje zdravorazumske ontologije i odbacivanje revizionističkih koncepcija pokazuje se kao filozofski otrežnjujuće jer na uspešan način ilustruje da se prelaskom na alternativni ontološki jezik ništa u suštinskom smislu ne dobija, te da je u tom smislu pridržavanje zdravorazumskim ontološkim aršinima put koji savremena ontologija treba da preduzme (u sklopu specifičnih pitanja kompozicionalnosti i perzistencije) da bi se istraživanje okrenulo autentičnim problemima. Pored toga, izlažu se i metaontološke teorije Džonotana Šafera, Kit Fajna i Tomasa Hofvebera, koje u celini ili delimično zaobilaze neokvajnovsku ontologiju čime se želelo ukazati na produktivnu alternativu vladajućoj ontološkoj

ortodoksiji. Na kraju, sumiraju se rezultati istraživanja i prezentuju osnovne implikacije celokupnog izlaganja.

Ključne reči: ontologija, metaontologija, ontološka plauzibilnost, pojmovna relativnost, varijabilnost kvantifikatora, egzistencijalni kvantifikator, verbalni sporovi, ontološki algoritam, Hiršov kriterijum, kriterijum plauzibilnosti

Naučna oblast: Filozofija

Uža naučna oblast: Metaontologija

UDK: 111.11(043.3)

ONTOLOGICAL PLAUSIBILITY

– An Examination of the Basic Assumptions of Contemporary Ontological Thought –

Resume

This work deals with the question of ontological plausibility in connection with the problem of verbal disputes in the contemporary ontology. In this context, the special focus is set on the metaontological debate between Eli Hirsch and Theodore Sider. The work represents the attempt to answer the key question of metaontology: are the major disputes of contemporary ontology merely terminological? The question has become topical due to the noticeable presence of an unusual preoccupation with the language itself, the phenomenon we have labelled “the language of extravagance”. This has been seen by philosophers of various proveniences as an incarnation of a mere verbal jargon – when, as Wittgenstein puts it, “language goes on holiday”, or when, as Eli Hirsch sees it, a “hyper-theoreticalness” of ontological discourse takes place. The issue of language extravagance is related to the fostering of unusual ontological theories and the debates that address them. The most famous are disputes between nihilists and universalists with regard to the problem that Peter van Inwagen calls “Special Composition Question”, or the dispute between perdurantists and endurantists, which deals with the ways of the existence of objects. Inasmuch the verbal character of these disputes could be positively determined the presupposition for the channeling of the ontological impulse (as Kit Fine termed our natural ontological habitus) toward more productive ways of ontological investigation could be created.

A non-standard approach to this field of metaontological inquiry has been suggested within this doctoral thesis. It comprises broadly Kantian perspective supplemented with the methodological insights of Karl Popper and William W. Bartley III, a standpoint which is both restrictive to excessively philosophical speculation and liberating with regard to something that Kant labelled “disposition towards metaphysics”, that is, our ontological mind.

In compliance with this approach, we have formulated three basic assumptions of ontological plausibility; they represent the starting point in the analysis of the pressing metaontological issues. The first one is concerned with the principal limitation of ontological knowledge as it is stipulated by Kant’s transcendental distinction between things-in-themselves and things that can be known by us. The second one is related to the

Popper's thesis of verisimilitude and objective knowledge. The third, "intimately ontological", as we have characterized it, focuses on the development of our ontological sensibility or, in other words, the disposition to metaphysics.

With respect to this approach and these assumptions, an analysis of Quine's "foundational" contribution regarding the basic methodological direction of contemporary ontology is conducted, and the curious phenomenon – that the component of Quine's thought that is most inimical toward ontology has paradoxically been perceived by contemporary philosophers as the place of its justification and legitimization (which is the fact that in an ontological sense marked the second half of XX century) – has been clarified. In order to see what is wrong with such interpretations, we are introducing several ontological and quasi-ontological speech regimes that should dispel the confusion and solve the problem of the interpretation. The conjunction of the quantificational with the ontological regime of speech, especially insistence on the concept of the unrestricted quantification, has been seen in this work as the main culprit for the deviation of ontological impulse.

Further, as a counterpoint to something that can be qualified as a sterile and shallow tone within the contemporary ontology, this work conducts the development of the *par excellence* metaphysical question – why there is something rather than nothing? – as a kind of an appeal for the return to the true ontological and metaphysical problems. The analysis is particularly centered around Robert Nozick's understanding of the question, with the suggestion that the way Nozick approached the issue should be seen as a paradigmatic example of the productive ontological discourse. The development of the first question of metaphysics has been conducted on the background of a popular theory and "thinking tool" within contemporary philosophy – possible worlds theory – with the intention of showing how this question is mistakenly articulated within the same theory. However, in a *dialectic* manner and with the help of a *reductio*, it is shown that conceptual apparatus of the theory itself makes it possible for the first question of metaphysics to be properly understood. This should represent the evidence that topical ontological theories – if articulated in a certain way – can be seen as a fertile ground for the development of the deepest metaphysical insights. Following the line of the development of the first question of metaphysics, we are presenting something that we called "Ontological algorithm" and then comparing it with another algorithm of the one of the leading ontological revisionists today – Theodore Sider. The comparison of these two algorithms

shows that contemporary revisionary ontology largely neglects deeper layers of the question of existence (or nonexistence) by starting its investigation on the lower branches of the algorithm, and presupposing one unproven and unexplained assumption, which is the case with Sider's central thesis – the idea of ontological “carving at the joints”.

The previous exposition created the prerequisite for the analysis of the most current debates within metaontology. However, there is a prehistory to the debate. In that regard, in the fifth chapter, the philosophical debts of Eli Hirsch and Theodore Sider to Hilary Putnam and David Lewis are presented and analyzed. The similarities and differences between these contemporary thinkers and their predecessors are illustrated and their central thesis explained: conceptual relativity (Putnam), quantifier variance (Hirsch), compositional universalism (Lewis), and 4-dimensionalism (Sider). Particular emphasis is placed on the analysis of Sider's argument from vagueness, which represents special kind of universalism supportive evidence, and which he developed on the basis of Lewis' informally articulated insights on the nature of quantification.

The analysis of the dispute between Sider and Hirsch points out two distinct phases of the debate. After the first phase in which the discussion was centered around the status of existential quantification within the standard language, Sider was forced to take one step further and to make a claim that if the force of referential magnetism of existential quantifier is too weak within the standard language, then one should appeal to a “safe refuge”, that is, one has to retreat to the “ontological room” where philosophers speak “Ontologese”, a special kind of philosophical language. In Sider's opinion, secured between the walls of the ontological room the referential magnetism of existential quantifier becomes clearly detectable, but the same cases that these philosophers made against other side's position from outside the room penetrated into the room: Hirsch's quantifier variance and Sider's thesis of the privileged meaning of the existential quantifier. Hirsch's thesis is supported by the linguistic principle of charity whereas Sider's thesis of a privileged meaning of quantifier is supported by the argument of the presence of special kind of meaning within the ontological room. Sider illustrated the latter with specific, metaphysical notions, such as “ready-made world”, “structure” and “carving at the joints”. The recapitulation of the discussion shows that the same types of arguments and counterarguments are reappearing on both levels of the debate, and also shows how, in the end, it seems as if the debate ends in a special kind of philosophical stalemate.

In order to be able to detect verbal character of key ontological disputes, certain criteria are needed. Depending on what kind of approach is chosen by the ones that formulate them there may be not just one, but several rules of assessment of ontological debates. In this work, we distinguish two general types of criteria, one *permissive*, which is formulated from within the ontological room and the other *restrictive* which is predominantly motivated by the urge to eradicate verbal disputes. As a representative of the first type, we analyze “the method of elimination” introduced by David Chalmers and show why it is not plausible. On the other hand, Hirsch criterion can be seen as an example of the second approach, and in this case, the criterion can be qualified as plausible due to the fact that it successfully captures the logic of the assessments of verbal disputes within the standard linguistic practice. Nevertheless, because Hirsch did not successfully reply to all major arguments against his own position, which made it in a certain way ambiguous, a method for assessment of trivially different theories in the generalized sense that is introduced by Milos Arsenijevic is presented as an illustration of possible ways to make Hirsch position more resilient to the arguments of revisionists. On the basis of the logic of this solution, it is shown that after the special kind of “enlargement” of the theories is done within a dispute that was in the first instance qualified as verbal, the same theories become substantially different and the disputes that address them nonverbal, respectively. By the opinion presented in this work, this possible addendum to the Hirsch position can be of great importance because it might preserve the most effective aspect of the position (its criterion) and circumvent the main criticism leveled at it; namely, that it is not evidently distanced from the infamous heritage of verificationism.

Hirsch criterion is termed “constitutive” because its primary function is to determine the terminological or non-terminological character of the specific ontological disputes. In contrast to that, we are also proposing another kind of criterion – a “regulative” one that aims to determine the plausibility of ontological theories. While Hirsch criterion should help us with the “cleaning of” the ontological room from shallowness and verbosity the second one has a different purpose; it should help us create plausible ontological theories within the room. The second criterion says that a theory – on the condition that it is not contradicting available evidence – is plausible if it is philosophically productive, that is if it can be connected to our deepest metaphysical intuitions. The insistence on acceptance of both types of criteria leads to a very important implication: the dismissal of terminological disputes under the auspices of ontology does not mean – as verificationists

thought – that ontology *as a whole* should also be abandoned. This type of approach advocates the justification of ontology, although not the justification of verbal jargon within it.

In the concluding part of the thesis, we are providing the final assessment of the debate between Hirsch and Sider. It shows that the insistence on the jargon of philosophical “profoundness”, or some peculiar content that can be revealed only within the corners of the ontological room is not, by itself, sufficient – as it is thought by revisionists – to justify nonverbal character of ontological disputes. Furthermore, it is shown that at first glimpse some “shallow” conceptions, even those typically commonsensical, can, in fact, rest on the deep ontological intuitions if a valid explanation is provided. The analysis of Sider’s version of universalism demonstrates an illegitimate amalgamation of different speech regimes in which we see the reason why it should be rejected as implausible. In contrast to that, Hirsch’s “conservatism”, that is, his advocacy of commonsense ontology and rejection of revisionary conceptions shows itself as philosophically sobering because it successfully illustrates that strategy to abandon the standard use of language and adopt some alternative vernacular does not provide any substantial philosophical gains. Moreover, we argue that the adherence to the standards of commonsense ontology regarding questions of compositionality and persistence of the objects of everyday experiences represents the way in which ontological inquiry should be directed in order to focus on substantial and authentic ontological issues. In that regard, we present some already existing theoretical alternatives (metaontological theories of Jonathan Schaffer, Kit Fine, and Thomas Hofweber) to the ruling ontological orthodoxy as an illustration of theories that completely or partially circumvent neo-Quinean ontology. Finally, the results and implication of the whole discussion are summarized and presented.

Keywords: ontology, metaontology, ontological plausibility, conceptual relativity, quantifier variance, existential quantifier, verbal disputes, ontological algorithm, Hirsch’s criterion, criterion of plausibility

Scientific Field: Philosophy

Field of Study: Metaontology

UDC: 111.11(043.3)

Malome Manojlu, mom „superčardžeru“

Sadržaj

I UVODNA RAZMATRANJA	18
1.1. ŽARGON EKSTRAVAGANTNOSTI	18
1.2. „METAONTOLOGIJA“	20
1.3. JEDNA PARADIGMATIČNA DEBATA U FILOZOFSKOJ SOBI	21
1.4. PREDMET I CILJ RADA.....	26
1.5. STRUKTURA RADA	27
II OPŠTA TEORIJSKO-METODOLOŠKA POZICIONIRANJA	30
2.1. ONTOLOGIJA U GRANICAMA KANTOVSKOG UMA	30
2.2. METAFIZIKA I DISPOZICIJA ZA METAFIZIKU	32
2.3. TRI GENERALNE PRETPOSTAVKE SMISLENOSTI ONTOLOŠKOG GOVORA	34
2.4. REŽIMI ONTOLOŠKOG I „KVAZI“-ONTOLOŠKOG GOVORA	38
2.4.1. <i>Kvajново sudbonosno kolebanje</i>	40
2.4.2. <i>Razlika između razumevanja i objašnjenja</i>	47
2.5. STAV PREMA ONTOLOGIJI RAZLIČITIH FILOZOFSKIH POZICIJA.....	48
2.5.1. <i>Stav metafizičkog realizma</i>	49
2.5.2. <i>Stav kritičkog (kantovskog) realizma</i>	50
2.6. JEDNO NESTANDARDNO STANoviŠTE	56
III ONTOLOŠKI ALGORITAM	62
3.1. JEDNO METAFIZIČKO PITANJE.....	62
3.2. DA LI JESTE?	65
3.3. ZAŠTO NEŠTO A NE NIŠTA?	67
3.3.1. <i>Ako ništa – kako ništa?</i>	68
3.3.2. <i>Ako nešto – kako nešto?</i>	80
IV VARIJABILNOST VERSUS PRIVILEGOVANOST KVANTIFIKATORA... 98	
4.1. POJMOVNA RELATIVNOST VS. VARIJABILNOST KVANTIFIKATORA	98
4.2. UNIVERZALIZAM I TEORIJA VREMENSKIH DELOVA	115
4.3. ARGUMENT NA OSNOVU NEJASNOSTI	121
4.3.1. <i>Prva verzija argumenta</i>	121
4.3.2. <i>Druga verzija argumenta</i>	123
4.3.3. <i>Poslednja verzija argumenta</i>	128
5.4. REKAPITULACIJA.....	132

V PROBLEM VERBALNOSTI U OKVIRU DEBATE IZMEĐU HERŠA I SAJDERA	134
5.1. VERBALNI SPOR NA NIVOU STANDARDNOG JEZIKA.....	135
5.1.1. <i>Semantika ontoloških iskaza i lingvistička fenomenologija</i>	135
5.1.2. <i>Argument na osnovu blagonaklonosti</i>	142
5.1.3. <i>Stvarni i mogući standardni jezik</i>	148
5.2. VERBALNI SPOR NA NIVOU FILOZOFSKOG JEZIKA	152
5.2.1. <i>Heršovi prigovori</i>	152
5.2.2. <i>Sajderovi odgovori</i>	155
5.3. REKAPITULACIJA.....	163
VI KRITERIJUMI SUPSTANTIVNIH ONTOLOŠKIH RASPRAVA.....	165
6.1. KRITERIJUMI SUPSTANTIVNIH ONTOLOŠKIH RASPRAVA.....	165
6.2. SUŠTINSKI PROBLEMI I NESUŠTINSKA REŠENJA.....	167
6.3. DVA PRISTUPA U FORMULISANJU KRITERIJUMA VERBALNOSTI.....	169
6.4. HERŠOV KRITERIJUM.....	173
6.4.1. <i>Kritika revizionista</i>	177
6.4.2. <i>Mogući protivodgovori</i>	183
6.5. ARSENIJEVIĆEV SLOGAN	185
6.6. KRITERIJUM PLAUZIBILNOSTI ONTOLOŠKIH TEORIJA	189
6.7. DOROVO REŠENJE.....	194
6.8. REKAPITULACIJA.....	197
VII ZAKLJUČNA RAZMATRANJA	200
7.1. OCENA KARAKTERA DEBATE IZMEĐU HERŠA I SAJDERA.....	200
7.2. EKLUNDOV MAKSIMALIZAM	213
7.3. DALJE OD KVANTIFIKACIJE	219
7.3.1. <i>Žargon „realnog“ – Kit Fajn</i>	220
7.3.2. <i>Žargon „fundamentalnog“ – Džonatan Šafer</i>	223
7.3.3. <i>Žargon „običnog“ – Tomas Hofveber</i>	225
7.4. KA PLAUZIBILNOJ ONTOLOGIJI	228
BIBLIOGRAFIJA.....	237
BIOGRAFIJA	248
IZJAVA O AUTORSTVU	249
IZJAVA O ISTOVETNOSTI ŠTAMPANE I ELEKTRONSKE VERZIJE DOKTORSKOG RADA	250
IZJAVA O KORIŠĆENJU	251

I Uvodna razmatranja

1.1. Žargon ekstravagantnosti

U odnosu na standardnu komunikaciju filozofski govor je oduvek predstavljao utočište ekstravagancije u jezičkom i značenjskom smislu. Filozofija i nastaje kao svojevrsan otklon od samopodrazumevanih pretpostavki zdravog razuma i uobičajene komunikacije. Ona se razume kao plodno tlo za razvijanje „neobičnosti“, „izvrsnosti“, „paradoksalnosti“ u odnosu na „normalne“ i „uobičajene“ iskaze koje upotrebljava neka standardna ljudska skupina. U tom smislu filozofski jezik predstavlja otvoren i slobodan, mada po mišljenju samih filozofa ne i proizvoljan način na koji možemo govoriti o stvarima. Međutim, šta se dešava u slučaju kada se za prihvaćene standarde filozofske ekstravagancije pojavi jedan isuviše slobodan govor? Postoje li granice ekstravagancije u okviru ekstravagancije? Uobičajen odgovor na ovo pitanje podrazumeva unapred formiran negativan stav prema filozofiji *en générale*. Jedna tipična kritika na račun filozofske slobode govora kaže da što je jezik neke filozofske teorije ekstravagantniji to je mogućnost proizvoljnosti veća. Kritičari tvrde da se zapravo u velikom delu filozofskog jezika *ne radi, zapravo, ni o čemu* i da je filozofija stoga prirodno utočište proizvoljnosti. Ovo se naročito odnosi na potpuno apstraktna razmatranja iz segmenta metafizike i ontologije. Zaključak koji prirodno odatle sledi jeste da ontološke debate ne poseduju pravi predmet istraživanja, da su one, jednom rečju, *verbalnog* karaktera. U ovom radu će se pitanju ontološke plauzibilnosti prići upravo kroz prizmu ovog problema, naročito u svetlu jedne paradigmatične i veoma aktualne debate u okviru savremene metaontologije.

No, šta je to danas previše ekstravagantno za sam prihvaćeni žargon ekstravagantnosti? Reč je pre svega o ontološkoj raspravi o tome na kakav način objekti materijalnog sveta postoje i kako, primarno, neka konkretna stvar nastaje, odnosno koji su nužni a koji samo dovoljni uslovi da bi ona postojala. Ovako formulisana pitanja ne predstavljaju neki naročiti novum u odnosu na tradicionalne teme iz metafizike i

ontologije. Ono što je novo u odnosu na bogatu istoriju filozofskih teorija jeste *način* na koji im se pristupa. Taj način smo kvalifikovali epitetom ekstravagantnosti. Ali, šta to u konkretnom smislu znači? Uprkos tome što filozofija predstavlja utočište pojmovne i jezičke ekstravagancije jedna prećutna pretpostavka kaže da ipak postoje neke granice koje se ne smeju prelaziti, da se mora očuvati nekakva veza sa „zdravim razumom“ i uobičajenom jezičkom praksom. To se pre svega odnosi na nastojanje da se izbegnu ekstremna ogrešenja o ono što o objektima i njihovom načinu postojanja kažu naša čula i naš um. Novina koju sa sobom donose jedan broj savremenih ontoloških teorija podrazumeva ukidanje ovog prećutnog uslova. Savremena ontologija u ruhu univerzalizma, nihilizma, organicizma ili perdurantizma dozvoljava da se upravo potpuno kontraintuitivne i radikalno nezdravorazumske predstave i koncepcije objekata prihvataju kao sasvim intuitivne i zdravorazumske. Preteče „drobljenja“ granica dopuštenog i nedopuštenog u segmentu ontološkog jezika predstavljaju uvidi koje je razvijao Nelson Goodman sa svojom vizijom „gruolikog“ sveta (Goodman 1983) i nešto kasnije Sol Kripke. Ovaj poslednji je to činio „kripenštajnovskim“ ukidanjem „činjenica u superlativu“ koje filozofi „greškom“ pridaju uobičajenim rečima, pa označavale te reči i osnovne pojmove matematičkih funkcija (Kripke 1982, 532). Međutim, „šampiona“ takvih nastojanja u okviru filozofije predstavlja rad Dejvida Luisa na osnovu koga je pojam zdravorazumske intuitivnosti proširen na takav način da je obesmišljena standardna predstava o zdravom razumu i pojmu intuitivnosti. Teorija koju je Luis i sam prihvatao, stanovište mereološkog univerzalizma, kao i njegova teza o kompoziciji kao identitetu (Lewis 1991, 82) dozvoljava postojanje „raštrkanih objekata“ kao jediničnih entiteta. Ona jednostavno kaže da za sve što možemo da zamislimo da postoji, koliko god to bilo neuobičajeno i udaljeno od naših standardnih predstava, potpuno legitimno možemo reći i da *postoji*¹.

Za Dejvida Luisa i njegove moderne sledbenike, nema apsolutno ničega problematičnog u iskazima u kojima se o egzistenciji govori na ovakav način. Takvi iskazi su potpuno intuitivni i stoga oni smatraju da treba da budu prihvatljivi i za većinu filozofa. Bilo je očekivano da će ovo „bekstvo“ od zdravog razuma i njegovo „ukidanje“ provocirati oštru reakciju u filozofskom svetu. Izgledalo je da ontološke teze koje na prvom mestu treba da ustanove objektivnu strukturu realnosti sve više gube kontakt

¹ Tako, fuzija ovog rada i svih ikada napisanih radova na katedri za filozofiju predstavlja jedan konkretno egzistirajući materijalni predmet.

upravo sa realnošću koju teže da objasne. Za veliki broj filozofa, najpre onih koji apriorno odbacuju žargon ekstravagantnog filozofskog govora takva nastojanja predstavljaju samo filozofsku „slepu ulicu“ i zbog toga ih jednostavno treba odbaciti. Drugi, pak, smatraju da bi sa ostrakizmom kojim bi se „verbalne“ rasprave proterale na smetlišta filozofske istorije, otpalo i mnogo toga što predstavlja srž filozofije, pre svega njena potreba za metafizikom. Po njima, ulog je toliko veliki da ipak treba imati razumevanja za određenu dozu ekstravagantnog izražavanja u okviru ontologije. U ovom radu mi ćemo pokušati da ponudimo jednu plodnu simbiozu oba stanovišta.

1.2. „Metaontologija“

Reakcije usled „poplave“ čudnih ideja u okviru savremene ontologije bile su toliko sadržajne da su se iskristalisale u jednu posebnu filozofsku pod-disciplinu, *metaontologiju*. U ovom radu mi se pridržavamo definicije metaontologije kako ju je predložio Dejvid Čalmers (videti 3.3.2.2) u smislu pitanja o karakteru ontoloških iskaza. Ako se u ontologiji pitamo šta postoji, ili „čega ima“, onda se u metaontologiji pitamo, na prvom mestu, ima li smisla pitati se čega ima? Odnosno, pitamo se da li naši iskazi kojima se ustanovljava postojanje određenih entiteta imaju objektivnu vrednost. U skladu sa odgovorom na to pitanje rađaju se različite metaontološke pozicije koje možemo ilustrovati jednom filozofskom metaforom.

Zamislimo da postoji jedna posebna soba, na čijim ulaznim vratima je krupnim slovima ispisano „Ontologija“. Zamislimo, takođe, da su mnogi filozofi „rođeni“ u toj sobi i da nikada nisu turali po odajama koje vode ka njoj². Oni, naprosto, ne znaju da

² Alegorija filozofske sobe je omiljena metafora koja se koristi u savremenim metaontološkim debatama, naročito one između Ilaja Herša i Teodora Sajdera. Zapravo, to je metafora koja treba da istakne razliku između upotrebe nekog posebnog filozofskog jezika koji se koristi za razgovor o stvarima i jezika svakodnevnog govora o tim istim stvarima. U tom značenju je koristi i Van Invagen u *Material Beings* (van Inwagen, 1990, str. 98-107) koji je zapravo uvodi u metaontologiju, dok je Herš smatra „beskorisnom“ (Hirsch 2002b, 111). Međutim, primarna svrha naše alegorije nije samo to da se ukaže na distinkciju običan/filozofski jezik, već da se, pre svega, prikažu *različiti jezici* unutar i izvan filozofske sobe. Takođe, nekome se može učiniti da naša metafora predstavlja samo još jednu adaptaciju čuvene alegorije Platonove pećine, ali to bi bio samo prividan utisak, jer su metodološka polazišta ovog rada – kritički racionalizam i transcendentalna razlika od koje se polazi – na potpuno drugom polu od epistemološkog i ontološkog apsolutizma izvorne alegorije.

postoje ta predvorja. Zaokupljeni predmetima koje nalaze u sobi čudnog naziva i njihovim rasporedom oni po navici smatraju da ona služi samo tome da bi se stvari u njoj sređivale na jedan pedantan i sistematičan način. Neophodnu koncentraciju za ovaj naporan posao remeti im samo džangrizavo sukobljavanje oko koncepcija i smisla sređivanja. Jedni smatraju da je moguće stvari posložiti na mnogo različitih načina. Drugi smatraju da postoji samo jedan privilegovan način sređivanja. Treći konstatuju da je sređivanje važna stvar ali da se principijelno ne može znati kako treba obaviti posao. Nekim cinicima je sva ta pomama oko sređivanja zabavna pa zbijaju šale o onima koji tu stvar previše ozbiljno shvataju. Oni, pak, koji su dovoljno radoznali na kraju ipak uspevaju da provire izvan ulaznih vrata i da se zapitaju o karakteru same sobe i njenoj funkciji, dok je onima bez mnogo strpljenja već svega dosta te hitro izlaze na ulicu gde u razgovoru sa običnim ljudima (onima koji nikada nisu čuli za sobu sa takvim nazivom) pokušavaju da pronađu intelektualni spokoj.

Ovo je, ukratko, jedan slikovit opis različitih struja u okviru savremene ontologije i metaontologije. U njemu prepoznamo autore koji, poput Patnama (Putnam, 1990) i Kvajna smatraju da je (ontološko) sređivanje moguće na različite načine ali da to ne pravi razliku bilo u pogledu istinitosti bilo u pogledu opazljivog ponašanja učesnika debate. Drugi, poput metafizičara realista kao što su Van Invagen (van Inwagen, 1990), Teodor Sajder (Sider, 2009; 2003a) ili Džon Hotorn (Hawthorne, 2009) smatraju da može postojati samo jedan istaknuti način sređivanja. Da je sređivanje važno, ali da je ljudsko znanje limitirano u ovom pogledu ističu, svako na svoj način, Karen Benet (Bennett, 2009), Juraja Krajgel (Kriegel, 2011), Gideon Rozen i Kjan Dor (Rosen & Dorr, 2002). Ciničnu varijantu ovakvog stanovišta, ponudio je Stiven Jablo (Yablo, 2009; 2005; 1998). Oni radoznali, u koje svrstavamo autore poput Kit Fajna (Fine, 2009) i Džonatana Šafera (Schaffer, 2009) proširuju svoje vidike o mogućnostima sređivanja izvan matične prostorije, dok neki filozofi skloni karnapovskim (lakonskim) rešenjima, poput Ilaja Herša (Hirsch, 2008; Hirsch, 2008b) i Ejmi L. Tomason (Thomasson, 2009) smatraju da jednostavno treba jednom zauvek napustiti kako sobu tako i potrebu da se ona sređuje.

1.3. Jedna paradigmatična debata u filozofskoj sobi

Iako je, kao što se može videti, metaontološka rasprava veoma složena i razgranata posebno mesto zauzima debata koja se već više od decenije vodi između zastupnika „ontološkog realizma“ u okviru savremene ontologije i zastupnika zdravorazumskog

pristupa u razumevanju ontološke problematike. Reč je o intelektualnom okršaju između Teodora Sajdera i Ilaja Herša. Polemika između ova dva filozofa predstavljaće okosnicu ovog rada.

Taj sukob se ne odnosi na čitav problemski sklop metaontologije. Odnosno, Herš ne smatra da su svi ontološki sporovi verbalni³. Težišnu tačku debate predstavlja sukob povodom kompozicionalnosti i perzistencije objekata neposrednog iskustva. Reč je zapravo o onom segmentu ontologije koji najviše smeta senzibilitetu „ulice“, odnosno zdravorazumskom shvatanju sveta. Tu se pre svega misli na ekstravagantne predstave o mogućnosti postojanja potpuno neobičnih stvari, entiteta zasnovanih na mereološkom principu spajanja krajnje heterogenih objekata (ili delova objekata) prostorno i vremenski diskontinuiranih ali koji opet, na neki neverovatan način, „postoje“. Tu je takođe i spor oko perzistencije stvari u vremenu, tj. oko luisovskih objekata koji poseduju „vremenske delove“ i koji ne istrajavaju u vremenu kao celoviti entiteti kako to podrazumevaju naše uobičajene predstave o objektima. Luisov bogati arsenal neobičnih filozofskih teza samo je aktualizovao mereološke uvide Lešnjevskog u novom vremenu, a Kartrajtovo tretiranje prostorno rastavljenih stvari kao identičnih objekata (Cartwright 1975), tj. kao jedinstvenih stvari iznad rastavljenih delova koje egzistiraju na sebi svojstven način, afirmisao je radikalnu tezu univerzalizma koja je sada aktualizovana u okviru debate između Sajdera i Herša. Sve su to bile pripremne radnje koje su ekstravagantna ili, kako kaže Herš „revizionistička“ razmatranja držale u hibernacijskom modu spremnom da se aktivira. Tek je, zapravo, Van Invagen probudio „duha iz boce“ postavljajući problem koji je imenovao kao *pitanje specijalne kompozicije*: „...kada i pod kojim uslovom nastaje kompozicija?“ (van Inwagen 1987, 23). Odnosno, Van Invagena je interesovalo koji uslovi treba da budu zadovoljeni da bi nastala neka stvar, da bi određeni predmet postojao. Strogo ograničenje koje je postavio na ovo pitanje odnosilo se na odbacivanje odgovora koji podrazumevaju mereološke fuzije. Van Invagenovo pitanje ticalo se klasičnih filozofskih zagonetki poput zagonetke Tezejevog broda ili identiteta

³ Na primer, spor oko postojanja prostih delova (što tvrde nihilisti) on ne smatra praznim, verbalnim ili neinteresantnim, kao ni spor oko postojanja skupova: „Zbog toga nisam spreman da prihvatim kao verbalan bilo spor oko egzistencije prostih delova bilo spor oko egzistencije skupova. Ne znam kako bi bilo koji od ovih slučajeva vodio pomiritejskom ishodu koji bi dopuštao strani koja negira proste delove (skupove) da izrazi čak i ugrubo ns-činjenice koje blagonaklono interpretira kao ono što izražava strana koja zagovara proste delove (skupove)“ (Hirsch 2008, 524, fus. 7 - "ns" skrać. "nestrukturisan" prim. A.N.).

(rastavljenih) živih bića⁴. Ono se odnosilo na kompozicionalnost u materijalnom svetu, svetu običnih, golim okom vidljivih i opipljivih predmeta. U izvesnom smislu Van Invagenova razmatranja još uvek odišu duhom klasične metafizike. Prekretnicu već označava Sajderov odgovor na Van Invagenovo rešenje kompozicionalnosti. Njime se uklanja poslednja brana legitimizaciji mereoloških koncepcija u okviru savremene ontologije. Upravo jednu od dve teze koje je Van Invagen odbacio – ekstremna rešenja pitanja specijalne kompozicije (van Inwagen 1987, 34) – Sajder prihvata i proteže izvan sfere konkretnih, „ovde i sada“, materijalnih objekata zdravorazumskog sveta na šaroliko carstvo vremenski i prostorno diskontinuiranih entiteta filozofskog univerzuma. Takva odluka motivisana je opredeljenjem da se ne prihvati teza o neodređenosti egzistencije koju je podrazumevao izbor Van Invagenovih umerenih rešenja⁵. Na pitanje kada jedan predmet formira drugi Sajder u maniru univerzalizma odgovara: „Uvek!“

Ovakva razmatranja unela su mnogo konfuzije u naše filozofsko razmišljanje o problemu egzistencije usled čega se osetila snažna potreba da se jednom zauvek pronađe pravi smisao egzistencijalne kvantifikacije i najzad stavi tačka na čitav spor. U duhu takvih razmatranja Sajder izlaže svoju centralnu tezu. Naime, prihvatajući na jednom nivou mogućnost višeznačnosti egzistencijalnog kvantifikatora (predikata) i dajući u tom pogledu Heršu za pravo, on kaže da se bez obzira na tu činjenicu ipak može ustanoviti da postoji samo jedno, jasno istaknuto i „privilegovano“ značenje egzistencijalnog kvantifikatora. Problem je, međutim, u tome što mi često nismo svesni tog značenja pa nam se čini da su stvari povodom egzistencije u priličnoj meri neodređene i maglovite baš kao što je to slučaj sa semantičkom neodređenošću predikata uobičajenog jezika. Takvo opravdanje, po Sajderu, ipak nije dovoljno da bi se amnestirala naša ontološka neupućenost, jer barem filozofima stoje na raspolaganju različite mogućnosti za rasvetljavanje jezičkih tajni. Budući da je značenje egzistencijalnog kvantifikatora uvek prisutno do njega se vrlo lako može doći uz pomoć filozofske analize i soritskih argumenata. Herš sa druge strane, negira mogućnost – ali samo na prvi pogled! (o tome u četvrtom delu rada) – jednog jedinstvenog i privilegovanog značenja egzistencijalnog

⁴ Čuveni primer mačke i odsečenog repa.

⁵ U više svojih radova Sajder odbacuje egzistencijalnu nejasnost pomoću soritskih argumenata (2003b, 2004, 2009b). U četvrtom poglavlju (4.3) prikazan je ovaj argument.

kvantifikatora i izlaže tezu o „varijabilnosti kvantifikatora“⁶, odnosno o semantičkoj difuznosti egzistencijalnog kvantifikatora. Po njemu, višeznačnost egzistencijalnog kvantifikatora nužno sledi iz prirode jezika koji svakodnevno koristimo.

Za posmatrača sa strane, čak i za profesionalne filozofe kojima ontologija nije primarni fokus interesovanja ova debata može izgledati u nekom smislu suvišna i čak besmislena. Mereološke papazjanije filozofa pedanta kod kojih, kako to kaže Vitgenštajn jezik „praznuje“⁷ ne nailaze na dobar prijem ni kod metafizičara starog kova koji se pridržavaju aristotelovskog diktuma objektivističke klasifikacije svega postojećeg. Za ove, u osnovi zdravorazumski naklonjene autore, jednostavno je nepojmljivo da se diskutuje o postojanju predmeta sačinjenog od nečijeg nosa i Ajfelovog tornja! Sa druge strane, zastupnici filozofije običnog jezika obrušavaju se na takve filozofske postavke ukazivanjem na njihovo nepodudaranje sa standardnom jezičkom praksom. Filozofi su u razvijanju jednog takvog žargona videli otvaranje širokog prostora za proizvoljnost u filozofiji. Kao glavnog krivca za ovakav filozofski razvoj Herš je, s pravom, okrivio Dejvida Luisa i njegovo nastojanje da se ono što nazivamo zdravim razumom i njegovim shvatanjem sveta predstavi na potpuno drugačiji, ekstravagantni, način⁸ – ali da se istovremeno tvrdi da je upravo takav način, taj neobični žargon kojim se govori u ontološkoj sobi u potpunosti *intuitivan*, zdravorazumski intuitivan, da je on, takoreći, istinsko otelotvorenje zdravog razuma!

Bilo da prihvatimo ili ne radikalno stav u prilog odbacivanja debate, i bilo da prihvatimo ili ne smislenost mereoloških filozofskih koncepcija, mora se imati u vidu to da značaj same debate prevazilazi temu i konkretan problem kojim se ona bavi. Može se slobodno konstatovati da je to jedna od najvažnijih debata u filozofiji danas jer je reč o

⁶ Herš, zapravo, za temeljni pojam svoje filozofije koristi engleski izraz „quantifier variance“ koji bi na srpski jezik trebalo prevesti doslovno sa „varijacija kvantifikatora“ ili opisno „varijacija u značenju kvantifikatora“. Ipak, budući da nam ni jedno od ovih prevodilačkih rešenja nije delovalo adekvatno – prvo zbog šturosti i rogozatnosti a drugo zbog dužine i isuviše opisnog karaktera – to smo se opredelili za treće rešenje koje koristi pogodbeni sufiks. Pored toga, smatramo da je ovakav izbor više u skladu sa duhom Heršove ontološke pozicije (o čemu će kasnije biti reči, poglavlja V i VI) jer je za nju važnije da istakne primat značenja koje već *postoji* u standardnoj upotrebi od činjenice da *mogu* postojati neka druga, nestandardna značenja egzistencijalnog kvantifikatora.

⁷ Videti *Filozofska istraživanja* § 38 (Vitgenštajn 1980).

⁸ “Luis je jedan od najuticajnijih poricatelja onoga što sam ranije nazvao ‘zdravorazumska prisebnost’” (Hirsch 2011, 40).

raspravi u kojoj je pitanje postojanja bizarnih mereoloških entiteta samo paravan za značajnije pitanje smislenosti ontologije, pa i filozofije uopšte. Koliko Sajderovo insistiranje na jednom jedinom rešenju u okviru ontologije podseća na naivne pretkantovske metafizičke teorije, toliko Heršova odbrana varijabilnosti kvantifikatora na momente podseća na tipičnu reakciju zdravog razuma (kao da je on potpuno prognan iz okrilja pravih filozofskih razmatranja!) na čudne izlive jezičke kreativnosti „filozofskog“ razuma. Ona predstavlja filozofsko nastojanje da se iznutra, iz okrilja same filozofije, razori specifičan filozofski žargon, i uopšte potreba za njim.

U velikom broju radova Herš je dosta ubedljivo pokušao da pokaže svu besmislenost i jalovost ontologije⁹. Sajder je, sa druge strane, uporno branio poziciju ontološkog realizma sa podjednako ubedljivim razlozima¹⁰. Sukob se na kraju iskristalisao u vidu dva ključna segmenta debate. Prvi segment se tiče optužbe za verbalnost i za to da u ontološkim raspravama ovog tipa „ništa stvarno nije posredi“ („there is no fact of the matter“), dok se drugi tiče pitanja postojanja posebnog *ontološkog* jezika koji treba da obezbedi legitimnost pomenutim filozofskim ekstravagancijama. Ova dva segmenta su međupovezana. Sa stanovišta uobičajene jezičke upotrebe skoro svaka filozofska rasprava može se okarakterisati kao besplodna, jalova i verbalna. To, naravno, ništa ne dokazuje jer se jezik korišćen u takvim raspravama suštinski razlikuje od jezika neke prosečne ljudske zajednice. Budući da kritike tog tipa pogađaju filozofski jezik generalno to proizlazi da je samo pitanje deplasirano. Jednostavno, moraju postojati drugi, inherentno filozofski razlozi, koji će osporiti smislenost ovakvih debata. Isključivo pozivanje na kriterijume uobičajenog jezika u stvarima metafizike ima onoliko smisla koliko ima ocenjivanje pravila fudbala pravilima košarke.

Sajder je uočio ovo „slabo mesto“ Heršove pozicije kada je, pod naletom vrlo snažnih optužbi za verbalni karakter savremenih ontoloških rasprava, pokušao da dezavuiše te prigovore uvodeći poseban jezik (savršeni ontološki jezik – *Ontologese*) svojstven onima koji obitavaju u filozofskoj sobi. Međutim, taj „jezik“ je počivao na jednom neobjašnjenom paralelizmu (videti 7.1) koji Sajder do kraja nije rasvetlio. Takođe, često ono što on predlaže u cilju isticanja specifičnosti takvog jezika nalikuje mistifikatorskom žargonu, što je i jedna od osnovnih Heršovih primedbi (videti 5.2.1). Da bi istakao posebnu dimenziju značenja koja se otkriva u okviru ontološke sobe, Sajder se

⁹ Videti ovde navedene radove i bibliografiju na kraju rada.

¹⁰ Videti radove navedene u ovom delu rada i u bibliografiji na kraju rada.

poslužio i grafičkim sredstvima. Strategija pocrtavanja, tj. isticanje razlike između pojma egzistencije i pojma **egzistencije** može poslužiti kao dobra početna ilustracija suštinskog „igranja gluvih telefona“¹¹ između zastupnika ontološki povlašćenog značenja kvantifikatora i zastupnika kvantifikatorske varijabilnosti. Ali ona ostaje samo to, *početni* stadijum u objašnjenju suštinskih razlika, ukoliko se ne ponudi konkretan smisao podebljanih slova. Ipak, *nema* potreba za pribegavanjem grafičkim sredstvima kada iza sebe imamo čitavu istoriju filozofije sa bogatim metafizičkim vokabularom i distinkcijama. Tako se krucijalni nedostatak Sajderovog pristupa tiče autoritarne filozofske strategije koja je primetna u njegovom insistiranju na postojanju *jednog* odgovora, *jedne* istine, *jedne* ispravne ontološke teorije kvantifikacije.

Pozicije Herša i Sajdera, kao i nekih drugih metaontologa, kritički ćemo razmatrati u ovom radu. Primarni cilj je da pomenutu debatu iskoristimo kao uvod za predlog našeg rešenja problema verbalnosti u okviru savremene ontologije.

1.4. Predmet i cilj rada

Imajući u vidu ovakvo obrazloženje metaontološke problematike moguće je formulisati predmet i ciljeve ovog rada. *Predmet ovog rada* sastoji se u analizi savremenih ontoloških debata, pre svega upravo pomenute, dok se *glavni cilj* sastoji u davanju odgovora na osnovno pitanje metaontologije – da li su rasprave ovog tipa verbalne i da li ih zbog toga jednostavno treba odbaciti. Odgovor na ovo pitanje sastojće se u razvijanju jednog, imajući u vidu stanovišta u okviru „ontološke sobe“ – *nonstandardnog* pristupa. Naime, rešavanju problema verbalnosti u okviru savremene ontologije prići ćemo iz ugla specifične, *kantijanske* perspektive i to nadopunjene metodološkim uvidima *kritičkog racionalizma*¹² Karla Popera i Vilijama Bartlija. Smatramo da ovakva perspektiva nudi inspirativan način da se adekvatno odgovori na optužbe za verbalnost ontoloških rasprava.

Imajući u vidu ovakvu perspektivu jedno od važnijih nastojanja ovog rada biće i to da se odgovori na pitanje kako je moguće misliti ontološki upravo iz ugla jedne takve vizure. Pokušaćemo da objasnimo da je plauzibilna ontologija razvijena na ovim osnovama moguća ali da to nužno podrazumeva odbacivanje visokih ambicija svojstvenih tvrdokornom metafizičkom realizmu. U jednom plodnom balansiranju između

¹¹ „Talking past each other“ – u metaontološkom žargonu engleskog jezika.

¹² O ovoj poziciji videti više u: Novaković (2015).

filozofskog ostrakizma koji celinu ili dobar deo ontoloških rasprava proglašava „suvišnim“, i sa druge strane, njemu opozitnom, previše optimističkom i u saznavnom smislu apsolutističkom stanovištu koje traga za jednom jedinom i privilegovanom istinom u okviru ontologije, kreću se i razmišljanja u ovom radu. Osavremenjeni kantijanizam u vizuri kritičkog racionalizma nam omogućava ovo kreativno balansiranje, ali ne radi njega samog, već radi toga što je o ontološkim stvarima moguće govoriti na plauzibilan način jedino tako što se izbegavaju ove dve krajnosti.

1.5. Struktura rada

Da bi smo na zadovoljavajući način sproveli takav zadatak neophodno je prvo formulisati teorijsko i metodološko polazište ovog rada. To činimo u *drugom poglavlju* u kome razvijamo osnovno pitanje savremene metaontologije ali i sopstvenu poziciju. Dve stvari su ključne u okviru tih izlaganja. Prvo, objašnjavamo kako je jedan po sebi antimetafizički intoniran jezik – doveo do stvaranja metafizike nove vrste. Reč je o Kvajnovoj metodologiji i upotrebi kvantifikacije u segmentu utvrđivanja naših ontoloških obaveza. Drugo, i usko povezano sa prethodnim, analiziramo fenomen koji je Kant nazivao „dispozicijom za metafizikom“, a mi „ontološkim senzibilitetom“ da bismo pokazali kako je došlo do toga da se i u okviru jezika pustinjačkih pejzaža razvije jak ontološki program. U ovom delu, dakle, pokazujemo kako Kantova zabrana, njegovo uvođenje razlike između stvari-po-sebi i stvari-za-nas, nužno ne podrazumeva ukidanje naše metafizičke dispozicije. Ta dispozicija preživljava i u okviru neprijateljskog okruženja. Međutim, važnije od toga jeste da se pokaže kako se ona može na plodan način ovaplotiti u okviru jezika savremene ontologije. U tom smislu u drugom delu rada izložimo tri osnovne pretpostavke ontološke plauzibilnosti formulisane uz pomoć temeljnog epistemološkog uvida Kantove filozofije ali i saznavnih i metodoloških dostignuća kritičkog racionalizma. U završnom delu ovog poglavlja (2.6) ističemo jednu važnu razliku između našeg, i na prvi pogled vrlo bliskog stanovišta „transcendentalno reartikulisano pragmatizma“ finskog filozofa Pilstrema.

Izlaganja u *trećem poglavlju* predstavljaju svojevrsan apel za usmeravanjem ontološkog interesovanja ka plodnijim vidovima istraživanja. Time se *de facto* priznaje da je savremena ontologija u jednom značajnom pogledu u krizi i posredno daje legitimitet Heršovoj kritici revizionističke ontologije. Neki sporovi u okviru savremene ontologije u velikoj meri odišu duhom trivijalnosti, ispraznosti, čak banalnosti. U tom

smislu u trećem delu rada pokušaćemo da ponudimo neku vrstu teškog metafizičkog „sidra“ koje naš ontološki brod treba čvrsto da drži podalje od talasa trivijalnosti i banalnosti. U tu svrhu i na osnovu razmišljanja o prvom pitanju metafizike – „zašto nešto a ne ništa?“ – razvijamo svojevrni ontološki algoritam koji treba da bude orijentir kako u ontološkim, tako i u metaontološkim razmatranjima (3.3). Osnovna intuicija kojom se rukovodimo u toj stvari je vrlo jednostavna. Ako je metafizičko pitanje po sebi vrlo duboko i ako se na osnovu njega može razviti i pretpostavka na kojoj počiva ontologija, onda ima nade i za buduća ontološka istraživanja, i generalno ontologiju kao važan predmet filozofskog interesovanja. Izlaganja koja će uslediti u ovom delu rada treba razumeti, dakle, kao neku vrstu apela i ilustracije toga šta znači jedno supstantivno metafizičko, a onda i ontološko pitanje. Ono treba da nam pomogne da u okviru ontologije tragamo za interesantnim i u filozofskom smislu plodnim problemima, za temama od kojih nas, kako to kaže Robert Nozik, „podilazi jeza“¹³. U tom smislu, Nozikovo tretiranje prvog pitanja metafizike predstavljamo kao *par excellence* primer dubinskog filozofskog razmatranja. Međutim, žargon „dubine“ o kome će se govoriti u ovom poglavlju treba razlikovati kako od mistifikatorskog žargona hajdegerijanske fundamentalne ontologije tako i od njegove previše profane verzije u okviru nekih ontoloških postavki Teodora Sajdera. Čvrstog smo uverenja da dubina nužno ne podrazumeva mistifikatorstvo, kao što ni jednostavnost i razumljivost nužno ne implicira površnost.

U *četvrtom delu* rada se fokusiramo na detaljniju analizu stanovišta Ilaja Herša i Teodora Sajdera, ali i filozofske dugove ovih filozofa prema Hilariju Patnamu i Dejvidu Luisu. Ta izlaganja treba da naprave osnovu za adekvatno razvijanje glavne debate povodom verbalnosti ontoloških sporova. To ćemo učiniti u *petom delu* rada u kome ćemo detaljno prikazati dinamiku spora između Herša i Sajdera, kao i osnovne prigovore i odgovore, koji su ovi filozofi – ali ne samo oni – upućivali jedni drugima.

U *šestom delu* rada razmatraćemo nekoliko kriterijuma neverbalnosti i plauzibilnosti ontoloških rasprava. Posebnu pažnju posvetićemo Heršovom kriterijumu, ali i srodnom uvidu o karakteru ontoloških rasprava do koga je došao Miloš Arsenijević. Takođe, u skladu sa našim osnovnim postavkama pokušaćemo i sami da ponudimo jedan kriterijum čiji je karakter pre svega regulativne prirode. To znači da naš kriterijum neće predstavljati nikakav „krucijalni test“ kako za ocenu verbalnosti/neverbalnosti ontoloških sporova tako i za utvrđivanje plauzibilnosti konkretnih ontoloških rešenja. Iako naše

¹³ Videti moto VII, zaključnog poglavlja.

stanovište po pitanju ontoloških tema nije deflatorno, ono poseduje određenu dozu deflatorsnosti povodom „potrage za kriterijumima“ verbalnosti shvaćenih kao „krucijalnih testova“. To je stoga što smatramo da je autentičnost većine ontoloških problema neosporna iako određene rasprave koje deluju kao da se tiču suštinskih problema, mogu zapravo biti verbalne.

U *sedmom*, zaključnom delu, izložićemo generalnu ocenu ovog spora i još jednom ukazati na njegov značaj za savremenu ontologiju, i posledično filozofiju. Takođe, budući da se savremena ontologija kreće uglavnom u okviru kvajnovske metodologije, u ovom završnom delu izložićemo nekoliko alternativnih teorija koje pitanje kvantifikacije stavljaju u drugi plan u odnosu na drugačije formulacije ontološkog pitanja i neokvajnovsku metodologiju. Na samom kraju predočićemo implikacije koje proizlaze iz našeg celokupnog izlaganja kao i pristupa koji smo pokušali da formulišemo i odbranimo u ovom radu.

II Opšta teorijsko-metodološka pozicioniranja

Ontološki impuls nije nešto što će nestati – u odsustvu drugačijih sredstava pomoću kojih se mogu izraziti, idiomi kvantifikacije moraće nekako da djeluju bez obzira kako čudne ili izvitoperene rezultate to moglo imati.

Kit Fajn (2009, 165)

2.1. Ontologija u granicama kantovskog uma

Kako je moguće misliti ontološki? Za relevantnu filozofsku misao¹⁴ ovo pitanje ima smisla samo ukoliko se uvažava dubinski saznanoteorijski rascep koji nam je u amanet ostavila Kantova filozofija. Reč je o čuvenom Kantovom „aksiomu“, „transcendentalnoj razlici“ između stvari-za-nas i stvari-po-sebi (1953, 1990). Ipak, napredak filozofije u XX veku otkrio je neke nove pravce i moduse filozofskog istraživanja – jezičke, logičke i matematičke – omogućivši ne samo da se ova razlika istraži na jedan svež i uzbudljiv način, već neretko, da se ona zamagli ili čak nestane. Uzrok tome ne treba tražiti u svesnoj nameri da se potisne bolno saznanje da filozofija ne može odgovoriti na pitanja koja sama postavlja, već i u metodima istraživanja koji su doveli do drugačijeg akcentovanja i tematskog fokusiranja u polju misli. Takav razvoj indirektno je oživeo stare nade ali i razočaranja sada u okviru jednog preciznog i sistematski struktuiranog jezika analitičke filozofije.

Klasičan primer, kojim ova opservacija može biti ilustrovana, predstavlja Kvajnova analiza ontoloških obaveza koja je sredinom prošlog veka tako rasplamsala filozofske

¹⁴ Ovde se pod relevantnom ili produktivnom filozofskom mišlju podrazumeva filozofsko nastojanje koje je inherentno suprotstavljeno intelektualnom mistifikatorstvu (jedan primer toga je razgolitio i do paradoksa doveo Karl Poper (1999) kada je sa nemačkog na *nemački jezik* prevodio pasuse svoga kolege filozofa Jirgena Habermasa) čiji su motivi najčešće protkani izvanteorijskim, retoričkim ili čak političkim motivima i ciljevima. Tu se pre svega misli na jedan deo nasleđa kontinentalne filozofije kako u svom ekstravagantnom, intersubjektivno nedostupnom „postmodernističkom“ ruhu, tako i u dijalektički opredeljenom „diskursu“ postmarksističkih i post-strukturalističkih misaonih konstrukcija i retoričkih bravura, prisutnih, u najreprezentativnijem vidu, u radovima Mišela Fukoa.

debate da one traju još uvek, skoro nesmanjenom žestinom. Ispostavilo se da upotreba egzistencijalnog kvantifikatora ($\exists x$) u okviru prirodnog jezika – čak i onda kada se taj jezik pročisti raselovskim metodom parafraze kojom reference, čvrste poput stena, isparavaju pred našim očima – nije nimalo bezazlena stvar. Pokazalo se da ni sam egzistencijalni kvantifikator *nije imun* od iste one zavodljivosti svojstvene običnom jeziku koju je Kvjajn tako duhovito želeo da ukine kada se poduzeo uloge berberina koji treba da skrati dugu Platonovu bradu. Posledica čitave „logičke igrarije“ sa jezikom, započeta sa Fregeom i njegovim *Funktion und Begriff*¹⁵, odnosno s pokušajem da se uobičajeni jezik koji koristimo pročisti od neprimerenog sadržaja i postavi na stabilne osnove smisla, značenja i istine – što je sve drugo od onoga što uobičajeno mislimo pod tim stvarima – završila se, s Kvjajnom, u potpunoj negaciji prvobitnih intencija samog projekta – omogućavanjem metafizičke ekspresivnosti drugačije vrste. Nenameravana posledica Kvjajnovog bihejviorističkog holizma – koji je ciljao da se jednom zauvek obračuna sa temeljnim premisama pozitivističkog *Weltanschauung*¹⁶ – jeste bujanje ontologije nove vrste. Tako sada uređeni (*regimented*) jezik parafraze generiše pretenciozne ontološke konotacije o stvarima kakve one jesu, ili bi trebale da budu van onog što nam sopstveni um kaže da jeste ili bi trebalo da bude. Ovo poslednje je, svakako, pomenuti epistemološki obzir koji nam je Kant ostavio u amanet, a koji je sada doveden

¹⁵ Džons i Fogelin lepo primećuju koliko je Fregeovo lingvističko tretiranje klasičnih filozofskih tema (kao što je tema postojanja univerzalija) bilo udaljeno od do tada uobičajenog epistemološkog tretmana. Nešto (x) „postoji“ samim tim, ili utoliko što zadovoljava postojeću jezičku (ili matematičku) funkciju. Jednostavnom konstatacijom/indeksiranjem „ x postoji“, ili „ x ne postoji u funkciji L “, ili „zadovoljava funkciju L “ završava se naša potraga za metafizičkim karakterom postojanja određenih entiteta: „Šta može biti metafizička priroda ovih entiteta jednostavno se zaobilazi“ (Jones i Fogelin 1996, 157). Ovo je vrlo važan novum koji dolazi sa Fregeom, a koji je danas razvijen u neofregeovskoj filozofiji matematike. Pored sebe, Ejmi L Tomason (2007) svrstava u ovu grupu neofregeovaca i filozofe poput Krispina Rajta (Wright 1983), Boba Hejla (Hale i Wright 2001, 2009) i Stivena Šifera (Schiffer 1996, 2003), koje skupno podvodi pod filozofiju „lakog“ nekvejnovskog tretiranja egzistencijalnih pitanja (A. L. Thomasson 2009, 2).

¹⁶ Samo naizgled paradoksalno upravo ga je takav potez uz korišćenje *indispensability* (instrumentalističkog) argumenta (Quine 1960, Busch i Sereni 2012), odnosno njegov finalni čin koji se ogledao u brisanju razlike analitičko/sintetičko (Kvjajn 2007, 137), ponovo približio pozitivizmu – barem po pitanju stava prema metafizici. Kvjajn je, ipak, ustuknuo od potpunog „ukidanja metafizike“ ili „metafizičkog uma“ kada se u kasnijoj fazi svog filozofskog razvoja obreo, po rečima njegovog nekadašnjeg saborca, u nekoj vrsti platonističke „zemlje snova“ – „Cloud Cuckoo land“ (Putnam 2004, 85).

u pitanje upravo analizom koja je trebala da jednom zauvek protera metafiziku na smetlišta filozofske istorije – kvajnovskom analizom egzistencijalnog kvantifikatora.

Budući da, ipak, želimo da početno pitanje *ima* značaj – to znači da želimo da se u našem promišljanju ontoloških i metaontoloških tema nikada isuviše ne odmaknemo od sazajnog ponora u koji nas je Kant samoskrivljeno gurnuo. Želimo da istrajemo na tom kritičkom putu ali i da hodajući njime pronađemo prostor za plauzibilni ontološki govor, jer ne mislimo da je moguće u pravom smislu filozofirati bez ontologije¹⁷. Na prvi pogled takav zadatak može izgledati težak i gotovo neostvariv, ali primeri iz savremene ontološke misli upućuju na više optimizma. Neke ćemo u ovom radu detaljnije prikazati, a neke samo spomenuti da bismo ilustrovali mogućnost *ontološkog razmišljanja u okvirima osnovnih smernica kantijanske filozofske paradigme*. Nastojanje Roberta Nozika da odgovori na prvo pitanje metafizike predstavlja svakako *par excellence* potvrdu naše prvobitne intuicije. Preliminarno možemo navesti i *inicijalna* razmatranja Dejvida Luisa (2001, 1986) vezana za tezu o mogućim svetovima (*ali ne i njegov razrađeni modalni realizam*), deskriptivno orijentisanu postkantovsku metafiziku Pitera Strosna (1959), metaontološku klasifikaciju Dejvida Čalmersa (Chalmers 2009), kao i epistemološki motivisanu ontologiju „Sveta 3“ Karla Popera (1978, 2002b). To su samo neki od primera na osnovu kojih se može videti da je ontološki govor moguć čak i onda kada Kantov duboki rov nije zatrpan trusnim sojem na kome su sazdane visoke filozofske kule.

2.2. Metafizika i dispozicija za metafiziku

Da bismo stvorili pretpostavke za artikulisanje jednog valjanog ontološkog mišljenja u duhu kantijanstva neophodno je istražiti da li uopšte postoji prostor za takvu (re)interpretaciju. Uobičajeno je tumačenje po kome je transcendentalni rez kojim je omogućeno opravdanje i napredak znanja u okviru „mogućeg iskustva“ jednom zauvek oduzeo metafizici status pouzdanosti, tj. okarakterisao metafiziku kao lažno, ili kvazi

¹⁷ Kakvog bi uopšte smisla imala filozofija, kao autentična ljudska potreba, kada se ne bi pitala o poreklu i ustrojstvu univerzuma? Pitanje je istovremeno i odgovor. Zato se svaki pokušaj *grosso modo* odbacivanja metafizike (ili njene prve discipline – ontologije) kao što su to činili pozitivisti rukovodeći se potrebom za izvesnošću, može smatrati intelektualnim zločinom ne samo nad jednom posebnom, iako za stanovište običnog čoveka krajnje nepotrebnom delatnošću, već i nad ljudskom prirodom čija je ona sastavna i neraskidiva potreba.

saznanje – znanje na osnovu nemogućeg ili nepostojećeg iskustva. Iako se sa ovom konstatacijom možemo složiti, oslanjajući se na relevantne interpretacije Kantove misli, tumačenja koja potenciraju epistemološko-metodološko usmerenje ove filozofije¹⁸ – mora se istaći da se takva opservacija odnosi ipak samo na jedno specifično određenje metafizike i filozofskog metoda ali ne i na neke druge *moгуće* načine filozofskog promišljanja metafizičkih tema o kojima ćemo govoriti u ovom radu.

Jedan od važnijih ciljeva Kantove kritičke filozofije bio je da se napravi principijelan otklon od visokoparnih metafizičkim spekulacija volfovskog tipa, paradigme filozofskog „govora u prazno“. Kant je ciljao na ukidanje takve metafizike, ali ne i na ukidanje prirodne dispozicije za metafiziku, što je smatrao gotovo nemogućim. Ali, da li sama dispozicija može obezbediti legitimitet nekom, od volfovskog tipa filozofije, suštinskim različitom metafizičkom nastojanju? Stoga danas jedno od krucijalnih pitanja postaje to da li nagoveštena artikulacija osavremenjenog kantovskog *Weltanschauung*-a¹⁹ dozvoljava da se ontološkim temama govori i na način kako se to, recimo, čini u savremenim ontološkim raspravama, na primer u okviru zapaljivih debata oko kolokacije i kompozicije objekata mogućeg i „nemogućeg“ iskustava. Da li *to* možda može biti prihvatljiva doza metafizičnosti u okvirima (kritičke) filozofije sazdane na temeljnoj transcendentalnoj distinkciji?

Na prvi pogled slovo Kantovog teksta odaje utisak neumoljivosti:

„Ako naš ume ne primenjujemo samo na objekte iskustva služeći se osnovnim stavovima razuma, već se usudimo da upotrebu tih osnovnih stavova razuma protegnemo izvan granica iskustva, onda proizlaze *sofistička* tvrđenja koja se niti

¹⁸ Poput one Ernesta Kasirera (2000), Henrija Elisona (1983) ili Miloša Arsenijevića (1975).

¹⁹ Jasno je da se ovde termin „kantovski“ ne koristi u smislu odrednice za Kantovu filozofiju. On naročito ne treba da implicira „postkantovski“ u smislu u kojem taj termin koristi Ričard Rorti kao „...mogućnost jedne postkantovske kulture, u kojoj ne postoji sveobuhvatna disciplina koja opravdava ili zasniva ostale“ (Rorti 1990, 20) ne zato što ste takva interpretacija ne bi mogla prihvatiti već zato što ona nije relevantna za temu ovog rada. Još manje su prihvatljivija tumačenja postmarksističke provenijencije koja u Kantovoj filozofiji vide samo prvi i samim tim „prevaziđeni“ korak u razvoju „dijalektičkoj misli“ Hegela i Marksa. Kada se ovde, dakle, koristi epitet „kantovski“ to se čini pre svega u smislu osnovnih saznanoteorijskih uvida i intencija Kantove filozofije koje preživljavaju samu Kantovu misao kao artikulisanu doktrinu jednog filozofa i jednog doba. Tu se pre svega misli na pomenuti saznanoteorijski rascep, shvatanje filozofije kao racionalne delatnosti usmerene ka saznanju sveta, ali i na podelu znanja i dispozicija izvršene razdelom kritika kojim se izdvajaju režimi istine, lepog i dobrog kao autonomne celine, kao i Kantov libertarijanizam, odnosno njegovu odbranu slobode.

mogu nadati da će ih iskustvo potvrditi, niti se mogu bojati daće ih ono opovrgnuti, i od kojih je ne samo svako o sebi bez protivrečnosti, već svako, naprotiv, nalazi osnove svoje nužnosti u prirodi uma, samo što se po nesreći i njegova suprotnost zasniva na isto tako jakim i nužnim zaključcima“ (Kant 1990, 269).

Dobro je poznato da se ova konstatacija odnosila pre svega na metafizičke konstrukcije volfovskog tipa kojima je i sam Kant u svojoj pretkritičkoj fazi naginjao. Ali, zar se ovo što je ovde rečeno, naročito u drugom delu citiranog pasusa, isto tako ne bi moglo savršeno primeniti i na spor u okviru aktuelnih metaontoloških problema, naime na debatu zastupnika varijabilnosti kvantifikatora (Herš) i njihove oponente koji insistiraju na jednoznačnoj interpretaciji egzistencijalnog kvantifikatora (Van Invangen, Sajder)? Zar se i ovde nekom nepristrasnom posmatraču ne bi moglo činiti da su posredi samo neka „sofistička tvrđenja“ zasnovana na podjednako valjanim razlozima?

Pre nego što pokušamo da izložimo naš odgovor na ovo pitanje (inače glavno pitanje savremene metaontologije), moramo, kao što smo nagovestili, prvo rešiti problem mogućnosti jedne u kritičkom duhu koncipirane ontologije. Prostor za tako nešto moramo tražiti kako u onome što s pomalo nelagode Kant naziva „prirodnom dispozicijom“²⁰ za metafiziku tako i u širokom horizontu „arhitektonike čistog uma“ tj. u onom segmentu koji prethodi jednoj razvijenoj i dovršenoj „antitetici“ čistog uma i njenih suprotstavljenih transcendentálnih ideja. Dakle, u onom segmentu jezika i mišljenja koji prethodi nekoj razrađenoj doktrini koja podrazumeva ukidanje takve dispozicije.

2.3. Tri generalne pretpostavke smislenosti ontološkog govora

Preliminarno postavljamo tri generalne pretpostavke za valjanost ovakvog poduhvata i tokom rada probaćemo da opravdamo njihovu upotrebu. Sve tri su nužne a pojedinačno ni jedna nije dovoljna, dok ispunjenje sve tri predstavlja, po našem sudu, okrilje plauzibilnog ontološko-metafizičkog govora. U pitanju su metodološko-epistemološke smernice/orijentiri filozofske pozicije koja se ovde brani. Od tri pretpostavke dve početne su direktno epistemološkog karaktera dok je treća, da tako kažemo, intimno ontološkog. Sa prve dve ustanovljavamo formu plauzibilnosti ontologije

²⁰ „Metafizika pak, stvarno postoji iako ne kao nauka a ono kao prirodna dispozicija“ (Kant 1990, 44).

dok pomoću treće tragamo za njenom suštinom. Prve dve se lako mogu uklopiti u okvire kantijanske paradigme dok je treća samo prividno njoj suprotstavljena.

Suspendovanje pozitivnog govora o stvarima-po-sebi, odnosno odustajanje od apsolutističkih saznajnih pretenzija predstavlja prvu pretpostavku. To znači da nikada ne možemo govoriti o stvarima kakve su one po sebi pretpostavljajući da su one takve i van našeg sazajnog aparata. Koliko god uznapredovali u saznanju mi na kraju nikada nećemo doseći potpuna saznanje stvarnosti²¹. U transcendentalnoj analitici Kant, doduše, izlaže ideju „dovršenog“ saznanja, znanja stvari po sebi, ali samo kao krajnji regulativni ideal koji treba da motiviše beskonačnu potragu za znanjem. Pretpostavka – ontološka – jeste da stvari mogu biti različite na mnogo, verovatno beskonačno načina, ali do tih dimenzija njihovog postojanja ljudska bića uslovljena fiziologijom svoje vrste ne mogu dopreti.

Da bi ukratko dočarali ovaj pojam, ideju Kantove stvari po sebi, i to izvan pojednostavljenih interpretacija koje u njoj vide nekakav skriveni uzrok, metafizički entitet koji postoji „tamo negde“ u natčulnom svetu²² a koji opet nekako utiče na čulni svet, prizvaćemo u pomoć primer iz popularne kulture, jedan klasik naučne fantastike, film Andreja Tarkovskog „Stalker“ u kome se susret sa vanzemaljskom vrstom dočarava atmosferom izostanka bilo kakvog kontakta čak i najopštijeg pojma o karakteru nepoznanice. Sve do čega učesnici potrage (jedan tragač „stalker“, pisac i profesor) za nepoznatim mogu doći jeste samo osećaj, zapravo nagoveštaj – i ništa više od toga – da postoji nešto što se ne može pojmiti čak ni na najapstraktniji način. To „Drugo“, da se izrazimo hajdegerijanskim rečnikom, može iskusiti samo posredno, na način *ne*-prisutnosti. Njen egzistencijalni modus je van bilo kakve pojmovne artikulacije, van našeg saznanja pomoću čula, jednom rečju, van granica moguće iskustva. Stalker je metafora principijelne ograničenost ljudske prirode i njenog tragičnog nastojanja da samu

²¹ „I kada bismo ovo naše opažanje mogli da uzdignemo do najvećeg stepena jasnosti, mi se ipak time ne bismo približili osobini stvari po sebi“ (Kant 1990, 66).

²² U literaturi se mogu pronaći dva osnovna prigovora Kantovoj koncepciji stvari-po-sebi u formi kauzalnog i semantičkog argumenta. Prvi dokazuje logičko-metafizičku nemogućnost uticaja nečulne sfere na čulnu (ako sa jedne strane imamo nekakve nečulne predmete kako oni mogu da aficiraju naša čula? Ili, kako nešto nečulno može da utiče na ono čulno?), dok drugi polazi od toga da se korišćenjem naziva „pojava“ pretpostavlja pojam „stvari-po-sebi“ ili „onoga što se pojavljuje“ što implicira da ovaj kontroverzni entitet postoji poput nekakvog predmeta. Ovi argumenti imaju validnost samo ukoliko se Kantova argumentacije odvija na metafizičkom nivou, dok se ona u stvari, kako to pokazuje Alison (Allison 1983, 237-254) odvija na epistemološko-metodološkom planu.

sebe prevaziđe. Stvari-po-sebi su filozofska anticipacija, ili pandan ove filmske metafore, koja služi kao opomena filozofskom hibrisu i totalitarnim intelektualnim aspiracijama metafizičara. Ali da stvari ne bi zvučale previše pesimistički prelazimo na drugu pretpostavku.

Druga pretpostavka, takođe nužna, jeste prihvatanje standarda objektivnosti po uzoru na pojam istinolikosti kakav srećemo, na primer, u razvijenoj metodologiji Karla Popera (2002a). Ovo poslednje znači odbacivanje paradigme izvesnosti i prihvatanje principijelne falibilnosti saznanja. Pojam istine prihvata se samo kao kantovski shvaćena regulativna ideja, dok je „uhvatljiva“ istina definisana preko pojma istinolikosti. Istinolikost se razlikuje od istinitosti po tome što je ona kontekstualizovana faktorom vremena, tj. stanja filozofske (naučne) debate i utvrđenih saznanja u određenom vremenu. Terminološka razlika je uvedena da bi se izbegao kontekst vanvremenosti koji sa sobom nosi klasično shvaćena ideja istine²³.

Dve prethodne pretpostavke su povezane i pretpostavljaju poziciju realizma – kako u pogledu mogućnosti saznanja objekata tako i u pogledu realnosti objekata (znanja). Ova napomena je važna da bi se odmah na početku ogradili od mogućih antirealističkih interpretacija.

Ovde treba istaći da se sa drugom pretpostavkom u izvesnoj meri udaljavamo od inicijalnog Kantovog projekta. To udaljavanje treba razumeti pre kao njegovo unapređenje nego kao odbacivanje. Naime, iako je Kant prihvatao falibilizam u kontekstu saznanjnih aspiracija tradicionalno shvaćene metafizike, u segmentu nauke, dakle, onoga što se smatra pouzdanim znanjem, on se opredelio za izvesnost (K. R. Popper 2002a, pogl. VII). Zavidljen Njutnovom teorijom univerzuma i njenim (za stanovište tadašnje nauke) uspehom, Kant je smatrao da su postavljeni temelji demonstrativnog znanja koji mogu

²³ U metodološkom smislu to znači filozofski antiautoritarnu strategiju razdvajanja kritike od opravdanja koja se primenjuje u okviru kritičkog racionalizma. Fuzionisanje kritike i opravdanja omogućeno je pretpostavkom po kojoj „sva merila i obeležja intelektualne valjanosti, kao svojstva iskaza, prelaze odnosom logičke deduktivnosti od opravdavajuće premise do opravdanih zaključaka“ (W. I. Bartley 1982, 137). Umesto toga Popper i Bartli ističu prenošenje lažnosti, tj. princip „retransmisije lažnosti“ (Novaković 2015) koji je analogan kriterijumima potkrepljenosti i proverljivosti pomoću kojih možemo testirati neku teoriju. U Popperovom modelu nema apsolutne potvrđenosti neke teorije niti ima konačnih kriterijuma za istinu, što znači da se nijedna teorija ne može dokazati, potvrditi pomoću nekakvog kriterijuma istinitosti. Sve teorije su, koliko god bile dobro potkrepljene i prihvaćene u određenom trenutku naučne diskusije, u perspektivi *pogrešne*. Zato je to antiautoritarni filozofski stav.

poslužiti u svrhu filozofskog zasnivanja nauke. Potonji naučni razvoj demantovao je Kanta odričući svaku smislenost ideji kumulativnosti naučnog saznanja (Sinđelić 1997). Međutim, relevantnost i aktuelnost centralnih epistemoloških uvida Kantove filozofije nije dovedena u pitanje. „Kritički racionalizam“ Karla Popera²⁴ osavremenio je Kantovu epistemološku poziciju proširujući njen bazični falibilistički impuls i na polje nečega što se smatralo ovaploćenjem ideala saznanje izvesnosti – u segment prirodne nauke. U koordinatama takve, revidirane kritičke filozofije, kretaćemo se i mi u ovom radu.

Ove dve načelne pretpostavke/uslova dovoljne su kako za ograničavanje saznanja – obuzdavanja pretencioznih saznanjnih pretenzija spekulativnog uma – tako i za njegovo proširenje. Njima se omogućuje, sa jedne strane, zadovoljenje prirodne dispozicije da se zaviri iza „koprene neznanja“, i sa druge strane produktivnost u filozofiji, odnosno, unapređenje filozofskog znanja. Pitanje koje ostaje otvoreno, naravno, jeste da li su ove dve pretpostavke spojive u kontekstu ontološkog promišljanja, da li one mogu generisati „ontološku misao“ ili zapravo njihovim spajanjem dolazimo u opasnost da negiramo svaku ontologiju. Jer ako je ontološki zadatak po sebi problematičan zato što cilja na opis stvarnosti kakva ona *zaista* jeste kako je onda uopšte moguće udovoljiti takvom zahtevu pod pretpostavkom principijelne ograničenosti saznanja?

Ovim dvema pretpostavkama pridružujemo treću, za koju smatramo da je inkompatibilna sa intencijom Kantove sistematske filozofije iako s njom može biti komplementarna ukoliko se zadovolje prve dve; ona se odnosi na razvijanje, očuvanje i produbljivanje onoga što bismo mogli nazvati ontološkim senzibilitetom ili prirodnim interesovanjem, dispozicijom za ontologiju ili – zajedno sa Kitom Fajnom i drugim filozofima – „ontološkim impulsom“ (Fine 2009, 165). Bez treće pretpostavke, i to je naš čvrst stav, nema ontologije, i bilo koji režim govora da koristimo i iz bilo kog ugla da pokušavamo da odgovorimo na pitanje „šta jeste“ takva nastojanja ne mogu se okarakterisati kao autentično ontološka ukoliko ih ne pokreće ontološki impuls. Kao što ćemo videti u trećem delu rada to pretpostavlja razvijanje *prvog pitanja* metafizike i *prve pretpostavke* ontologije. Ali, sada je još rano da se ove teze detaljnije razvijaju.

²⁴ U savremenoj filozofiji ima više zastupnika „kritičkog“ racionalizma. Najjemenitnije su filozofije poznog Vitgenštajna, poznog Ejera, Patnama, kao i Apela (Radnitzky 1993, 300), a svakako i najpre Popera. U ovom radu mi se pridržavamo kritičkog racionalizma Karla Popera (K. R. Popper 1993) a posebno njegove dopunjene i usavršene verzije koju je formulisao V.V. Bartli III (W. W. Bartley 1962). O Poperovom i Bartlijevom shvatanju kritičkog racionalizma videti više u studiji „Pankritički racionalizam Vilijama Bartlija“ (Novaković 2015).

2.4. Režimi ontološkog i „kvazi“-ontološkog govora

Poslednja pretpostavka je posebno važna ne samo u kontekstu detrivijalizacije ontološkog mišljenja (neka ontološka rasprava može zadovoljiti prve dve pretpostavke a ipak biti trivijalna ili isprazna), već i u samom nastojanju da se ontološki nivo razmatranja razdvoji od drugih srodnih, ali ne i istovetnih režima govora.

Sledeći jednostavan primer upotrebe istovetnog iskaza u različitim režimima govora može poslužiti kao ilustracija upravo rečenog. Možemo pomoću nekoliko *ad hoc* primera značenja glagola „postojati“ generisati različite režime govora:

A: „Postojati“ kada se koristi u režimu svakodnevnog govora

B: „Postojati“ kada se koristi u režimu prirodne nauke

C: „Postojati“ kada se koristi u režimu umetničkog izražavanja

D: „Postojati“ kada se koristi u režimu matematičkog i logičkog govora

E: „Postojati“ kada se koristi u režimu filozofskog govora

„Postojanje“ tako znači za:

A = na način obične stvari svakodnevnog jezika, nečega što se može dohvatiti, opipati, što je celo, vidljivo i znano – koje se pretpostavlja i o čijoj se prirodi ne razmišlja: „Sto u uglu sobe“.

B = na način teorijske fizike: „Stvarnost je sačinjena od elementarnih čestica“ – nešto što je za oko nevidljivo, što je proizvod „prosvećenog zdravog razuma“ (K. R. Popper 2002b) i posebne metodologije i istraživačkog metoda, čija je perspektiva često za zdravorazumsko gledište „izokrenuta“, „neobična“, čak „paradoksalna“. Primer čestično-talasne strukture svetlosti.

C = kao proizvod umetničke mašte: „Postoje zmajevi na kontinentu Essos“ – nešto što je oslobođeno „stega“ uobičajenog govora i mišljenja, nešto što se prihvata u režimu „kao da“.

D = na logičko/matematički način: „Postoje brojevi“ – kao podrazumevane jedinice (*units*) matematičkih funkcija. (alternativno: D' „Postoje skupovi“ – kao podrazumevane jedinice (*units*) matematičkih funkcija (vid. fus. 22)

E = na način filozofskog govora: „biće kao takvo (öv ñ öv)“, – kao promišljanje i problematizovanje a često i ukidanje zdravorazumske pretpostavke (A), takođe naučne (B), takođe umetničke (C), takođe matematičke (D).

ili, u rečniku drugačije filozofije:

E' = „Stvar kao takva“, kao Kantova *Ding-an-sich*, onakva kako postoji u realnosti i *po sebi*, izvan naših saznavnih artikulacija. To je meta-fizička stvar, stvar filozofskog *zamišljanja* – „negativne teologije“: o njoj se ne može reći pozitivno „šta“ jeste, već šta nije, može se samo naslutiti ne i „opipati“ ili „prezentovati“.

Tako ontološki govor (O) može biti ekvivalentan nekom od ovih govora. *Konjunkcijom i/ili spajanjem jednog ili svih režima govora moguće su različite kombinacije.*

Međutim, u realnosti jednostavnost izražena ovakvim primerom koja se ogleda u jasnom i preciznom razlikovanju različitih polja značenja pre je izuzetak nego pravilo. Ponajpre u filozofiji. Mešanje ili spajanje različitih registara u kojima se, najčešće nesvesno i nenameravano, koriste ontološki ili kvazi ontološki izrazi ima za posledicu stvaranje konfuzije u kojoj često nije moguće shvatiti u kom ključu zapravo treba razumeti dati izraz. Kada se, pritom, uzme u obzir to da se filozofski mogu opravdavati izvorno nefilozofski koncepti postojanja A , B , C , D koji samim tim postupkom *mogu postati* filozofski, konfuzija postaje još veća jer se vraćamo na početak, tj. na „prirodni stav“ zdravog razuma, matematičku analizu, jezik prirodne nauke, umetnički izraz, ukidajući tako samu potrebu za nekakvom posebnom, autentično filozofskom artikulacijom²⁵.

²⁵ Interesantno je da se gornja klasifikacija može razumeti i kao meta ili kvazi karnapovska podela u smislu eksternih i internih pitanja, pitanja u okviru datog jezika i pitanja izvan datog jezika. Ali, ovoga puta u cilju jedne antikarnapovske intencije: *odbrane* metafizike. Legitimacijom posebnog režima govora – neka to bude, na primer, govor modalnog realizma Luisovih mogućih svetova – opravdavaju se ne samo pravila

2.4.1. Kvajново sudbonosno kolebanje

Kada je naša upotreba različitih režima govora u izvesnoj meri ležerna i kada nismo dovoljno svesni posebnih semantičkih tonova reči koje koristimo, i bez obzira na mogućnost da svaki u specifičnom kontekstu može biti interpretiran kao ontološki ili proizveden u specifičnu ontološku tezu, tada može doći do interpretativnih problema i konfuzija koje je neophodno razrešiti.

Jedan od takvih problema može se ilustrovati čuvenim nesporazumom koji je odgovoran za rasplamsavanje ontoloških interesovanja u savremenoj filozofiji. Taj nesporazum posledica je jedne greške ili previda, doduše veoma grube, u tumačenju *osnovnih namera* Kvajnovog tretiranja „ontoloških“ tema. Greška se sastojala u tome što su naknadne interpretacije zanemarivale ograđivanja prisutna u samim Kvajnovim tekstovima – upravo onim koji su razbuknuli maštu filozofa gladnih metafizike. Međutim, ovde ipak treba razdvojiti dve stvari, prvo, implicitno Kvajново kolebanje u stavu prema ontologiji koje je evidentno čak i u tekstovima gde su najizraženije prisutni antimetafizički porivi²⁶ i, drugo, interpretacije koje su upravo u tim antimetafizičkim i

tog jezika i njegova terminologija, već i *značenja* koja iz njega proizlaze: o njima možemo diskutovati samo u okviru datog jezika, izvan njega ona ne predstavljaju legitimni režim govora. Karnapu, naravno, nije ni palo na pamet da bi neki eksterni vid govora van režima *A, B, C, D* i sam predstavljao moguć govora na objekt-nivou (Putnam, na primer, smatra da bi on bio tolerantan prema jeziku mereoloških suma, ali one svakako spadaju u vrstu matematičkog jezika, u našem slučaju *D'* (Putnam 1990, 102-3), tj. jedan jezik iste ravnine poput *A, B, C, D*, – mi smo ga nazvali *E* – jer je odbacivao i samu mogućnost da je izvan *ovih* režima moguć bilo kakav *smislen* jezik. Ali, on je *de facto* moguć, i stvar je samo senzibiliteta kojim pristupamo stvarima da li ćemo prihvatiti njegovu „smislenost“.

²⁶ U „O onome čega ima“ praktično na samom kraju i nakon elaboracije ontoloških obaveza u vizuri holističkog pragmatizma Kvajn iznenada konstatuje „Nije onda čudno što bi ontološka rasprava trebalo da teži pretvaranju u raspravu o jeziku. Ali, ne smemo brzopleto da zaključimo da od reči zavisi čega ima. Prevodivost nekog pitanja u semantičku terminologiju ne pokazuje da je pitanje jezičko. Videti Napulj isto je što i nositi ime koje, kad je postavljeno ispred reči „vidi Napulj“, daje istinitu rečenicu; ipak, nema ničega jezičkog u viđenju Napulja“ (Kvajn 2007, 223). U kasnijoj fazi njegovog intelektualno razvoja izričito se naglašava upravo ono od čega je ranije želeo da se distancira. Tako, u jednoj fusnoti svoje *Word and Object* Kvajn konstatuje: „Lakše je objasniti zabludu da sam nominalista. Ona se mora ispraviti [...] U većini knjiga i radova ja sam se pozivao na klase u kojima sam video apstraktne objekte. Ja sam se zaista oštro protivio da se na jedan galantan način kreiraju i pridaju platonističke pretpostavke, ali podjednako i protiv toga da se one zamagljuju. Tamo gde sam razmišljao šta se može dobiti iz nominalističke baze, tu sam naglašavao teškoće i ograničenja“ (Quine 1960, 243). Dok u čuvenom i za pristanice „starog Kvajna“

antiontološkim opservacijama videle širok prostor za razvijanje jakog ontološkog programa²⁷. Ovde nas pre svega interesuje ovo poslednje jer je ono značajno za aktuelizaciju upravo tog jakog programa u skorašnjim metaontološkim debatama. Zapažanja izneta u Fajnovom motu s početka ovog dela rada odraz su upravo ovakvog interesovanja. Stoga je sa stanovišta ovih uvodnih teorijsko-metodoloških pozicioniranja, rasprava o Kvajnovoj (kasnijoj) platonističkoj fazi u izvesnom smislu redundantna jer svaki platonizam po pravilu podrazumeva ontologiju u jakom smislu a nas interesuje kako je moglo da se dogodi upravo to da se ontologija u slabom, ili nepostojećem smislu, percipira kao ontologija u jakom smislu.

Još dalekosežnije posledice po prvu filozofiju od ove koju je stvorio naknadno učitan višak interpretativnog smisla, proizvelo je samopodrazumevano redukovanje „govora o stvarima“ na segment govora o apstraktnim entitetima logike i matematike u okviru ontološke problematike, odnosno, ontološki ekskluzivitet materijalne implikacije ($O \Rightarrow D$) čime su nehотиčno zatvarane druge mogućnosti artikulacije pitanja. Na ovu mogućnost ukazao je i Kit Fajn kada je prilično elokventno optužio Kvajna za pogrešno pitanje i pogrešnu metodologiju²⁸.

Naime, u filozofskom klasiku iz 1948. „O onome čega ima“, Kvajn se poduzeo zadatka da promisli ontološke obaveze prirodnog jezika. Primarni cilj bio je da se uz

šokantnom priznanju on kaže: „Jedno vreme sam predlagao tolerantno ophođenje prema atributima, ili svojstvima. Obično bih zauzimao oštriji stav. Klase sam, tokom godina, nevoljno prihvatao, attribute ne. Osećao sam da ako treba da se pomirim sa platonizmom najmanje što mogu da uradim jeste da ga držim ekstenzionalnim“ (Quine 1982, 100). Up. takođe odeljak posvećen Kvajnovom kolebanju u Rortijevoj knjizi *Filozofija i ogledalo prirode* (1990, 193-210).

²⁷ Čega je sada već klasičan primer tekst „Metaontologija“ Pitera Van Invagena koji je inicirao savremene metaontološke rasprave, odnosno samu metaontologiju kao posebnu disciplinu koja se bavi pitanjem statusa ontoloških problema (van Inwagen 1998).

²⁸ „Izgleda da Kvajnov pristup ontologiji počiva na duploj grešci. Pitajući pre naučno nego filozofsko pitanje i pozivajući se na filozofska razmatranja kao dopune običnih naučnih razmatranja, on postavlja pogrešno pitanje i pogrešno odgovara na njega. Ovaj brak pogrešno usmerene metodologije i loše formulisano pitanje kreira sličnost sa dobro postavljenim i valjano rešenim pitanjem, budući da su filozofska razmatranja na koje se poziva u mnogo slučajeva vezana za pitanja koja je trebao da postavi; bez sumnje i zbog toga što jedna greška kompenzuje drugu, da su filozofi tako lako poverovali u obe“ (Fine 2009, 161).

pomoć metode raselovske parafraze ali bez raselovskih epistemoloških motiva²⁹ razjasne problematični slučajevi praznih imena, nebića i kontradiktornih pojmova, kako bi se preciziralo šta *zaista* govorimo kada govorimo, za razliku od onoga što *mislimo* da govorimo kada govorimo³⁰. Pokazalo se da naš uobičajeni govor, kada se preformuliše na ovakav način, radikalno gubi na svojoj metafizičkoj ekspresivnosti. Novi kvantifikovani jezik oslikava daleko siromašniju stvarnost od one na koju smo navikli; tu više nema mesta za egzotične misaone tvorevine nalik majnongijanskim eteričnim prikazama, niti za pojmovne nakaze poput „okrugle kvadratne kupole koledža Berkli“, ili Raselovo „postojanje nepostojećeg“ (Rasel 1918, 103). Štaviše, odatle je čak odstranjena i punokrvna referenca svakodnevnog jezika: „Žika“ koji sedi tamo na stolici u uglu stola, olovka koju držim u ruci ili Sunce koje zalazi na horizontu. Umesto ekspresivnog bogatstva prirodnog jezika koje najbolje dočaran različitim formama umetničkog stvaralaštva dobijamo sterilni logički šablon kvantifikacije, prokrustovu postelju ontologije, „cedilo“ kroz koje propuštamo sadržaje koji ne prijaju filozofskom ukusu izgrađenom na osnovama jednog *Aufbau*. „Ontologija“ kakvu treba da dobijamo nakon ovakvog tretmana, zapravo je samo jedan, po rečima samog Kvajna „pustinjski pejzaž“ (Kvajn, O onome čega ima 2007, 207)

Zadatak se sastojao, dakle, u analizi jezika uz pomoć metoda parafraze i logike prvog reda, a sam Kvajn pokušavao je u više navrata da pojasni da nije reč o ontologiji u klasičnom smislu – Aristotelovog istraživanja *bića kao bića (E)* – već da se radi samo o tome da se osvetle ontološke obaveze određenih teorija (*language commitments*). Dakle, da je reč o analizi jezika oslobođenog bilo kakvih ambicija da se objasni stvarnost *per se* jer se (na način *E*, ili *B*), u krajnjoj liniji, uopšte ne može znati da li je takvo nešto na prvom mestu moguće.

²⁹ Raselovo pročišćavanje jezika, upotreba analize i logičke konstrukcije, nije – poput Kvajnovog – imalo za cilj da ukaže na „nedokučivost“ reference, već samo da „filozofsku gramatiku“ i upotrebu pojmova (naročito klasičnih filozofskih pojmova, poput termina: „duh, materija, svest, znanje, iskustvo, kauzalnost, volja, vreme“ (Rasel 2007, 193) upristoji i dovede u red. Štaviše, Rasel se tu još uvek u velikom kreće u okvirima klasične (empirističke) filozofske tradicije koja pretpostavku mogućnosti „izricanja bića“ uzima zdravo za gotovo. Kako kaže Hilari Patnam, Rasel je zajedno sa Murom „revitalizovao“ govor o stvarima po sebi, odnosno metafizički realizam (Putnam 1983, 205). Kvajn, s druge strane, koristi istovetnu metodologiju sa potpuno drugačijim motivima u cilju da nas jednom zauvek oslobodi takvog pregnuća.

³⁰ Ovo drugo je odgovorno za velike zablude oko kojih su se vekovima vodile filozofske debate, naročito oko problematike imena bez reference.

Tako reč „ontologija“ postaje pre svega sinonim za logički uređenu proceduru specifikovanja ili indeksiranja entiteta određenog jezika. Da bi istakao ovo novo značenje ontologije Kvajn izmešta težište osnovnog ontološkog pitanja: u novoj ontologiji, za razliku od stare Prve filozofije koja je tragala za odgovorom na pitanje o ustrojstvu realnosti kakva ona jeste u sebi, tj. kako bi se mogla posmatrati izvan ograničenja koje takvom poduhvatu nameće jedan „ljudski, odviše ljudski“ saznavni aparat, osnovni fokus postaje specifikovanje ili nabranje onoga „čega ima“ (*what there is*) u datom jeziku, odnosno određivanje toga šta dati referencijalni okvir kaže „čega ima“ (*A*: = „stvar običnog govora“, *B*: = subatomske čestice, *C*: = zmajevi, *D*: = brojevi, ali ovaj tip odnosa ne postoji za *E* i *E'* zato što se *E* i *E'* – barem po Kvajnu i implicite, odriče status validnog ili „govorljivog“ jezika).

Tako, zadatak filozofa nije da sazna „čega ima“ (=čega zaista ima, onoga što *realno* postoji) već da rasvetli:

„šta dato, naše ili tuđe, zapažanje ili učenje kaže: čega ima; a to je nesumnjivo problem koji se tiče jezika. *Pitanje čega ima je, pak, drugi problem*“³¹.

U sličnom maniru, ali na drugom mestu, Kvajn konstatuje:

“Ja ne tvrdim da postojanje zavisi od jezika. Ovde ne razmatramo ontološko stanje stvari, već ontološke obaveze diskursa. *Šta postoji ne zavisi, uopšteno govoreći, od nečije upotrebe jezika, ali to šta neko kaže da postoji – zavisi*” (Kvajn 2007, 250)³².

Otuda je usledio, za uzuse starih metafizičara, šokantan zaključak:

„Pretpostaviti neki entitet znači, prosto i isključivo, smatrati ga vrednošću neke promenljive“ (Kvajn 2007, 219)³³.

Ta vrednost može biti bilo koji entitet koji je u domenu promenljive, odnosno entiteti (materijalni ili nematerijalni, zdravorazumski ili nezdravorazumski, naučni ili nenaučni...) koje taj jezik podrazumeva, od kojih polazi i sa kojim računa. Ništa više od toga. Tako svako ontološko pitanje „čega ima“ dobija jednostavno rešenje: zavirite u

³¹ Kurziv A.N.

³² Kurziv A.N.

³³ U slučaju „Karnapovog slogana“ stvari stoje sasvim drugačije: „biti realan u naučnom smislu znači biti deo nekog sistema“ (Carnap 1997).

vokabluar teorije koja vas interesuje i znaćete „ćega ima“. I to je interni plan, eksterni se tiće odabira između jezika.

Ovo pojašnjenje (ograđivanje) ipak nije bilo dovoljno da raščisti tlo za jedan holistički pristup znaćenju i filozofskim temama. Uređena procedura specifikovanja entiteta nekog jezika nije proizvela željene posledice na taj način što bi nas rasteretila od ambicioznih ontoloških obaveza. Štaviše, ona je nenameravano vodila pravo ka punokrvnoj (platonistićkoj) ontologiji u kojoj dolazi do stapanja režima D i B sa režimom E.

To svakako nije bio Kvajnov prvobitni cilj. Kao radikalni pragmatista on ne prihvata korespondentnost jezika i stvari, kao što ne prihvata ni mnoge druge temeljne filozofske relacije i pojmove. Zapravo, on tu ekvivalenciju ne odobrava ćak ni u vrlo širokom i potencijalno ontološki deflatornom smislu u kome bi referencijalni okviri razlićitih jezika (ili teorija) uživali ravnopravni *ontološki* status ukoliko bi imali istu istinosnu ekspresivnost³⁴. Umesto toga, on sprovodi jedan sveobuhvatni filozofski manevar koji treba da posluži kao sredstvo koje će svaku buduću analizu primorati da operiše u okviru zatvorenog kruga iz koga su istisnuta sva tradicionalna filozofska stremljenja ka poslednjim konstituentima realnosti. Pitanje kakva stvarnost jeste van našeg saznajnog aparata i jezika postaje tako po sebi deplasirano dok pitanje „ćega ima“ zadobija situacioni karakter – odgovor na njega zavisi samo od toga koji se jezik koristi. Meta ravan problema tiće se samo izbora najboljeg jezika, ali sam izbor je u odnosu na predmet proućavanja eksteran – preferiramo jedan u odnosu na drugi jezik ne zato što jedan jezik objašnjava stvarnost adekvatnije od drugog (što u većoj ili manjoj meri *korespondira* sa njom), već zato što može imati neke druge, izvanteorijske prednosti³⁵. Budući da je referenca odstranjena kao i svaka potraga za njom, ostaje samo odabir u kom

³⁴ Iako na prvi pogled ova teza može delovati isuviše opšte i apstraktno, u stvari je jako duboka i ontološki relevantna zato što zagovara tvrdi ontološki realizam u kombinaciji sa potpunom disperzivnoću šarolikih i međusobno suprotstavljenih „izreka“ stvarnosti. U smislu formalnih teorija dokaz u prilog ove teze izneli su Arsenijević (2003) i Arsenijević & Adzić (2014). O tome će biti više reći u VI poglavlju, naroćito 6.5.

³⁵ Kao što su „jednostavnost, eksplanatorna moć i jedinstvo sa drugim teorijama“ (A. L. Thomasson 2009b, 1). Jasno je, dakle, da Kvajn, ipak ne smatra da svi jezici uživaju ravnopravni metafizićki status, ali kriterijum kojim se služi u odabiru pragmatićke je prirode. Prilikom metateorijskog dvoumljenja oko izbora „najboljeg“ jezika važno je ne to da li neki konkretni jezik „taćno opisuje stvarnost“ – jer za Kvajna ne postoje bolji ili lošiji opisi stvarnosti – već samo to da li je konkretni jezik, na primer, jednostavniji u smislu upotrebe.

začaranom krugu bihevioralne uslovljenosti želimo da se krećemo³⁶. Prva filozofija više ne postoji³⁷. Zato po duhu, iako ne po slovu i metodologiji, Kvajnovo zalaganje za primat pragmatički instruiranog biheviorizma nad korespondističkom sazajnom paradigmom jako nalikuje Karnapovom filozofskom ostrakizmu. S obzirom na takve filozofske intencije zaista je čudno što su mnogi filozofi stavili u prvi plan upravo ono što je po ovakvim namerama trebalo da bude odbačeno.

Međutim, izgleda da je na kraju za filozofe sklone metafizici i sama upotreba termina „ontologija“ bila dovoljna da se raspiri filozofska mašta i podgreju filozofska očekivanja iako je Kvajn, kako smo videli, jasno stavio do znanja da nije reč o ontologiji na način *E*. Naizgled paradoksalno, upravo je uvođenje kvantifikacije kao pogodnog sredstva za preciziranje ontoloških obaveza neke teorije imalo za posledicu razvitak čitave jedne ontološke grane istraživanja koja se ticala *semantike* egzistencijalnog kvantifikatora. Kada tvrdimo egzistenciju nekih predmeta u okviru pustinjčkih pejzaža, da li ta tvrdnja podrazumeva jednoznačnost egzistencijalnog kvantifikatora ili ne? *To* je postalo jedno od glavnijih pitanja savremenih ontoloških debata. Pokazalo se da semantika egzistencijalnog kvantifikatora nije nešto što je po sebi i a priori određeno, a tu mogućnost Kvajn nije razmatrao. Naizgled praznjikava forma rečenice u okviru jezika kvantifikacije u kojoj se tvrdi postojanje može se ispuniti na potpuno različite i međusobno nespojive načine. Da li svaki od njih ima ravnopravni ontološki status?

Tako je upravo zahvaljujući kvajnovskom prečišćavanju augijevskih štala metafizički opterećenog govora došlo do aktuelizovanja teorija koje su u okviru klasične metafizike tradicionalno uživale status kvazi nauke. Jedna takva teorija je ona poljskog matematičara i filozofa Lešnjevskog (Lesniewski 1992) koja je postavila osnove za vrlo

³⁶ Nešto slično, u kontekstu onoga što naziva „epistemološkim biheviorizmom“ na Vitgenštajnovom i Djuievom tragu, konstatuje i Ričard Rorti: „U beskompromisnom holizmu nema mjesta za pojam filozofije kao 'konceptualne', 'apodiktične', one koja odabira 'utemeljenja' ostatka saznanja, objašnjava koja su predstavljanja 'čisto data' ili 'čisto konceptualna', one koja nudi 'kanonsko obilježavanje' umjesto empirijskog otkrića, ili one koja izdvaja 'izvanokvirne heurističke kategorije'. Ukoliko saznanje sagledamo kao pitanje razgovora i društvene prakse, umjesto kao pokušaj da se odrazi priroda, teško da ćemo predočiti jednu metapraksu koja će biti kritika svih mogućih oblika društvene prakse. Tako holizam proizvodi, kao što je Quine detaljno obrazložio, a Sellars pomenuo u prolazu, jedno shvatanje filozofije koje nema nikakve veze sa traganjem za izvesnošću“ (Rorty 1990, 173).

³⁷ Umesto metafizike, imamo samo fiziku – Kvajnovo odbacivanje prve filozofije prirodno se nadovezuje na njegov instrumentalistički intonirani naučni realizam.

ekstravagantnu interpretaciju egzistencijalnog kvantifikatora. Naime, po ovoj koncepciji se predikat „postoji“ (*there is*) mogao primeniti na ono što se uobičajeno u metafizičkim raspravama nikada ne bi prihvatilo kao „objekt“. Reč je o mereološkom skupu dva entiteta, na primer moga nosa i Beograđanke, koji zajedno, po ovakvoj zamisli, mogu predstavljati jedan dodatak van fiktivne povezanosti dva elementa, nešto više od prostog skupa dve stvari – *jedan realni predmet*.

Dok se Kvajnovno nastojanje da pokaže da je moguće povući tako preciznu granicu između onoga što naš jezik kaže da postoji i onoga što je, kako sam kaže, „drugo pitanje“ – to kako stvari postoje po sebi – pretvorio u ono što bi on najmanje želeo – u produkciju ekstravagantnih metafizičkih teorija koje proizilaze iz različitog tumačenje semantike egzistencijalnog kvantifikatora, dotle je takođe postalo jasno da se sada istovremeno otvorio novi ontološki put prema iskazima o stvarima kakve one jesu i izvan onoga što propisuje transcendentalna distinkcija. Jer od toga kako se opredelimo u interpretaciji egzistencijalnog kvantifikatora zavisice šta *dozvoljavamo* u smislu entiteta, ili naprosto „čega ima“. Tako je Kvajnova naizgled neambiciozna strategija promene ontološkog pitanja u cilju uvođenja naturalističke teorije značenja i zatvaranja u začarani krug bihejviorizma faktički završila reaktualizacijom starog grčkog paralelizma između stvari i našeg mišljenja o stvarima. Na kraju ni promena ontološkog pitanja nije imala efekta: došlo je do nivelacije i izjednačavanja pitanja „čega ima“ („what there is“) sa pitanjem „šta postoji“ („what exists“)³⁸. Kvajnovno „Pretpostaviti neki entitet znači, prosto i isključivo, smatrati ga vrednošću neke promenljive“ postaje sinonimno sa ontološkim govorom (u našoj interpretaciji sa *E*), aristotelovskom zapitanošću za biće kao takvo (öv

³⁸ Pitanje „čega ima“ Kit Fajn identifikuje sa kvantifikacijskim (matematičkim) pitanjem, dok pitanje „šta je realno“, odnosno šta zaista ili „realno“ postoji, identifikuje sa ontološkim pitanjem (u našoj podeli to je razlika između registara *D* i *E*). Ovoj kvajnovskoj nivelaciji oštro je suprotstavljen sledeća Fajnova opservacija: „Ali ako stvari tako stoje, onda ne može biti ispravno reći da ono što pitamo kada postavljamo egzistencijalna ontološka pitanja u pogledu mereoloških suma ili konkretnih svetova jeste da li *ima* mereoloških suma i konkretnih svetova, budući da to nije pravi način na koji se postavljaju ontološka pitanja u slučaju brojeva, recimo, ili u slučaju stolova i stolica. Verujem da je slučaj mereoloških suma i vremenskih delova posebno zavaravajući u ovom pogledu. [...] ovo pitanje je odgovorno za skorašnje oživljavanje interesa za metaontologiju. Ali ovaj slučaj je u stvari prilično netipičan budući da je po sredi jedno kvantifikaciono pitanje koje je istovremeno i filozofsko te je stoga mnogo više podložno konfuziji sa ontološkim pitanjem“ (Fine 2009, 159).

ñ öv). Za savremenu metaontologiju jedno pitanje povlači drugo i umesto da završimo u začaranom krugu bihejviorizma eto nas ponovo u predvorju stare dobre metafizike.

Poslednja značajnija kontraofanziva koju je preduzeo Van Invagen (van Inwagen 1998) u cilju vraćanja kvajnovskoj mudrosti uz primenu kvajnovskog metoda, koliko god sama po sebi bila uspešna, samo je dodatno razbuktala raspravu. Glavni rezultat ovakvog nastojanja sveo se na legitimisanje zatečenog stanje pod novim nazivom – „metaontologija“, dok se osnovni cilj teorijskih nastojanja – konačno ustanovljavanje jednoznačnosti egzistencijalnog kvantifikatora – preobratio u cementiranje prvog pitanja nove filozofske pod discipline.

2.4.2. Razlika između razumevanja i objašnjenja

Upravo se na ovoj tako očiglednoj (antikvajnovskoj) distinkciji, toliko očiglednoj da je značajan deo savremene filozofije ipak nije uočio, ustanovljava krucijalna razlika između ontologije i drugih filozofskih disciplina. To razlikovanje je suštinsko za određivanje karaktera ontološkog senzibiliteta. U pitanju je težnja da se predstavi svet u svom objektivnom ruhu, univerzum kakav postoji po sebi i za sebe, van naših saznajnih intervencija ili jezika kojim govorimo (*E*). Kao što smo nagovestili, to ne podrazumeva filozofsku nelegitimnost ostalih modusa govora o stvarima. Dopustili smo da su moguće razne kombinacije, i najčešće se radi o spajanju nekih ili više režima govora kada se podrazumeva da *O* implicira neku od navedenih instanci. Zavodljivost Kvajnovog rečnika upućivala je na ekvivalenciju *D* sa *E* što je proizvelo pomenutu proliferaciju novih metafizičkih teorija.

Ipak, iako se raznovrsne jezičke kombinacije mogu podvesti pod neku vrstu ontološkog govora to ne znači da ne postoji bar neka vrsta stepenovanja po važnosti između različitih govora o „biću“. Da bismo ovo objasnili uvešćemo sada jednu opštu razliku koju stalno treba imati u vidu. Reč je o razlici između razumevanja i objašnjenja³⁹. Nešto se može razumeti ali ne i objasniti, dok obratno podrazumeva odnos nužnosti: objašnjenje podrazumeva razumevanje. Konkretnije, možemo razumeti neki problem ili neko pitanje ali bez mogućnosti da ga objasnimo. Još konkretnije, ontološko pitanje

³⁹ Ova razlika se tiče problema koji se javljaju prilikom interpretacije određenih filozofskih pitanja i kao takva se ne odnosi na poznatu polemiku u okviru filozofije nauke inaugurisane Hempelovim shvatanjem naučnog objašnjenja. O ovom drugom videti više u: de Regt, Leonelli i Eigner (2013). Upućivanje na ovu razliku dugujem kolegi Slobodanu Radosavljeviću.

konstituenata realnosti (na način E ili E') možemo razumeti kao pitanje, ali svako objašnjenje u ponuđenim varijantama (A, B, C, D) toga *šta jeste to što jeste* je već prelazak na drugi nivo (nivo objašnjenja) koji u određenoj meri sužava prvobitni horizont pitanja. To ne znači da ti pojedinačni odgovori nisu legitimni. To samo znači da se odgovor služi objašnjenjem koje nije na istom nivou sa pitanjem. Iako svakako ima mnogo stvari u kojima su i razumevanje i objašnjenje na istom epistemičkom nivou, postoje i ona pitanja – jedno od njih je centralni problem ontologije – gde to nije slučaj. Stoga, sa filozofske tačke gledišta mora ipak biti značajnije takvo nastojanje koje u prvi plan ističe nameru da se razume i objasni svet nezavisno od toga kako nam naš jezik, kvajnovska semantika ili prirodna nauka nalažu. To izvorno *jeste* primarni cilj ontologije (potpuno je druga stvar da li je on po sebi ostvariv) i kao filozofi ne bismo smeli da ga se odričemo.

2.5. Stav prema ontologiji različitih filozofskih pozicija

Iz dosadašnjeg razmatranja proizlazi nekoliko stavova prema mogućnosti ontologije kao filozofskog poduhvata. Dosledno pridržavanje određenom tipu jezika i sâmo podrazumeva određeni stav prema ovom pitanju. Tako, upotreba karnapovskog (meta) jezika (Karnapove distinkcije) u cilju delegitimacije određenih tipova govora definitivno zatvara put ontološkom senzibilitetu. Na drugoj strani, tradicionalni odnos spram ontologije podrazumeva jezik koji dozvoljava mogućnost jednog konačnog opisa stvarnosti. Stav prema ontologiji u oba slučaja je ključan.

Za jedne je ontologija kao filozofska disciplina suvišna a kao intelektualno pregnuće besmislena, ne samo zato što stvarnost nije moguće opisati (što principijelno nije moguće odlučiti između ponuđenih alternativnih opisa realnosti) već pre svega zato što se smatra da je ceo projekat uzaludan jer ne postoji realna potreba za njim. Jezik, govor, naučni napredak, život jednom rečju, mogu savršeno funkcionisati bez ontološkog ustanovljavanja objektivne realnosti. U ovu kategoriju spada šarolika grupa radikala antirealizma, fikcionalizma i pozitivizma. Za druge ona ne samo da nije besmislena već nije ni problematična u nekom bitnom smislu pa je stoga prihvataju kao izvodljiv intelektualni poduhvat. Treća grupa, u koju spadaju i razmišljanja prisutna u ovom radu, priznaje da je u pitanju paradoksalan projekat ali takođe uvažava i stanovište druge grupe, doduše u izmenjenom vidu, da je u pitanju izvodljiv intelektualni poduhvat.

2.5.1. Stav metafizičkog realizma

Optimistički orijentisani autori inspirisani aristotelizmom, poput na primer Čizolma (Chisholm 1996), Armstronga (1989), Lauks (Loux 2006) i Loua (E. Lowe 1998), ne smatraju ovakvo određenje nimalo kontroverznim. Štaviše, smatraju ga plauzibilnim jer je za njih „grčka pretpostavka“ (paralelizam stvari i znanja o stvarima) evidentna činjenica. Takav paralelizam prethodi svakoj filozofskoj analizi, on predstavlja primitivan pojam koji omogućava smislen ontološki – i svaki drugi – govor. Daleko od svake tvrdnje koja bi konstatovala načelnu nesaznatljivost stvarnosti, filozofski izazov se sastoji samo u tome da se na ispravan način opiše stvarnost, koja je po sebi već strukturisana i „čeka“ da bude opisana. Problem raznovrsnosti ponude opisa realnosti, često nesamerljivih i neprevodivih pomoću jezika neke više, meta-instance oni kao da žele da svedu na načelo valjanog izbora: ukoliko definišemo valjane kriterijume izbora utoliko nećemo imati problema u odabiru između različitih ontoloških teorija. Ovakvo stanovište lako može podleći opasnosti beskonačnog regresa. Jer da bismo odredili takve kriterijume neophodno je ustanoviti sa neke, sada još više – meta-instance, kriterijume za izbor ovih kriterijuma. Instrumentalističko, tj. pragmatičko rešenje ovde ne pomaže, kao ni pozitivističko oslanjanje na empirijsku verifikaciju, upravo zbog toga što tvrdi realizam (uostalom kao i kritički realizam Kantovog tipa) odbacuje takve pristupe kao pristupe „drugog reda“ u stvarima u kojima je teorijski, dakle saznajni, interes u prvom planu. Ili, s druge strane, pretpostavljaju da pitanja izbora nije važno, već samo to u kojoj meri je određena ontološka koncepcija odbranjiva i utemeljena bez obzira na mogućnost postojanja podjednako dobro branjivih i zasnovanih ontoloških teorija.

Ova druga mogućnost svakako daje oduška zadovoljenju našeg ontološkog impulsa ali sa druge strane odstranjuje prirodnu potrebu svakog realistički orijentisanog stanovišta, ponajviše onog tvrdog, za ustanovljavanjem istinitosti. Tako haotičnost ontoloških teorija na objekt-nivou stvara interpretativni vakum na meta-nivou, ostavljajući dovoljno prostora za različite napade antirealističke provenijencije. Taj prostor „konfuznosti“ i arbitrarnosti lako biva ispunjen paradoksima Gudmanovog (Goodman 1983) ili Kripkeovog tipa (Kripke 1982). Patnamov antirealistički obojen pragmatički pluralizam takođe je paradigmatičan primer zaposedanja teritorije na kojoj je nekada suvereno vladao metafizički realizam (Putnam 2004, 1983). Jablova vesela poigravanja sa očekivanjima „staromodnih“ metafizičara u segmentu metafizičkog

fikcionalizma predstavlja jedan od najnovijih pokušaja da se obesmisli svaki „ozbiljniji“ ontološki govor (Yablo 2009).

Na taj način oba segmenta optimistički orijentisanog pokušaja zasnivanja neoaristotelovskog tipa metafizike rađaju ozbiljne teškoće. Prva verzija zadovoljava podjednako naš ontološki i saznavni interes po cenu upadanja u beskonačni regres, dok druga izvrđava ovu teškoću, ali po cenu saznavne deficitarnosti i antirealističke pretnje.

2.5.2. Stav kritičkog (kantovskog) realizma

Ali, kako stoji sa stanovištem treće grupe? Ono je takođe bremenito teškoćama od kojih možemo izdvojiti nekoliko najvažnijih. No, ne smatramo da su te teškoće nepremostive, kao što izgleda da su poteškoće druge grupe.

2.5.2.1. Prigovori

Pre svega, jedna ontološka pozicija kantijanske provenijencije morala bi moći da odgovori na najteži prigovor koji joj dolazi upravo od zastupnika druge grupe, zagovornika mogućnosti čvrstog realizma u stvarima ontologije. Reč je o starom i dobro poznatom, jednostavnom i opštem, ali u isto vreme temeljnom prigovoru koji kaže da je samozavaravajuće i pogrešno tvrditi da je svo naše saznanje o svetu naš sopstveni proizvod (našeg saznavnog aparata, kako bi Kant rekao). Po ovom shvatanju, antropomorfistički intoniran metafizički konstruktivizam pada iz prostog razloga jer smo i mi sami deo tog sveta. Naše opažanje i kategorijalni aparat koji sređuje čulne utiske u formirane opažaje – ili, drugačije rečeno, slaže primljeni materijal u kantovski zamišljene fioke, i samo je, dakle, deo sveta koji treba da se posloži u te fioke. Otud, barem *nešto* od objektivnosti toga sveta, ako ne i njegov znatan deo, mora biti sadržano u našim predstavama o tom istom svetu⁴⁰. A to je koren svake istinitosti naših predstava, temelj

⁴⁰ S ovim u vezi interesantno je da je Rorti uočava suštinski problem u Kantovom objašnjenju nastanka i funkcionisanja saznanja. Naime, Kant je smatrao da forme opažanja (prostora i vremena) ujedinjuju „nesređeno“ čulno mnoštvo da bi se ono dalje procesiralo putem kategorijalnog aparata i transcendentalne apercipije u dovršeno saznanje objekata (koga bar *post festum* možemo biti svesni – „ja“ kao jedinstvo saznanja koje „mora moći da prati sve naše predstave“ (1990). Međutim, on je, i to primećuje Rorti, uzео za pretpostavku da je prvobitno mnoštvo „nesređeno“ a to na prvom mestu nije mogao znati, jer o tome nemamo svest. Na taj je način čitava Kantova kolosalna struktura saznanja i najpre njen temelj, razlika

na osnovu koga se uspostavlja validna predstava o stvarnosti. Ovim argumentom obesmišljava se razlika između fenomenalnog i noumenalnog univerzuma i ponovo uspostavlja dignitet pretkopernikanskog objektivističkog stava⁴¹.

Otuda je jedan par excellence metafizičar starog kova, Bertrand Rasel, s njemu svojstvenom lakoćom i preciznošću demonstrirao paradoksalnost Kantove pozicije:

„Reći da su logika i aritmetika naš prilog ne pruža objašnjenje. Naša priroda je isto tako jedna činjenica postojećeg sveta kao i bilo šta drugo i uopšte nije izvesno da će ostati nepromenjena. Može se desiti, ako je Kant u pravu, da se sutra naša priroda tako promeni da dva i dva postanu pet. Ova mogućnost mu, izgleda, nikada nije pala na pamet“ (Rasel 1980, 103).

Džonatan Lou koji pripada nešto mlađoj generaciji metafizičara, ali na tragu starijih, upućuje još generalnije i principijelnije prigovore:

„...takva pozicija je potpuno pogrešna, ako je njena intencija takva da se 'metafizičke' tvrdnje učine legitimnim tako što bi se konstruisale na način da se ne govori o stvarima kakve zaista jesu, nasuprot toga kako mi moramo *misliti* o njima kao o biću. Jer ako smo *mi*, bilo šta da smo, sami po sebi deo realnosti, kao što su to naše misli, onda tvrditi nešto o navodno nužnim karakteristikama *naših misli* dok se istovremeno negira da se bilo šta kaže o prirodi 'realnosti', znači biti u protivrečnosti sa samim sobom“ (E. Lowe 1998, 6).

između fenomenalnog i noumenalnog, dovedena u pitanje: „...Kantov vlastiti transcendentalni idealizam satjerava u škripac „transcendentalnu dedukciju“; jer ili su mašinerija (sinteza) i sirovi materijali (koncepti, intuicije) opisani u „Dedukciji“ noumenalni, ili su fenomenalni. Ako su fenomenalni, onda ih, nasuprot premisama iz „Dedukcije“, možemo biti svjesni. Ako su noumenalni, onda se ništa (uključujući i ono što „Dedukcija“ govori) o njima ne može saznati (Rorty 1990, 159f). Rorti ipak, ovde pravi grešku mnogo veću od one koju Kant navodno pravi, jer fenomenalno u Kantovom razumevanju nije sinonimno sa svesnim kao što ni noumenalno nije sinonimno sa nesvesnim. Subatomske čestice deo su fenomenalnog sveta iako ih nismo svesni i ne možemo ih uočiti. Tek napredak fizike omogućava da ih „postanemo svesni“.

⁴¹ Jedan veoma upečatljiv i lep primer toga jeste i čuveno Raselovo razmatranje odnosa univerzalija i partikularija (Russell 1911). Rasel jednostavno ne ulazi u razmatranje epistemičkih uslova prilikom razmatranja ovog odnosa, tj. *kritike* saznavne moći koja uslovljava naš govor o univerzalijama i partikularijama, već raspravlja o prirodi tih entiteta sa sigurne distance jednog dobro izbaždarenog teorijskog instrumentarijuma. On podrazumeva da je podrazumevano da je takav postupak legitiman jer je njegovo shvatanje filozofskog metoda objektivističko i filozofsko u klasičnom smislu te reči, sa svim dobrim i lošim što jedno takvo shvatanje donosi.

2.5.2.2. Odgovori

Dva su moguća odgovora na ovaj prigovor. Prvi se tiče razumevanja osnovnog epistemološkog uvida o principijelnoj ograničenosti ljudskog saznanja (falibilizam), dok se drugi odnosi na mogućnost objektivnosti saznanja u falibilističkoj vizuri. U prvom slučaju reč je o osnovnom epistemološkom uvidu (ili primitivnom pojmu) koji prethodi bilo kakvoj pozitivnoj izgradnji nekog filozofskog sistema. Svest o tome da je saznanje ograničeno i pogrešivo – jer je uslovljeno specifičnom biologijom – zatvara mogućnosti za izvesnost u metafizici, odnosno konačni metafizički opis stvarnosti. Pomenuti primer Stalkera ilustracija je ovog uvida. Kant je, prisetimo se, odbacujući mogućnost nekog *intelektualnog opažaja*, tvrdio da je naš saznajni aparat ograničen na samo dve forme opažanja te da mogu postojati mnoge druge forme za koje mi ne možemo ni slutiti da postoje. Stoga je takav aparat dovoljan samo za „polje mogućeg iskustva“ odnosno, samo za ono što se na osnovu tih formi može saznati.

Kant kaže:

„I kada bismo ovo naše opažanje mogli da uzdignemo do najvećeg stepena jasnosti, mi se ipak time ne bismo približili osobini stvari po sebi. Jer, mi bismo ipak u svakom slučaju potpuno saznali *samo naš način* opažanja to jest našu čulnost, pa i *uvek pod uslovima prostora i vremena* koji od iskona stoje u vezi sa subjektom; šta predmeti po sebi mogu biti, to mi nikada ne bismo mogli saznati ni pomoću najjasnijega saznanja njihove pojave koja je nama jedino data“ (Kant 1990, 66, kurziv A.N).

Ali koliko *drugih načina* može biti? To ne možemo znati. Ono što Kant zove „stvari po sebi“ je filozofska metafora kojom se *samo naslućuje* beskonačno mnogo načina raznovrsnih sagledavanja, ali ne ljudskih, beskonačno mnogo formi opažanja ili dimenzija „onoga što jeste“.

Ovako interpretirani navod može se razumeti i u smislu vrlo jake metafizičke teze o ustrojstvu *noumenalnog* sveta. Nju, naravno, Kant nikada nije izložio. Upravo obratno, čitav teorijski poduhvat kome je bio posvećen vođen je idejom da se takva promišljanja jednom zauvek odstrane iz središta filozofskih interesovanja⁴². No, to nás ne mora

⁴² Za njega je metafizika bila i ostala samo jedan „sistematski uređen *inventar* svih naših poseda postignutih čistim umom“ (Kant 1990, 10). Ni više ni manje. Tako svako polje znanja stečenog apriornim saznanjem predstavlja svojinu metafizike. To je znanje koje konstituiše nauke. Budući da je smatrao da je pitanje egzistencije nauka neproblematično (da stoga ostaje samo pitanje *modus*a njihove egzistencije) trebalo je rešiti pitanje egzistencije metafizike (Kant 1990, 43). Prema terminu „ontologija“ je još izričitiiji – zalaže se za njegovo ukidanje: „Osnovni stavovi razuma jesu samo principi ekspozicije pojava, te oholo ime jedne

sprečavati da u skladu sa prirodnom dispozicijom za metafiziku pokušamo da ovu misao doteramo do krajnjih granica, da je produbimo i da vidimo da li ipak može biti nekog filozofski smislenog ontološkog govora na temu stvari po sebi. Kant je jednostavno povukao granice, ali samim tim ostalo je nešto iza granice. Da li to „nešto“ možemo naslutiti i kakav modalitet filozofskog govora je primeren u tom slučaju? Razmatranje ovog pitanja ostavljamo za kasnije, za sada želimo samo da ilustrujemo kako ovo nestandardno i „izokrenuto“ čitanje Kanta, koje je u njegovoj „zabrani“ videlo „dopuštenje“, omogućava da budemo otvoreni prema različitim metafizičkim ili kvazi-metafizičkim varijantama koje mogu iz njega proizaći. Stoga, pridržavajući se načelno transcendentalne razlike, možemo upražnjavati neku vrstu negativnog govora u ontološkim temama⁴³. To jednostavno znači da mi ne smemo tvrditi da možemo *znati* koje su to dimenzije i koliko ih ima pomoću kojih se „stvarnost po sebi“ može sagledavati, i u kojoj meri one mogu biti saglasne ili nesaglasne sa našom sopstvenom predstavom o njoj, ali da možemo, barem *provisionis*, dopustiti njihovu mogućnost. Upravo sama ta mogućnost bez presije koje sa sobom donosi stanovište metafizičkog realizma (mišljenog u okviru pretkantovskog objektivističkog stava) da se stvarnost po svaku cenu mora konačno opisati, omogućava nam da ne zatvorimo naš metafizički um iako i dalje možemo da se krećemo unutar legitimnih granica ontološkog promišljanja. Štaviše, upravo iz samog tog epistemološkog uvida proističe da ne smemo odbaciti čak ni mogućnost – koliko god mala bila – da je upravo sve upravo tako kako uobičajeno možemo misliti da jeste; da izvan trivijalnog zdravorazumskog stava o stvarima nema ničega o čemu bi se na specifično filozofski način moglo razgovarati. U tom slučaju pozitivisti bi bili u pravu, samo što bi se do takvog samoukidajućeg stava došlo par excellence nepozitivističkim sredstvima, analogno ukidanju demokratije demokratskim sredstvima⁴⁴. To je takođe i mogućnost kojom bi se praktično izbrisala transcendentalna razlika i vratilo, paradoksalno, na početak, tj. na pretkopernikanski objektivistički stav.

ontologije, koja se poduhvata da u jednoj sistematskoj doktrini dade sintetična saznanja a priori (na primer stav kauzaliteta) o stvarima uopšte, mora da ustupi mesto skromnijem imenu jedne proste analitike čistoga razuma“ (Kant 1990, 193).

⁴³ Jedno rešenje dosledno u smislu Kantovog negativnog pristupa govoru o stvarima po sebi može se naći kod Hofvebera (Hofweber 2009). O tome više videti u zaključnom delu rada (7.3.3).

⁴⁴ Nešto slično takvom postupku može se naći kod Herša koji je na filozofski način zagovarao ekvivalenciju $O \Leftrightarrow A$. Ali o tome više u kasnijim delovima rada.

Ali, to su sve metafizičke spekulacije i režimi govora koja je Kant apriorno odbacio kada je gradio svoj kritički sistem. Mi ih sada naknadno učitavamo pokušavajući da protumačimo njegove reči na način da nagovestimo prostor za metafiziku u okviru kantovskih granica. Ali najpre mi želimo da ukažemo na dubinu osnovnog epistemološkog uvida Kantove filozofije koju, čini se, njegovi kritičari nisu u dovoljnoj meri uočavali. Uvođenjem transcendentne razlike Kant je indirektno predložio jedan metafizički stav (jezik) otvorenog tipa (vidi pogl 4.6. i 4.4) koji nam omogućava da budemo uvek jedan korak ispred, ili jedan nivo iznad, stanovišta klasičnog metafizičkog realizma. I u tome leži odgovor na prvi prigovor.

Što se tiče drugog odgovora na ovaj prigovor, on je elaboriran od strane mnogih autora zastupnika kritičkog racionalizma ali i kod nekih savremenih pragmatista o čijoj poziciji će nešto kasnije biti reči. Uglavnom, centralna teza jeste da ograničenost saznanja nikako ne isključuje objektivnost, samo što je ovde objektivnost kontekstualizovana trenutkom u kome se tvrdi istinitost nekog iskaza. U tom momentu u skladu sa najboljim mogućim znanjem kojim se iskaz potkrepljuje on ima status ravan istinitosti. Ali, naravno, ta „istinitost“, ili poperovski shvaćena „istinolikost“, oročena je do prvog sledećeg uspešnog pobijanja datog iskaza, čime se ponovo uspostavlja objektivnost i istinitost samo sada drugog iskaza. To se odnosi kako na saznanja u segmentu nauke, tako i na saznanja u segmentu ontologije ili metafizike⁴⁵.

Ova vrlo jednostavna shema napretka saznanja na falibilističkim osnovama tiče se modaliteta saznanja pod određenim epistemičkim uslovima u kojima će dva i dva uvek biti četiri, dok izvan veoma uske oblasti formalne logike i aritmetike sve ostalo može biti podvrgnuto reviziji⁴⁶. Stoga ukoliko hipotetički dođe do promene epistemičkih uslova – „naše prirode“ kako kaže Rasel, onda neće, niti može, doći do revizije ovog nedodirljivog i veoma uskog opsega u kome vlada saznajna izvesnost, jer se pojam revizije može odnositi samo na saznanja generisana u okviru istovetnog epistemičkog okvira. Ukoliko se taj okvir u potpunosti promeni, onda ne može biti reči o reviziji, pa stoga neće biti ni logike ni aritmetike kakvu poznajemo – niti toga da dva i dva mogu ikako biti pet. Odnosno, dva i dva mogu negde biti pet ali to „negde“ neće biti niti u aritmetici koju

⁴⁵ U kontekstu napretka naučnog saznanja Popper je to ilustrovao sledećom shemom: $PI \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P2$, (gde je PI problem od koga polazimo, TT ponuđena teorija za njegovo rešenje, EE korekcija ponuđene teorije i $P2$ novi problemi (K. R. Popper 2002b, 117).

⁴⁶ O tome videti više u Bartley (1980).

poznamo niti na osnovama kategorijalnog aparata koji koristimo. Reč je, jednostavno, da se izrazimo kunovskim rečnikom, o nesamerljivim epistemičkim paradigmama.

Pogledajmo sada jednu istorijsku ilustraciju ove stvari.

I sam istorijat razvoja divergentnih i često međusobno suprotstavljenih Raselovih metafizičkih koncepcija može se objasniti upravo na poledini dinamike modela saznanja koji smo upravo opisali (iako do takve dinamike sam Rasel nije držao). Put od dualističkih koncepcija u kojima su se oštro razlikovale partikularije i univerzalije (1911, 1918), preko faze monizma u kojoj su detektovani kvaliteti (*neutral staff*) kao poslednji konstituenti stvarnosti (2007, 1921, 2008), pa do „događaja“ kao finalne krupne transformacije u shvatanju koncepcije sveta empiristički intonirane metafizike (2007), lepa je ilustracija promene gledišta u skladu sa novim shvatanjima i saznanjima. Ali ne samo to, to je takođe ilustracija kako se isti predmet opisa („objekat“ pod lupom metafizičke inspekcije) može prikazivati potpuno drugačije u različitim kontekstima i periodima bez ikakve nade da bi sada, *post festum*, mogli doći do čvrstih kriterijuma pomoću kojih bi se postavio jedan krucijalni metafizički test za odabir između njih. Rečeno kantovskim rečnikom, stvar po sebi je ostala izvan mogućnosti da bude definisana jednim konačnim opisom. Ono što je dragocenost ovih različitih razmatranja i što doprinosi unapređenju našeg ontološkog znanja jesu upravo različiti načini na koje možemo govoriti i razumeti predmete ontološkog govora.

Dakle, kada zastupnici metafizike pretkantovskog tipa⁴⁷ pretpostavljaju mogućnost epistemičke izvesnosti u stvarima metafizike na osnovu toga što je saznanje i samo deo sveta čiji je on predmet istraživanja, to kao argument ne može biti dovoljno za izvesnost koju traže. Odbacivanje tipa objektivnosti karakteristične za klasični metafizički realizam ne podrazumeva odbacivanje objektivnosti *per se*, naročito ne na objekt-nivou i pod postojećim epistemičkim uslovima. To samo znači da ne možemo biti sigurni kom konceptualnom „spajanju po šavovima“ ili „uzglobljavanju“ – da se poslužimo izrazom

⁴⁷ Za Rasela se svakako ne može reći da spada u grupu metafizičara starog, ili pretkantovskog tipa najpre zato što on nikada nije pokušavao da izgradi jedan sveobuhvatan sistem nalik metafizičkim sistemima XVII veka. U njegovim raspravama o poslednjim konstituentima realnosti svakako provejava apodiktični ton stare metafizike – jer on, najzad *želi* da objasni stvarnost kakva ona po sebi jeste, ali to je apodiktičnost intersubjektivno proverljivih argumenata koje se sam Rasel nije ustručavao da odbaci u susretu sa boljim predlozima i rešenjima. Pored izvrsnog stila to je osnovni razlog neverovatne filozofičnosti kojom odišu njegovi tekstovi ali i čvrsta osnova i stalni primer na koga se i danas ugleda analitička filozofija.

koji je od Platona preuzeo⁴⁸ jedan od vodećih metafizičara danas, Teodor Sajder, možemo dodeliti status validnosti a kome ne. Umesto da tražimo jedno krajnje rešenje u stvarima metafizike, možda je ipak celishodnije vratiti se promišljanju mogućnosti plauzibilnog ontološkog jezika na prvom mestu.

2.6. Jedno nestandardno stanovište

Pre nego što sumiramo izlaganje u ovom delu i pređemo na dalju specifikaciju pozicije koju zagovaramo, pozabavićemo se ukratko jednom vrlo zanimljivom filozofskom pozicijom koja na prvi pogled veoma nalikuje našoj, ali se zapravo suštinski od nje razlikuje.

Reč je „transcendentalnom pragmatizmu“ ili „transcendentalno reartikulisano pragmatizmu“ finskog filozofa S. Pilstrema (Sami Pihlström). Ovaj autor je u više radova izložio svoju koncepciju (2012, 2010, 2006) (2003) ali ovde ćemo se pre svega fokusirati na njenu centralnu tezu na osnovu koje se, kako sam autor kaže, „zamagljuje“ razliku između Kantove transcendentalne filozofije i pozicije pragmatizma (2006, 2). Pilstrem pokušava da bazičnu sazajnu preokupaciju svake autentično kantovske pozicije podredi širem pragmatičkom horizontu u kome bi ona dobila zaslužno, ali ipak sekundarno mesto u odnosu na (pragmatičku) meta teoriju koja joj prethodi. Budući da smo zatvoreni u naš sopstveni svet i da je Realnost van njega nedostupna – kako kaže i Kantov aksiom – ostaje nam samo da potragu za saznanjem lokalizujemo na ono što ljudsko delovanje stvara kao sopstveni proizvod, ne na Ontologiju već na ontologiju sveta koji je proizvod ljudskog delovanja.

Naša teza je da nikakav pragmatizam, pa čak ni „transcendentalno reartikulisani“, ne može biti nazvan „ontološkim programom“ u punom smislu te reči, budući da ne uspeva da zadovolji našu treću pretpostavku – pretpostavku koja se tiče osnovnog poziva

⁴⁸ Reč je o mestu iz Platonovog dijaloga *Fedar* (1996, 265d-266a). Prevod Miloša N. Đurića optira za „uzglobljavanje“ (da se nešto po „vrstama može rastaviti, i to ud po ud“) ali se nama čini da je prirodnije i usklađenije sa jezičkom praksom da ovaj izraz, naročito u smislu kako ga Sajder koristi, upotrebljavamo pre kao *rastavljane ili spajanje po šavovima*. U nastavku teksta ćemo koristiti stoga upravo ovakvu terminologiju. Inače to je ključni pojam Sajderove filozofije. U engleskom originalu on glasi: „*carve at the joints*“ i prisutan je u skoro svim Sajderovim filozofskim spisima. Videti, na primer, predgovor knjige *Writing the Book of the World* (Sider 2011).

ontologije kao filozofske discipline. Ontologiju možemo ili prihvatiti ili odbaciti, a ono što Pilstrem pokušava jeste da promeni suštinu uz zadržavanje istog imena. Legitimno, ali neprihvatljivo ukoliko želimo da se istovremeno pridržavamo i suštine i imena. Kako god, naše prve dve pretpostavke su zadovoljene u okviru Pilstremove koncepcije. Ovde ćemo nešto detaljnije izložiti ovu poziciju da bismo predupredili bilo kakvo pragmatistički usmereno razumevanje pozicije za koju se sami zalažemo.

Poput ovde izloženog gledišta i Pilstrem smatra da je pozicija Kantovog transcendentalnog idealizma komplementarna sa ontološkim programom samo što se taj program, po njegovom mišljenju, ne može razvijati na klasičan aristotelovski način istraživanja bića *kao* bića:

„U meri u kojoj je metafizičko istraživanje bića ili postojanja moguće, po mom shvatanju, ono treba da bude sproveden kao, ili u duhu, Kantove transcendentalne filozofije; međutim, tada ono više neće biti istraživanje kategorijalne strukture od jezika i uma nezavisne realnosti „po sebi“ već istraživanje strukture našeg sopstvenog ljudskog – ljudski kategorizovanog i konceptualizovanog – sveta (2006, 2).

Po takvom shvatanju Kantovo odvajanje ontologije od epistemologije, i odbacivanje prve *grosso modo*, treba da bude prevaziđeno stapanjem epistemologije sa ontologijom: za svakog „mislioca kantovske ili pragmatičarske orijentacije metafizika bez ostatka svodiva na epistemologiju, kao što je epistemologija – u svojoj transcendentnoj formi – uvek orijentisana ka ontologiji“ (2006, 39).

Da bi demonstrirao validnost ovakve interpretacije Pilstrem mora da ukaže na nešto što su, po njegovom mišljenju, metafizičari starog kova sistematski zanemarivali. Naime, oni nisu posvećivali „dužnu pažnju svesno ciljanoj epistemologizaciju ontologije u transcendentnoj tradiciji“ (2006, 27), kao i na to da je takva tradicija bremenita ontologijom naročite vrste:

„Iako 'kantovac' zaista odbacuje ideju da možemo spajati svet po njegovim sopstvenim šavovima, da možemo opisati stvari kakve one po sebi jesu itd, to ne znači da će on/ona u potpunosti odbaciti projekat kategorizacije bića, ili filozofskih problema relevantnih za ovaj projekat (na primer pitanje univerzalija). Za transcendentnog filozofa, kao i pragmatistu, metafizika treba da ostane autentično metafizička, ontologija ne treba jednostavno da bude pretvorena u epistemologiju a metafizika aristotelovskog metafizičkog realizma treba da bude zamenjena transcendentno-pragmatičkom *metafizikom ljudskog sveta* – istraživanjem istorijski promenljivih kategorija ljudski

doživljene realnosti (koja je uvek već kategorizovana i konceptualizovana), nečega potpuno različitog od kategorizacije bića *kao* bića metafizičkih realista. Tako, čak i ako nasuprot Van Invagenu i Zimermanu – između ostalih, tvrdimo da je opisivanje 'Realnosti' po sebi nemoguć zadatak (ako pojam 'Realnosti' treba da se razume duž linija metafizičkog realizma) to ne znači celokupno gledano da smo osuđeni na skeptičko stanovište da je realnost – empirički predmeti mogućeg kognitivnog iskustva – nedostupna“ (2006, 27).

Do sada prezentovana interpretacija transcendentalne filozofije, ili stava prema ontologiji transcendentalnog filozofa, ne odudara od opštih pretpostavki za mogućnost jedne ontologije u kantovskim granicama kako su skicirani u ovom delu rada. Ona podrazumeva zadovoljenje prva dve epistemološke pretpostavke a isticanje obaveze da ontologija ne sme biti jednostavno stopljena sa epistemologijom otvara prostor i za uvođenje treće pretpostavke čime bi se ona u potpunosti izjednačila sa stanovištem prisutnim u ovom radu. Međutim, do takvog izjednačavanja ipak ne dolazi jer su primarni motivi obeju pozicija potpuno različiti, što ukazuje na to da Pilstrem ne samo da nije adekvatno razumeo i interpretirao transcendentalnu poziciju generalno,⁴⁹ već da nije shvatio suštinu ontologije kao filozofske discipline. Ukoliko je to tačno, odatle direktno sledi da nedostaje treća, kako smo je nazvali „intimno ontološka“ pretpostavka kojom se omogućava da neka pozicija bude svrstana u ontologiju kantovskog tipa.

Naime, u pokušaju da se razračuna sa Elisonovom interpretacijom Kanta, Pilstrem ukazuje na to da je takva interpretacija „preuska“ (2006, 32) jer u potpunosti zatvara mogućnost za bilo kakvu ontologiju. Po toj interpretaciji kao primarno metodološko-epistemološki projekat, Kantova filozofija ima za cilj da jednom zauvek zatvori prostor za bilo kakve metafizičke spekulacije i da otvori prostor za razvoj naučno zasnovanog saznanja u kome bi filozofija igrala ulogu meta-kritike ili meta-zasnivanja nauke. Izražavajući neslaganje povodom takvog tumačenja Pilstrem je pokušao da objasni da se prostor za ontologiju u okviru kantijanske misaone paradigme može obezbediti na objektivnoj, tj. kroz istraživanje „funkcija objektivizacije“ koje proishode iz epistemičkih

⁴⁹ Bez obzira na to što se Kant odrekao sazajnog ideala izvesnosti u segmentu metafizike, u polju epistemologije kao nauke koja treba da odgovori na pitanje „kako je znanje moguće“, tj. nauke zasnivanja kredibilnog znanja, one se nje pridržavao i njoj težio. Kada generalno opravdava kategorijalni aparat i mehanizam saznanja, Kant zapravo postavlja čvrste osnove znanja, *nauke*, a motivi kojim se rukovodi su u potpunosti aristotelovski – ideal „znanja kao znanja“. Nema ni trunke pragmatizma u Kantovoj filozofskoj poziciji.

uslova (2006, 32). Delokrug ontologije bi se u tom smislu svodio na istraživanje kategorijalne strukture našeg razumevanja sveta nešto slično Strosnovoj (Strawson 1959) ideji deskriptivne metafizike ali sa drugim, pragmatičkim implikacijama:

„Da ponovim, to znači da je ontologija za kantovce, vitgenštjanovce i pragmatiste ... pre i iznad svega ljudski projekat kategorizacije sveta *a ne* (kako je to po tradicionalnom aristotelovskom shvatanju) projekat otkrivanja kategorija koje su već ranije bile tu, utelovljene u strukturi sveta, nezavisno od ljudske kategorizacije. Vitgenštajnovska i pragmatičarska novina u okviru ove rasprave jeste dodatak da ova kategorizacija ili konceptualizacija sadrži nesvodivo *praktičnu* dimenziju; upravo kroz naše prakse snalaženja u svetu svet biva strukturisan od strane nas samih. Zadatak je (opšte) metafizike da istraži transcendentalne uslove mogućnosti različitih struktura koje prima (ili može primati) putem naših aktivnosti kategorizacije“ (2006, 29).

Bez sumnje ovakva interpretacija odiše kantovskim (i strosnovskim) duhom. Sve što možemo saznati o objektivnoj strukturi realnosti uvek je delimično određeno onim što smo mi u nju već prethodno uneli. A budući da je naš „input“ stalno prisutan jer stalno delamo („snalazimo se u svetu“), to implicira konstantnu evoluciju i promenu početnih uslova pomoću kojih joj pristupamo. Zadatak se dakle, sastoji u detektovanju promena i njihovom opisivanju na način kako *mi* shvatamo svet. Ali *to*, ipak, nije primarni motiv svakog autentičnog ontološkog poduhvata. Primanu motivaciju ne čini pragmatički intoniran antirealizam pa bio on i ontološki izdašan (jer dozvoljava samo ontologiju ljudski zgotovljenog sveta), *već realistički saznajni stav*. Jedna kantovska pozicija povodom ontologije mora bar u nekom segmentu sadržati ideal istine – pa bio on čisto regulativne prirode, bez obzira na to što svako posebno rešenje iz oblasti ontologije može biti, da se izrazimo na poperovski način „unapred pogrešno“. Dakle, filozofe koji se bave ontologijom ne interesuje samo to kako jedna biološka vrsta percipira svet, već kakav svet jeste i da ta biološka vrsta ne postoji ni u jednom od svih mogućih svetova. Ontologe, dakle, ne zanima samo šta *mi* kao ljudi pomoću svoje prakse unosimo u stvarnost, već šta ona van našeg delovanja i saznanja *jeste* ili bi mogla biti. Stoga ne deluje u duhu same ontologije da se njen delokrug iscrpljuje isključivo na specifikaciji karaktera kategorijalnog ustrojstva, jezika ili pojmova koje koristimo. Ukoliko bi tako nešto bilo tačno, onda bi svaku definiciju ontologije koja u sebi uključuje ideal istinitosti trebalo odbaciti kao potpuno iluzornu i zavaravajuću. Na osnovu fakta postojanja dispozicije za metafiziku, može se konstatovati da ontologija kao polje istraživanja onoga što jeste

podrazumeva da postoji prostor, koliko god mali bio, i za segment mišljenja i jezika otrgnut od uobičajenog jezičkog kalupa i prakse, prostor otvoren za segment mišljenja i mašte, ako možemo tako da kažemo, koji nas, da se izrazimo sa dozom filozofske strasti, može približiti metafizičkoj *Tajni*. To približavanje može biti moguće barem onako kako tragaoci za „istinom“ u Stalkeru dolaze u dodir sa nepoznanicom; dakle, na *negativan* način – ako je tako jedino moguće.

Za razliku od Pilstrema i njegove pragmatički motivisane koncepcije pozicija koja se zastupa u ovom radu polazi od toga da se ontološko promišljanje ne treba svoditi na tu vrstu specifikacije na objekt-nivou, na istraživanje ljudskom praksom promenljivih epistemičkih uslova saznanja – iako se ne poriče da je ona važna i u nekom smislu nezaobilazna⁵⁰. Ovde je cilj, kao što je već nagovešteno, da se udovolji dispoziciji za metafiziku, *contra* Kant, ali na način da se ne zanemare prva dva početna uslova smislenosti ontološkog govora, *pro* Kant. Za razliku od Pilstrema čije se ambicije svode na to da u svoj reartikulisani kantovski pragmatizam inkorporira i takve antimetafizičare, pragmatiste i antirealiste poput Kvajna, Rortija, Patnama i Selarsa, (zadatak sa našeg stanovišta neizvodljiv – ukoliko želimo da ostane i zrno od kantovskog shvatanja saznanja), ovde su postavljene pretpostavke koje plediraju da se pragmatizam ovakve vrste transcendirira. Produblivanjem pitanja mogućnosti ontološkog saznanja – našeg početnog pitanja „Kako je moguće misliti ontološki?“ utvrđuje se da li je moguć nekakav napredak u ontološkom saznanju, nekakav pozitivan, ili barem uslovno pozitivan odgovor, bez obzira na ograničenja koja Kantov aksiom postavlja. Cilj je, dakle, da se ontologija zadrži upravo u njenom paradoksalnom vidu ali da se odbaci paradoksalnost ontoloških teorija kao proizvod nekritičkog metafizičkog realizma.

U sledećem delu rada razmatraćemo jednu takvu mogućnost. Pozabavićemo se osnovnim pitanjem metafizike na osnovu koga ćemo razviti jedan ontološki algoritam. Taj ekskurs u polje metafizike treba dodatno da pocrta razliku između objašnjenja i razumevanja i da poslužio kao svojevrsan *apel* kojim se zalaže za detrivijalizaciju i deverbalizaciju ontoloških debata koje često prati aura verbalnosti i trivijalnih rešenja.

⁵⁰ U tom pogledu se u potpunosti slažemo sa Patnamovim odbacivanjem kulturološkog relativizma kao primarnog eksplanatornog činioca u analizi ontoloških pojmova (Putnam 1990, 98). Međutim, ne možemo se složiti sa njegovom redukovanjem motivacije koja izvire iz onoga što smo nazvali dispozicijom za metafiziku na utilitarne razloge karnapovske provenijencije. Zalaganje za ovo poslednje, po našem sudu, poništava efekat odbijanja onog prvog, tj. kulturološkog relativizma.

Savremena ontologija, naročito u onom njenom segmentu koji se naziva „metaontologija“, u tolikoj je meri odvojena od početnog pitanja kojim započinje sama ontologija da je ponekad potrebno vratiti se na sam izvor koji generiše dispoziciju za metafiziku ne bi li „resetovao“ naš ontološki um i stvorile pretpostavke za produktivnu ontološku misao. Ako napredak u metafizici i posledično u ontologiji nije moguć na nivou objašnjenja (na način „proverenih“ i „potvrđenih“ ontoloških teorija i teza), moguće je da barem na nivou razumevanja problema kojima se bave ove filozofske discipline može doći do napretka u saznanju. Ako su sva rešenja unapred pogrešna, kako kaže falibilistički intonirani kritički racionalizam, onda barem produbljivanje našeg razumevanja problema sa kojim se suočavamo postaje osnovni impuls ontološkog istraživanja pomoću koga možemo ostvariti napredak na polju ontologije.

III Ontološki algoritam

Kako je neverovatno da bilo šta uopšte postoji!

Ludvig Vitgenštajn (Malcolm 1958, 70)

3.1. Jedno metafizičko pitanje

Da bismo se upustili u razmatranje najaktuelnijeg izazova metaontologije – *da li se ontološke rasprave tiču stvarnih problema?* – u ovom delu predstavimo jedno staro metafizičko pitanje koje, po našem sudu, prethodi razmatranjima na ontološkom nivou. Aktuelizovanje ovog pitanja je neophodno bi se ontološka i posledično metaontološka razmatranja stavila na pravi kolosek, i tako posredno, odgovorilo na gornji izazov. Logika kojom se rukovodimo kada filozofski apelujemo na značaj jednog drevnog metafizičkog pitanja zasniva se na ubeđenju da svaka istinska intelektualna potreba ima svoj autentični predmet istraživanja, bez obzira na teškoću koju može proizvesti činjenica da u nekim slučajevima nije moguće iznaći pozitivna rešenja u vidu definitivnog opisa određenog problema ili stanja stvari. Ta logika kaže, ako ontološki senzibilitet generiše duboka pitanja, onda ni ontologija *po sebi*, kao filozofska disciplina, ne mora biti utočište besplodnih rasprava. Verbalnost može biti samo proizvod određenog pristupa u ontologiji i određenih rešenja na osnovu tog pristupa, ne samog predmeta koji bi poput nekakvog magnetu privlačio žargon verbalnosti. Međutim, budući da je taj predmet veoma širok, moguće je neke njegove segmente proglasiti praznim i trivijalnim usled tipa ponuđenih rešenja. Ali takva konstatacija zahteva konkretnu analizu, ona se ne može unapred izneti samo na osnovu pregleda određene teme kojom se bavi ontološko istraživanje.

Metaravan razmatranja nekog pitanja, neke naučne discipline ili filozofskog pravca uvek je određena konkretnim materijalom na koji se naslanja i u odnosu na koji želi da jednim pogledom „sa visine“ obuhvati stvari iz ugla koje početno, bazično istraživanje, nije moglo, zbog svoje uronjenosti u predmet, da zahvati. Sam prefiks „meta“ u reči „metaontologija“ podrazumeva nivo razmatranja koji apstrahuje od nivoa osnovne rasprave (objekt-nivoa) u ontologiji. Ali, postoji li opet nešto što nadilazi i ovu ravan

problema i što je na određeni način uslovljava? Baš kao i na objekt-nivou razmatranja i ovde postoje određene pretpostavke, skrivene ili očigledne, koje su često istovetne na oba nivoa (ali ne po pravilu), i koje rukovode našim razumevanjem stvari podjednako na oba nivoa. Te pretpostavke mogu biti neka bazična shvatanja i uverenja, primitivni ili nedefinisani pojmovi od kojih polazimo, vrednosti ili jednostavno neka vrsta senzibiliteta kojom pristupamo filozofskim temama. Ontološki senzibilitet o kome smo govorili u prošlom delu rada generiše upravo jednu takvu pretpostavku u vidu specifičnog pitanja, čijim aktuelizovanjem se skreće pažnja na duboki izvor ontološkog interesovanja, izvor koji je često zatrpan nepotrebnim trivijalizacijama i potrebom da se ponudi neko instant rešenje u okviru prvog reda ontološkog istraživanja. Razvijanjem tog pitanja biće prezentovana perspektiva od koje sami polazimo u razmišljanju o ontološkim, i posledično, metaontološkim stvarima u cilju da se pokaže zašto je takva jedna pretpostavka važna za nastojanje da se ontologija otrgne od zamki verbalnosti i trivijalizacije. Suština je u tome da ukoliko je izvor ontološkog senzibiliteta dubok i u filozofskom smislu obećavajući, onda ima malo prostora za tezu pomoću koje se apriorno odbacuju ontološka nastojanja kao proizvod bespotrebnog filozofskog teoretisanja. Ukoliko je, dakle, pitanje duboko, onda je izvesno da postoji nešto čime treba da se bavi delatnost koju pokreće to pitanje. Međutim, dubina pitanja po sebi ne podrazumeva dubinu odgovora. O tome svedoči činjenica da se ontološka misao našla u raskoraku između autentičnog filozofskog interesovanja i ponuđenih rešenja u okviru savremene ontologije koja često odišu duhom trivijalnosti i verbalnosti.

Dakle, reč je o jednom metafizičkom pitanju. Konkretno, to pitanje glasi: *Zašto nešto a ne ništa?* Iako razmišljanje o ovom pitanju, po našem sudu, ne predstavlja jedini uslov za bavljenje metafizičkim temama, ono je vrlo važno da bi se dočarala dubina ontološkog pitanja. Mnoštvo metafizičkih teorija u okviru savremene filozofije često je proizvod filozofskog nastojanja koje se nikada nije uhvatilo u koštac sa izazovima koje ovo pitanje nosi sa sobom. To jednostavno znači da se možemo baviti metafizikom, čak veoma uspešno, a da nikada nismo osetili jezu o kojoj govori Robert Nozik⁵¹. Nju proizvodi jedna duboka ontološka mogućnost. Dakle, metafizika može funkcionisati, i funkcioniše, i da se ovo pitanje nikada ne postavlja. Ali, kao i za sve i ovde se plaća neka cena. Trivijalizacija ontološkog mišljenja može biti jedna posledica izostanka senzibiliteta za duboka ontološka pitanja. Stoga je za nas ovde to pitanje veoma važno, i

⁵¹ Videti moto sedmog poglavalja.

to naročito u kontekstu filozofskih kretanja koja smo opisali u prethodnom delu rada. Pokušaćemo, dakle, da pokažemo kako je jedno pitanje iz metafizike može trasirati put suštinskim ontološkim raspravama.

Takav postupak pretpostavljaće razvijanje svojevrsnog filozofskog algoritma koji će se sastojati od nekoliko grana u kojima će se razvijati nit ontološkog pitanja. Cilj je da se demonstrira kako jedno metafizičko pitanje prirodno razvija našu ontološku intuiciju (vođenu ontološkim senzibilitetom) od najapstraktnijih i istovremeno najdubljih, klasičnih uvida metafizike, ka preciznim i „pedanterijskim“ i u izvesnom smislu „čudačkim“ opsesijama savremene ontologije⁵². Želimo da pokažemo kako je u ontologiji u filozofskom smislu uvek sve u igri, čak i onda kada se to najmanje očekuje i kada se može podleći iskušenju koje nameće misao da smo zatvoreni u filozofskoj „klopci“ neke karnapovske ili kvazi karnapovske podele. U drugom delu rada pokazali smo kako je jedna benigna metodologija, kvajnovska metodologija, zamišljena u svrhu mehaničke specifikacije „onoga čega ima“ – jedan jednostavan filozofski test, da se tako izrazimo – dovela do bujanja metafizičkih teorija u okviru savremene ontologije. Tu činjenicu smo objasnili „provalom“ ontološkog impulsa u segment određenja egzistencijalnog kvantifikatora – čina svakako nenameravanog Kvajnovom metodološkom invencijom. Sada želimo da uradimo nešto drugačije, da pođemo suprotnim pravcem, ne više od „plitkog ka dubokom“ (pravac koji je vodio pomenutoj provali ontološkog impulsa) već od „dubokog ka dubokom“, kako bismo se, u krajnjoj liniji, obezbedili od poplave trivijalnosti i verbalnosti prisutnih u savremenoj metaontologiji. To ćemo pokušati da uradimo preko razvijanja jednog par excellence metafizičkog pitanje koje zbog svoje dubine treba da posluži kao nešto što treba da prethodi i da kanališe naša ontološka interesovanja.

Filozofski algoritam o kojem će biti reči svodi se na postavljanje nekoliko naizgled jednostavnih, za zdravorazumski orijentisane filozofe, možda banalnih pitanja, ali pitanja koja, po našem sudu, otvaraju vrata za izlazak iz ćorsokaka u kome su se našle neke

⁵² U svojoj knjizi *Dividing Reality* (Hirsch 1993) kao kao i u tekstu „Ontology and Alternative Languages“ Herš jezike revizionističke ontologije naziva „čudnim“ ili „previše čudnim“ jezicima, posebno ističući u tom pogledu Kvajnov jezik bez promenljivih, takođe Kvajnov jezik s jedinstvenim dijadičkim predikatom, Gudmanov „grue“ i Kripkeov „quus“ jezik (Hirsch 2009, 252). Nezavisno od Herša, ali sa sličnim objašnjenjem, u ovom radu se revizionistička ontologija kvalifikuje, od konteksta do konteksta, kao „čudačka“ da bi se istakao efekat zaprepašćenja za stanovište zdravog razuma i njegovih ontoloških pretpostavki.

savremene filozofske debate. Ovde pre svega mislimo na čuveni spor između Ilaja Herša i Teodora Sajdera oko smislenosti metaontoloških rasprava koje se tiču specijalnog pitanja kompozicije i perzistencije objekata u vremenu.

Pre nego što krenemo sa razvijanjem našeg ontološkog algoritma neophodno je dati svoj sud o jednom „nezaobilaznom“ pitanju koje, izgleda, nikada ne gubi na aktuelnosti u filozofiji. To je zapravo stari problem mogućnosti radikalne obmane kojim se želi uspostaviti najjača moguća verzija sazajnog skepticizma. Neophodno je da damo svoj sud o ovom problemu da bismo raščistili prostor za valjano razvijanje našeg metafizičkog pitanja.

3.2. Da li jeste?

U filozofiji se moramo truditi da ništa ne pretpostavimo, da ništa ne uzmemo „zdravo za gotovo“, koliko god je to moguće, svesni, naravno, da nikada ne možemo u potpunosti osvestiti sve pretpostavke kojima se rukovodimo u analizi filozofskih problema. To je naročito slučaj za ono što nam je najpoznatije, najprisutnije, najočiglednije. Jedna od tih samoočiglednih i unapred podrazumevanih stvari svakako jeste teza, ili „pretpostavka“, postojanja sveta („nečega“). Ali bez obzira na stepen očiglednosti, ipak je, filozofski gledano, legitimno pitati „da li svet jeste?“. Stoga, da bismo potvrdili sumnju u opravdanost samog pitanja, moramo demonstrirati da li se možda ovde tvrdi nešto što nije slučaj? Odnosno, da li po sebi podrazumevana konstatacija „svet postoji“ koja prethodi našem glavnom pitanju i predstavlja njegov temelj, zaista važi. Da bismo to uradili poslužićemo se čuvenim filozofskim argumentom radikalne obmane,⁵³ ne bi li videli, da li se bar na neki način može posumnjati u osnovnu pretpostavku na kojoj pitanje počiva. Teza o radikalnoj obmani može se formulisati otprilike ovako:

⁵³ Ovu vrstu obmane ne treba mešati sa predstavama o svetu u kome vlada večiti privid – *Maya*, koji nas obavija velom neznanja prikrivajući na taj način našu konačnost, niti sa „tragičnim saznanjem“ o kojem je mladi Niče nadahnuo pisao (naravno, reč je o knjizi *Rođenju tragedije* (Niče 2012) a stari Grci skovali mudro upozorenje γνῶθι σεαυτόν! Ovde je pre reč o nekoj vrsti dekartovskog intelektualnog hokus-pokusa koji treba da poništi osnovnu pretpostavku svakog metafizičkog realizma – pretpostavku egzistencije sveta, i da nas baci u duboki filozofski rebus.

Da li sto za kojim pišem postoji? Da, on postoji jer ja svedočim o njegovom postojanju, tj. ja pišem na njemu. A da li ja postojim? Da, jer sam deo sveta koji takođe postoji, postoji interakcija mene i sveta. Ali, da li svet, svet kao takav, svet našeg univerzuma i svih univerzuma zajedno, postoji?

Tok produblјivanja filozofske sumnje ima sledeći pravac: polazimo od pojedinačno egzistirajućih stvari i propitujući njihovo postojanje napredujemo ka najopštijem i najsvеobuhvatnijem pitanju mogućnosti sveobuhvatne egzistencije. Rečeno jezikom savremene ontologije, od upotrebe egzistencijalnog kvantifikatora kojim se kvantifikuje preko konkretnih objekata (postoje stolovi, postojim „ja“) prelazimo (ili kvantifikujemo) na upotrebu apsolutnog egzistencijalnog kvantifikatora (postoji sve, ili postoji sve što postoji) i utvrđujemo da li je on instanciran. Promenljiva o kojoj govorimo više nije neko pojedinačno biće, stvar ili apstraktni objekat, već ukupnost svega što postoji, svet, univerzum, kosmos, itd, sve što možemo obuhvatiti našom imaginacijom.

Dakle, *da li svet jeste? (Da li važi apsolutna egzistencijalna kvantifikacija?)* Pitanje je takvog tipa da samo sebe ukida. Da li možemo biti toliko obmanuti da nam se naše postojanje, kao i postojanje celog sveta, može činiti samoočiglednim iako zapravo ne postojimo ni mi niti ceo svet? Mi sami smo zapravo, kao i svet u kome živimo, samo akteri u igri nekog prevarnog božanstva, kako kaže dekartovska filozofska bajka, ili „mozgovi u boci“ kako predočava jedna njena savremena verzija⁵⁴. Dekart bi rekao da se ne možemo prevariti barem oko jedne stvari, toga da *mi* postojimo čime se automatski uspostavlja i da svet postoji. Sa druge strane, mozak u boci ne zna da je mozak i da nije princ iz bajke ali on, šta god da je, jeste samo mozak u boci i ipak postoji – samim tim i svet. I jedna i druga hipotetička mogućnost posredno, ali konkluzivno, potvrđuju postojanje nečega, sveta. Dakle, postojao proces samoobmanjivanja ili ne, sam proces u kome samoobmana postoji ili ne postoji, odigrava se u nečemu, odvija se u svetu koji postoji nezavisno od subjektivog samoobmanjivanja ili nesamoobmanjivanja – generalna pretpostavka, *fakat*, postojanja ostaje neokrnjena. Dekart je težio izvesnosti saznanja a Patnam ekvivalentnosti opisima sveta, ali ni jedan ni drugi nisu mogli, niti želeli, da dovedu u pitanje važenje apsolutne egzistencijalne kvantifikacije.

Tako, teza radikalne obmane ima samo ograničeno dejstvo kada se primenjuje na pitanje postojanje sveta. Ona se, naime, može smisljeno upotrebiti samo na neki njegov deo, sloj ili značenje koje mu se pridaje. Ukoliko se razume u apsolutnom vidu, ona gubi

⁵⁴ Hilari Patnam je tvorac te nove verzije (1981, 1992).

na filozofskoj upotrebljivosti, ona je primer „metafizike u lošem smislu“, neproverljive, neopovrgljive i nedokazive filozofske teorije postavljene na isuviše klizavim osnovama. Jer, negiranje postojanja sveta, pa bio on sveden na puke himeru solipsistički zatvorenog jastva, u isto vreme dok se odvija proces izgovaranja iskaza „svet ne postoji“, *jeste* samopobijajući iskaz⁵⁵.

Budući da smatramo da svet definitivno *jeste*, što dosta uverljivo pokazuju i ove reči koje se nizaju u redu, mi nameravamo i nadalje da sledimo našu zdravorazumsku intuiciju i da odbacimo tezu o radikalnoj obmani kao nepodesnu sofističku alatku (trik) da se odbaci prva pretpostavka na kojoj počiva naše pitanje. Njen najveći domet sastoji se u negiranju postojanja „materijalnog“ sveta (u okviru klasične dihotomije duh-telo izvorni Dekartov argument je imao uspeha), ali to nije dovoljno za ono što nama treba da bismo, eventualno, opovrgli pretpostavku postojanja „nečega“, odnosno sveta *en générale*. Ono što nam ostaje nakon takvog postupka jeste prvo pitanje našeg ontološkog algoritma.

3.3. Zašto nešto a ne ništa?

Kada se dakle ta prva i najradikalnija upitanost vezana za egzistenciju svega što postoji ostavi po strani u prvi plan se probija pitanje koje je daleko smislenije i filozofski opravdanije. Reč je o prvom, najdubljem i najapstraktnijem pitanju filozofije: „Zašto svet jeste?“ U istoriji filozofije ono je najpoznatije u formi „Zašto postoji nešto a ne ništa?“⁵⁶ i slovi za *prvo* pitanje metafizike. Sada ćemo se njime pozabaviti da bismo pokazali kako

⁵⁵ U slučaju da je ipak nekako moguće dokazati njenu validnost – da, recimo, neko biće izvan poznatih dimenzija postojanja i nepostojanja, ili u vizuri paralelnih univerzuma, iz nekog drugog univerzuma potvrdi ontološku praznoću našeg univerzuma, to za *nas* ne bi imalo nikakav značaj. Mi toga ne bismo bili svesni niti bismo posedovali istinsko znanje (poput mozga u boci), jer je nemoguće istovremeno biti obmanut u svemu što može egzistirati i što mi sami jesmo a opet biti svestan toga istog. Međutim, takvo biće to ipak ne bi moglo učiniti, ili ako bi to učinilo, njegova konstatacija bi se nužno ticala sveta očišćenog od apstraktnih i konkretnih objekata, dakle sveta *različitog* od našeg. Budući da bi naša himerična predstava svakako sačinjavala deo jedne od dve komponente koje tvore bilo koji svet, samim tim ne bi mogla biti ni u jednom istinski praznom svetu, čime se obesmišljava i ovo nastojanje da se konzistentno izloži mogućnost radikalne prevare povodom ukupne egzistencije sveta.

⁵⁶ Pitanje se može formulisati i na sledeći, pomalo nezgrapčan ali podjednako ispravan način: „Zašto jeste i zašto nije da nije?“

ono može biti značajno i za razumevanje ontologije, pa samim tim i metaontologije kao posebne grane ontološkog razmišljanja. Nasuprot onima koji u višedecenijskim „čudačkim“ raspravama vide odsustvo bilo kakvog smisla, ovde je cilj da se pokaže kako jezik savremene ontologije nije imun od značenjskih nivoa koje generišu klasična i veoma duboka filozofska pitanja. Još važnije od te spoljne percepcije kritičara jeste unutrašnja samopercepcija učesnika debata koji ni sami često toga nisu svesni. Ali, najvažnije od svega (naročito u pogledu motivacije sa kojom pristupamo ovoj temi) jeste upravo to da ti slojevi i te dimenzije koje želimo da osvetlimo uz pomoć ovog drevnog pitanja mogu da nam pomognu da rešimo osnovno pitanje debate: „*Čemu sve to?*“, „*Ima li debata smisla?*“, „*Zar nije u pitanju čista verbalna rasprava?*“

Prvo pitanje metafizike pretpostavlja dve izvorne mogućnosti. Jedno je mogućnost da je moglo postojati „ništa“ a druga mogućnost je da je moglo postojati „nešto“. Može izgledati čudno to što se i postojanje nečega koje se pitanjem pretpostavlja kao fakat od koga se polazi razume ipak samo kao mogućnost. Ali, ta začuđenost rezultat je stava koji ipak, u krajnjoj liniji, ne prihvata prvu mogućnost kao izvornu (stava koji je odgovoran za filozofske nesporazume povodom ovog pitanja što ćemo malo kasnije videti). Stoga, da bi se ovde stvari valjano razumele nužno je držati *ravnopravnim* dva moguća ishoda u jednom hipotetičkom filozofskom propitivanju. Jer, ovde je reč o meta pitanju za koje fakat postojanja sveta predstavlja samo konstataciju na objekt-nivou, filozofski šlagvort koji služi da se izvrši apstrahovanje od ontološki datog stanja stvari i uspostavi ekvilibrijum metafizičkih mogućnosti. Tako je „nešto“, pa bio to i čitav svet, univerzum sa svim konkretnim i apstraktnim objektima, dimenzijama itd. samo kontingentna činjenica koja nužno ne sledi iz metafizičkog stanja stvari – odnosno, iz metafizičke pr-situacije, dileme stvaranja i nestvaranja, stvorenog i nestvorenog, dubokog filozofskog pitanja koje podrazumeva stvarnu, ne samo hipotetičku mogućnost.

3.3.1. Ako ništa – kako ništa?

Otvarajući raspravu u sada već klasičnom, i po našem sudu, jednom od najdubljih eseja na ovu temu „Zašto postoji nešto a ne ništa?“, Robert Nozik o samom pitanju kaže sledeće:

„Izgleda da na ovo pitanje nije moguće odgovoriti. Svaki činilac koji se uvodi da bi se objasnilo zašto postoji nešto i sam će biti deo nečega što treba objasniti, pa on (ili bilo šta što ga koristi) neće moći da objasni sve od toga nešto – on ne može da objasni

zašto uopšte ima *bilo čega*. Dalji tok objašnjavanja je takav da se objašnjavaju jedne stvari pomoću drugih, ali izgleda da ovo pitanje isključuje uvođenje bilo čega drugog, bilo kog eksplanatornog činioca. Neki pisci su odatle zaključili da je samo pitanje loše formulirano i besmisleno. Ali zašto ga oni tako radosno odbacuju umesto da u očaju nemo posmatraju kako se njime povlače granice onoga što možemo razumeti?“ (Nozick 1981, 115).

Nozick upućuje na činjenicu da se čak i jedan velikan filozofske ezoterije poput Martina Hajdegera (Hajdeger 1997) ustručavao od hvatanja u koštac sa izazovima koje pitanje postavlja pred svakog filozofa koji kroči na tlo metafizike (Nozick 1981, 115). Izgleda da je za tog „fundamentalnog ontologa“ zadatak promišljanja najdubljih dimenzija „bića samog“, da se izrazimo njegovim žargonom, i izgradnje najsloženijih filozofskih konstrukcija pojma vremena predstavljalo daleko manji problem od teškoće da se samo i pokuša sa davanjem odgovora na ovo pitanje. Žan-Pol Sartr, talentovani metafizičar koji je svoj talenat ipak usmerio u drugom pravcu⁵⁷, iako svestan dubine pitanja, devalvirao ga je tako što ga je preveo u jezik političke filozofije. Čak se i jedan Vitgenštajn koji u filozofiji od ničega nije strepeo, osećao – po priznanju njegovog biografa – nelagodno kada bi ga u nekim, dosta retkim trenucima, obuzelo stanje nesvakidašnje filozofske nelagode i zapitanosti u kome su se obrušavali čvrsti zidovi samorazumljivosti koji su čuvali njegov filozofski san⁵⁸. Razloge za ovakve stavove filozofa verovatno treba tražiti u tome što je ovo pitanje, po rečima samog Nozika, „opasno“. Prastari stih iz Veda na koji upućuje slikovita je ilustracija te opasnosti:

„Ko god razmišljao o četiri stvari, bolje da nije ni došao na ovaj svet – šta je iznad; šta je ispod; šta je pre; i šta je posle“ (Nozick 1981, 115).

⁵⁷ Talentovani metafizičar sudeći najpre po njegovoj dvotomnoj studiji *Biće i ništavilo* (Sartr 1984). Sartrova metafizička teorija – bez obzira na svu dubinu, slojevitost značenja i interesantnost kojom pleni – ima samo drugorazrednu važnost u odnosu na razvijanje jedne *par excellence* političke ideje – teze o ljudskoj slobodi. Za razliku od istinskih metafizičara on, nažalost, metafizičke probleme ne razmatra radi njih samih. Kažemo „nažalost“, jer se čini da je o metafizici mogao reći mnogo više nego što je govorio o politici.

⁵⁸ Govoreći o tom specifičnom osećanju Vitgenštajn kaže da: „...onda kada sam pod tim [utiskom] ja se iščuđavam nad egzistencijom sveta. Tada sam sklon da upotrebljavam takve iskaze poput 'Kako je neverovatno da bilo šta uopšte postoji!'“ (Malcolm 1958, 70).

Lajbnicu se mora odati priznanje što je prvi istakao i na filozofski prepoznatljiv način artikulirao ovo pitanje⁵⁹. U filozofskoj historiji pre njega, u meri u kojoj raspoložemo podacima, ono nije tretirano na sveobuhvatan način, već samo sporadično kroz refleksije pojedinaca (kojih je sigurno moralo biti!) ili pak, u formi asocijacija u segmentu mitova, umetnosti ili religije. Lajbnicova artikulacija ipak nije uspela da iznese sve nivoe i sve slojeve sadržane u njemu. Ona predstavlja paradigmatičan primer prelaska sa nivoa razumevanja na nivo objašnjenja (razlika o kojoj smo govorili u 2.4.2) koji je karakterističan i za neka savremena tretiranja istog problema. Takav gest ovog velikog filozofa je razumljiv, jer je bio motivisan pitanjem od šireg društvenog značaja – problemom nastanka sveta i opravdanjem teze o postojanju Boga. Zbog instrumentalnog karaktera kojim je pitanje tretirano nije bilo moguće uspostaviti istovetan nivo na kome operišu odgovor i pitanje. Misaoni alat koji Lajbnic koristi – princip dovoljnog razloga – generiše odgovor⁶⁰ ali istovremeno zatvara samo pitanje, jer se presupoziranjem natčulnog entiteta poništava inicijalna dimenzija pitanja, ono se spušta na niži nivo metafizičkih razmatranja na objekt-nivou.

U savremenoj filozofiji neki metafizičari poput Armstronga (Armstrong 1989), Luisa (Lewis 2001, 1986) i Loua (E. J. Lowe 2002) odriču metafizički ravnopravan status egzistenciji ničega u odnosu na egzistenciju nečega. Drugi filozofi, poput Boldvina (Baldwin 1996), Rodrigez-Pereire (Rodriguez-Pereyra 1997), Efirda i Stounhema (Efird i Stoneham 2005) tvrde da se ravnopravnost ipak može ustanoviti. Ukazivanje na ovu razliku u mišljenju može biti dobra ilustracija kako obema grupama, a naročito drugoj, izmiče dimenzija pitanja koju Nozik apostrofira, a do koje je nama ovde najviše stalo⁶¹.

Prva grupa navedenih autora na izvestan način odriče filozofsku relevantnost prvom pitanju metafizike. Jednostavno, njihove metafizičke koncepcije ne dozvoljavaju mogućnost koju pitanje otvara. Pitajući se:

„Zašto nešto a ne ništa?“

⁵⁹ U originalu ono glasi: “Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?” (Leibniz 1965, 602); u srpskohrvatskom prevodu: “Zašto prije postoji nešto a ne ništa?” (Leibniz 1980, 251).

⁶⁰ Zašto postoji nešto a ne ništa? Čist fakt postojanja sveta opravdava postojanje.

⁶¹ Od ovakvog zaključka treba izuzeti van Invagenovo tretiranje istog pitanja (van Inwagen 1996, 95-110, 2015, 123-127).

mi pretpostavljamo „ništa“ kao legitimnu opciju, ravnopravnu sa onim „jeste“. Odnosno mi pretpostavljamo, sledeću tvrdnju:

„Moglo je biti ničega“

Tako početno pitanje podrazumeva ovaj drugi iskaz koji je očigledno modalnog karaktera. Odnosno, konkretna intuicija da je moglo biti drugačije, radikalno drugačije – „ništa“ u metafizičkom smislu reči – generiše samo pitanje. Na taj način odbijajući mogućnost na kojoj pitanje počiva ovi autori odbijaju samo pitanje. Ali, šta je to što njima, zapravo, smeta u drugom iskazu-tvrdnji? To ne može biti njegova gramatička forma jer je u pitanju jedan potpuno sintaksički ispravan i uobičajen iskaz. To, dalje, ne može biti ni njegovo značenje jer je ono jasno odredljivo u segmentu *svakodnevnog* govora. Na primer, iskaz „Moglo je biti ničega“ možemo razumeti kao sasvim legitiman način da izrazimo svoj stav povodom prijatne vesti da je „Petar najzad sa Anom“, konstatujući, s izvesnom dozom cinizma „Moglo je (tu) biti ničega“. Ono što im zapravo smeta, dakle, jeste određeno ontološko tumačenje po kome egzistencijalna negacija stiče univerzalno važenje – jer se odnosi doslovno za sve, i apstraktne objekte Kripkeovog, Plantinginog i Stalnakerovog apstrakcionizma i konkretne objekte Luisovih mogućih svetova i sâme moguće svetove⁶². Posmatrajući stvari iz takve perspektive jasno je da bi onda ovakvo tumačenje bilo previše slobodno jer bi izostala ograničenja koje generiše kontekst neke konkretne metafizičke teorije: „Moglo je biti drugačije“ gde „drugačije“ može jedino referirati bilo na raspored, karakter i količinu apstraktnih ili konkretnih objekata mogućeg sveta (ili neke druge teorije posibilitija) a nikako na „ništa“. Kako to ispravno primećuje Baldwin (Baldwin 1996, 231), i Luis i Armstrong su svako iz svojih razloga, negirali mogućnost tumačenja iskaza na ovakav način u okviru njihovih teorija modalnosti⁶³:

„Tako, podjednako za Armstronga i Luisa nihilistička hipoteza treba da bude odbačena zato što koncepcija mogućnosti (ili sveta) poseduje dovoljno materijala, bilo u vidu mereoloških suma ili stanja stvari, da bi zahtevala postojanje nečega kao dela ili konstituenta“ (Baldwin 1996, 231).

⁶² O razlici između ove dve koncepcije mogućih svetova videti više u tekstu Van Inwagena i Loua: “Two Concepts of Possible Worlds” (van Inwagen i Lowe 1986).

⁶³ Luisove teorije mogućih svetova (D. Lewis 1986, 2001) i Armstrongove teorije kombinatorike (Armstrong 1989).

Razlog i u jednom i u drugom slučaju je jednostavan, čak banalan: ni mereologija ni Armstrongova koncepcija stanja stvari⁶⁴ ne dozvoljavaju kategoriju praznog (praznog skupa, ili praznog stanja stvari). Odatle sledi da ne može biti „praznih“ mogućih svetova, odnosno svetova (ili sveta) koji ne bi u sebi sadržavao apsolutno ništa, niti stanja stvari koja bi bile obavijene ništavilom.

Međutim, ako određena koncepcija modalnog realizma isključuje mogućnost apsolutne egzistencijalne negacije, da li naša prirodna intuicija – koja uopšte ne mora biti povezana bilo sa koncepcijom mereoloških suma bilo sa koncepcijom stanja stvari – u pogledu mogućnosti *en générale* takođe sledi takav redukcionizam? Zar se upravo Luisova logika razvijanja modalnih intuicija ne može primeniti, sasvim prirodno, i na pitanje mogućnosti jedne ontološke koncepcije ništavila? Kada Luis kaže „Obični jezik dozvoljava sledeću parafrazu: postoji mnogo načina na koje su stvari mogle biti van onoga kako stvarno jesu“ (Lewis 2001, 85), zar se deo iskaza „van onoga kako stvarno jesu“ ne bi mogao razumeti, opet sasvim prirodno, i kao mogućnost da su stvari mogle biti takve *da ne budu*, kao što su ipak bile da budu? Dakle, da se ovaj iskaz razume baš u smislu u kome bi egzistencijalna negacija (metafizičko „ništa“) imala univerzalan karakter. Uopšte nije samo po sebi očigledno da modalnost mora biti ograničena na svet kakav mi poznajemo.

Druga grupa autora je pošla upravo oslanjajući se na ovakve uvide o prirodi modalnih iskaza. Oni su se pitali da li je moguće sledeći početnu luisovsku intuiciju, ali ne i njegovu razrađenu teoriju modalnosti ipak izgraditi koncepciju mogućih svetova koja bi dozvoljavala „prazne“ svetove.

Kaže se, na primer, da *postoje* svetovi čiji je domen entiteta prazan, odnosno u kojima ne postoji *konkretni* objekti. Po Luisovoj koncepciji mogućih svetova svi svetovi su realni, i oni u kojima ne postoje „konkretni“ (već samo apstraktni) objekti i oni u kojima, poput našeg, postoje⁶⁵. Pitanje je samo kako je moguć prazan svet, odnosno svet bez konkretnih objekata. U literaturi je poznat Baldwinov „subtraction argument“ (Baldwin 1996), argument na osnovu oduzimanja, nadograđen od strane Rodriguez-Pereire (Rodriguez-Pereyra 1997), koji treba da odgovori na ovaj izazov. Argument je zamišljen na principu nekog svemogućeg ontičkog „usisivača“ koji treba da „počisti“ svet od konkretnih objekata sadržanih u njemu.

⁶⁴ Up. *State of affairs* (Armstrong 1993, 1997).

⁶⁵ Reč je o Luisovoj indeksnoj teoriji aktualnosti (Lewis 2001, 86).

Evo originalnog Boldvinovog argumenta:

„(A₁) Može postojati svet sa konačnim domenom ‘konkretnih’ objekata.

(A₂) Svaki od ovih konkretnih objekata predstavljaju stvari koje nisu morale postojati.

(A₃) Nepostojanje nekog od ovih objekata ne uslovljava postojanje bilo koje druge takve stvari.

Uzmimo da su ove premise prihvaćene; u tom slučaju tvrdim sledeće: Po (A₁), polazeći od aktualnog sveta W može se pristupiti mogućem svetu w_1 čiji je domen konkretnih objekata konačan. Odaberimo bilo koji član x_1 ovog domena: po (A₂) postoji svet kome se može pristupiti iz w_1 , w_2 , koji je baš poput w_1 samo što mu nedostaje x_1 i sve druge stvari čije nepostojanje je implicirano nepostojanjem x_1 . Budući da, po (A₃), domen w_2 ne sadrži stvari koje ne postoje u w_1 , odatle sledi da je domen w_2 uži od domena w_1 . Ovu proceduru oduzimanja možemo tako ponavljati dok ne dođemo do sveta w_{\min} čiji se domen sastoji od jednog ili više konkretnih stvari, tako da nepostojanje jedne implicira nepostojanje svih. Po (A₂) moguće je nepostojanje jednog od ovih objekata, pa postoji w_{nil} baš kao w_{\min} čijem domenu nedostaju svi ovi objekti; a budući da, po (A₃), nepostojanje ovih stvari ne zahteva postojanje bilo čega drugog, w_{nil} je svet u kome konkretne stvari uopšte ne postoje“ (Baldwin 1996, 232-233).

Argument podrazumeva da se ukida segment po segment domena objekata svakog sledećeg mogućeg sveta dok se ne dođe do sveta potpuno očišćenog od konkretnih stvari. Odnosno, dok se ne obezbedi ono što Lou zove „metafizički nihilizam“ (E. J. Lowe 2002, 62)⁶⁶. Proces dokazivanja polazi od pretpostavke da je skup stvari aktualnog sveta u kome živimo jedan konačan skup konkretnih stvari (pretpostavka A₁). Prirodna (zdravorazumska) modalna intuicija nam kaže da je moglo biti i manje stvari od sadašnjeg broja (pretpostavka A₂). Sledeći korak jeste da zamislimo svet u kome je realizovana ova mogućnost (pretpostavka A₃), pa potom zamišljamo sledeći svet sa još užim domenom konkretnih objekata u odnosu na prethodni i tako dalje, ponavljajući stalno isti postupak, sve do sveta očišćenog od bilo kakvih stvari, što je u argumentu označeno kao w_{nil} . Ipak, ni ovaj svet ne bi bio prazan u potpunom smislu, ili bar ne bi bilo odlučivo da li je prazan u potpunom smislu. Boldvin je u nedoumici oko apstraktnih objekata.

⁶⁶ Ovaj pojam treba razlikovati od pojma nihilizma koji se takođe koristi u metafizici ali u okviru problematike kompozitnih objekata. Up. Van Inwagen (1990). Metafizički nihilizam u Louvom smislu tiče se mogućnosti postojanja sveta bez konkretnih objekata.

“Može se prigovoriti da je, barem što se argumenta iz oduzimanja tiče, u domenu w_{nil} još uvek uključeno obilje apstraktnih objekata, poput prirodnih brojeva, tako da njihovo postojanje ne može ispravno smatrati kao mogućnost postojanja ničega uopšte. Ovo zaista moramo priznati; i koje god stanovište neko zauzeo po pitanju postojanja ili nepostojanja takvih stvari poput prirodnih brojeva, fokus najvećeg interesovanja (svakako onog Van Invangenovog i Louvog) jeste na mogućnosti postojanja ‘konkretnih’ stvari, na način koji još treba specificirati. Stoga je, mislim, legitimno koncentrisati se primarno na ovaj slučaj i ostati, što je duže moguće, odvojen od pretpostavki koje se tiču postojanja ili nepostojanja apstraktnih objekata” (Baldwin 1996, 232-3).

Dakle, pretpostavlja se da nešto postoji, i ne samo to, tvrdi se da se tako nešto „mora priznati“. Zašto se to mora priznati? Da li nužnost pretpostavljanja prirodnih brojeva sledi iz samog pitanja? Jedino ako bi tako nešto bilo slučaj morali bismo priznati nužnost postojanja nečega ali bismo onda bili u obavezi da pokažemo zašto bi to nužno iziskivalo postojanje baš prirodnih brojeva a ne neke druge grupe apstraktnih entiteta, na primer, Adamsovih skupova iskaza (Adams 1974). Umesto jasnog odgovora Boldvinov argument se svodi na skretanje pažnje ka onome što predstavlja „fokus“ ili glavno interesovanje aktera uključenih u debatu za i protiv metafizičkog nihilizma. Tako proizlazi da konkretno interesovanje učesnika debate ukida univerzalni karakter pitanja svodeći ga samo na polemiku o mogućnosti postojanja sveta sa ili bez konkretnih objekata. Odatle je jasno da se u debati jednostavno podrazumeva ekvivalencija apsolutne egzistencijalne negacije sa idejom sveta bez konkretnih objekata (a sa apstraktnim objektima), ili, drugačije rečeno, praznog skupa kao apstraktnog entiteta. Međutim, u slučaju prvog pitanja metafizike nije reč samo o mogućnosti postojanja „praznog“ sveta, sveta bez konkretnih stvari, dakle, sveta koji ipak *postoji* iako je prazan⁶⁷ (rečeno Luisovim jezikom, taj svet je realan iako nije indeksiran). Opseg osnovnog pitanja metafizike je univerzalnog karaktera što znači da se ono proteže na sve na šta se može protegnuti. Odnosno, na sve zamislivo, na sve moguće svetove, na one pune podjednako kao i na one prazne, na one sa konkretnim objektima ali i sa onima bez konkretnih i samo sa apstraktnih objektima. Kada

⁶⁷ Naravno, i ovo je metafizički vrlo interesantna koncepcija jer je zaista vrlo teško utvrditi kakav bi to svet bio, da li bi uključivao apstraktne objekte – objekte koji ne zadovoljavaju Pereira-Rodriguezov kriterijum da bi nešto bilo konkretna stvar (Rodriguez-Pereyra 1997, 233), ili ne; ali šta bi onda takva mogućnost značila ukoliko bi jedan takav svet bio ispražnjen podjednako od apstraktnih i od konkretnih objekata a opet *postojao*?

postavljamo prvo pitanje metafizike nas interesuje, jednom rečju, najtvrdi mogući nihilizam povodom egzistencije sveta.

Da li ovo znači da su eksplanatorne mogućnosti koje nudi teorija mogućih svetova ograničene u tom smislu da ne mogu obuhvatiti neke duboke filozofske intuicije ili barem to da su ponuđena rešenja beskorisna i bezvredna u pogledu prvog pitanja metafizike?

Evo još jedne ilustracije neusaglašenosti metafizičkog pitanja i teorije mogućih svetova. Efrid i Stounhem (Efrid i Stoneham 2005) takođe razvijaju koncepciju metafizičkog nihilizma koji ima redukovani opseg važenja. Oni predlažu rešenje koje bi podrazumevalo ekstenziju Luisove teorije mogućih svetova tako da bi ona mogla sebe uključivati i prazne svetove. Smatraju da postoje dva načina na koje se Luisova teorija mogućih svetova može proširiti tako da uključi prazne svetove. Jedan pretpostavlja postojanje svetova bez konkretnih objekata u kojima bi postojale samo „prostorno vremenske tačke“ (Efrid i Stoneham, 28) dok drugi takođe pretpostavlja postojanje svetova bez konkretnih objekata ali sa „nula individuum“. Dakle, u oba slučaja imamo prazne moguće svetove ispunjene apstraktnim entitetima (Efrid i Stoneham, 27). Prazan svet, tako, kažu ovi autori, nije „apsolutno prazan“ (Efrid i Stoneham, 36) stoga ostaje samo da se napravi izbor između dve teorije koje sadrže različite tipove apstraktnih objekata.

U oba slučaja je, izgleda, prisutna je pomenuta ekvivalencija apsolutne egzistencijalne negacije sa pretpostavkom postojanja nekog apstraktnog entiteta. Kada sada uporedimo odgovore koje se daju na prvo pitanje metafizike sa interpretacijom ovog pitanja koju je ponudio Nozik vidimo da postoji raskorak između ove dve stvari. Čak i u slučajevima kada deluje da je pitanje interpretirano na adekvatan način ono što sledi nakon inicijalnih razmatranja pokazuje da je taj početni utisak zavaravajući. Tako smo, u filozofskom smislu „prevareni“. Naime, očekivali smo odgovor na jedno određeno pitanje a dobili smo odgovor na neko drugo. Uprkos tome što je pitanje filozofski nasleđeno u formulaciji koja ne ostavlja mnogo prostora za nejasnoću, tretiranje problematike mogućih svetova u varijanti koja dozvoljava prazne svetove, jednostavno prenebregava suštinski problem koji se njime otvara.

Da bi se stvar dodatno pojasnila, uzmimo na primer studiju o ništavilu Žeraldine Kogins (Coggins 2010) koja počinje sasvim adekvatnim obrazloženjem pitanja:

„Da li je moglo biti ničega? Svi znamo da je svet mogao postojati na mnogo različitih načina. Ovog jutra alarm na mom satu mogao je da se ne uključi, juče je mogla da pada kiša ceo

dan, Gordon Braun je mogao da pobedi na poslednjim izborima. Sve ove razlike su prilično uobičajene, ali ima onih koje su dublje – juče je zemlju mogao da pogodi ogromni asteroid, život je mogao nikada da ne nastane na zemlji, univerzum je mogao da bude kreiran na takav način da ne dozvoljava život u bilo kom svom delu. Čak i da je bilo koja od ovih mogućnosti ostvarena, ipak bi nešto postojalo. Postojala bi fizička materija nekog oblika i forme. Ali, da li su stvari mogle da budu drugačije u mnogo radikalnijem smislu? – da li je moglo biti *ničega uopšte*? Bez ljudi, živih bića, bez planeta, atoma, materije, energije – ničega?“ (Coggins 2010, 1).

Da bi se, potom, ovo pitanje svelo na mogućnost postojanja sveta sa praznim domenom:

„U žargonu mogućih svetova ono [pitanje] postaje 'postoji li mogući svet bez konkretnih objekata?' Da li je moglo biti ničega ili je nužno da nešto postoji? Postoji li prazan mogući svet?“ (2010, 3).

Kao i:

„...budući da postoji mogući svet bez konkretnih objekata u njemu, zašto je ovaj ispunjeni svet aktualan pre nego taj nihilistički?“ (2010, 7)“.

Dakle, imamo inicijalno izlaganje problema koje naizgled odgovara Nozikovoj formulaciji. Potom, već u prvoj reformulaciji u jeziku mogućih svetova vidimo da dolazi do sužavanja opsega pitanja – ono gubi svoj univerzalni karakter, svodeći se na uže pitanje praznoće *određenog* sveta. Dakle, sveta koji već (nekako) postoji, iako prazan. Tako ukoliko imamo svetove $S_1, S_2, S_3 \dots S_n$, i ako su svi oni realni (u smislu Luisovih postavki) onda možemo dozvoliti mogućnost da je jedan od njih, uzmimo S_{41} indeksiran kao prazan (samo od strane koga, ili čega? Smisleno je predložiti nekog anđela). Nije li to samoobesmišljavajući postupak sa stanovišta izvorne mogućnosti koju nudi naše pitanje? Jer, prvo, iako ne postoji taj jedan svet, odnosno ukoliko *postoji* S_{41} kao prazan, postoji *drugi* paralelni svetovi i tako postoji realnost, doduše diversifikovana n -tim svetovima (da li možda postoji neki svet koji obuhvata sve te svetove, prazne i ispunjene, „krovni“ svet ili je i on jedan od n -tih krovnih svetova koji su na istoj ontološkoj ravni? Barem hipotetički, beskonačni regres je u oba slučaja zagaranovan.). Pitanje od koga smo pošli, od koga polazi Nozik i naizgled Kogins, ukida mogućnost postojanja svega pa

i nekog poslednjeg, krovnog, sveta i pokušava da predoči mogućnost apsolutno ničega⁶⁸. Da li prvo pitanje metafizike načelno obesmišljava modalni jezik teorije mogućih svetova tako što ukida jedan po jedan svet, do poslednjeg preostalog? Možemo li, zapravo, primeniti neku vrstu argumenta oduzimanja na svetove a ne samo na njihove domene? Takvu jednu teoriju bi mogli nazvati super-jakim metafizičkim nihilizmom, ukoliko želimo da omogućimo nekakvu kompatibilnost teorije mogućih svetova i prvog pitanja metafizike. Razlika između stava čistog odbacivanja teorije mogućih svetova (negacije „ne postoje mogući svetovi“) i super jakog metafizičkog nihilizma, kako smo ga mi nazvali, u okviru teorije mogućih svetova ipak postoji. Kod ovog poslednjeg reč je o tome da se ova teorija iznutra dovede do svoje sopstvene negacije da bi se predočila jedna metafizička opcija. Ovaj proces ukidanja, svojevrсни *reductio ad absurdum*, ili bolje, *ad nihilum*, ostvaruje se istom modalnom intuicijom koja je sadržana kako u svakodnevnom žargonu tako i u okviru teorije mogućih svetova koja na njemu počiva. Ona nam kaže da je nešto, nekakav, konkretan objekat, mogao ne postojati. Dalje, ona nam takođe može reći da su skupovi konkretnih objekata mogli ne postojati, onda skupovi skupova, pa na kraju ukupna celina svih konkretnih objekata. Potom se prelazi na druge svetove u kojima postoje samo konkretni objekti. Zatim se ide na pojedinačne apstraktne objekte pa se sledi slična procedura eliminacije kao u slučaju konkretnih objekata. Na kraju se dolazi do negacije svih svetova i jedan modalni iskaz univerzalnog opsega primene: „Možda ovaj svet i svi mogući svetovi sa apstraktnim i konkretnim objektima zajedno, nisu morali postojati.“ A to je ekvivalentno naizgled paradoksalnoj rečenici – paradoksalnoj samo ukoliko se prihvati sporna teza da je egzistencija predikat – „moglo je biti ničega“.

Nozick, sa druge strane, ovo pitanje drži širom otvoreno; on se njima bavi radi njega samog. Kao što se može naslutiti iz gornjeg navoda, on i ne pokušava da ponudi definitivni odgovor, jer smatra da je reč o takvoj stvari o kojoj se može imati više podjednako smislenih objašnjenja između kojih se ne može doneti konačna odluka. Tu postoje dva osnovna pristupa na osnovu kojih se generišu različiti odgovori – egalitarni i neegalitarni model/pristup (Nozick 1981, 121,127)⁶⁹. Neegalitarni pristup podrazumeva

⁶⁸ Drugim rečima, za svako svojstvo F, važi da nije istina da postoji F sa tim svojstvom.

⁶⁹ Naš pristup ovde jeste egalitarni jer dodeljuje ravnopravni status dvema metafizičkim mogućnostima. Međutim, ovaj interpretativni egalitarizam nije isto što i Nozickov ontološki egalitarizam. U prvom slučaju reč je o tumačenju jednog pitanja a u drugom slučaju stvari ili objekata kao predmeta tog pitanja.

da je neko stanje povlašćeno i da stoga ne zahteva objašnjenje, takvo stanje može biti i samo ništavilo kao ostvarena ontološka mogućnost:

„Pitanje 'zašto postoji nešto a ne ništa?' postavljeno je na poleđini pretpostavljene neegalitarne teorije. Ukoliko bi postojalo ništa, onda bi se povodom te situacije takođe postavilo pitanje (iako ne bi bilo nikoga ko bi ga postavio) 'zašto postoji ništa pre nego nešto?' Pitati 'Zašto postoji nešto pre nego ništa?' podrazumeva da je ništa(vilo) prirodno stanje koje ne treba objašnjavati, dok devijacije ili odstupanja od ništavila moraju biti objašnjene uvođenjem posebnog kauzalnog činioca. Postoji, takoreći, pretpostavka u prilog ništavila. Ovaj problem je toliko složen zato što bilo koji posebni uzročni činilac koji bi mogao da objasni devijaciju od ništavila predstavlja i sam odstupanje od ništavila i tako samo ovo pitanje takođe zahteva objašnjenje“ (Nozick 1981, 122).

Ili, u skladu sa egalitarnim pristupom, možemo imati realizovane sve ontološki mogućnosti. To je omogućeno Nozickovim principom „plodnosti“ kao invarijantnim principom:

„Princip plodnosti je invarijantni princip. U okviru opšte relativnosti naučni zakoni su invarijantni u pogledu svih diferencijabilnih koordinata transformacije. Opis strukture mogućnosti na osnovu principa plodnosti jeste invarijantan u svim mogućim svetovima. Ne postoji neka posebno privilegovana ili poželjna mogućnost, uključujući i onu koju zovemo stvarnom. Kako to Dejvid Luis kaže: 'stvarno' je indeksični izraz koji se odnosi na mogući svet u kome se takvo izgovaranje locira. Naš stvarni svet nema nekakav posebno privilegovan status, to je samo svet u kome se mi nalazimo. Na druge nezavisno ostvarene mogućnosti takođe ispravno upućuju stanovnici tih svetova kao na stvarne. Princip invarijantnosti je prethodno ukinuo specijalni status nekom posebnom delu stvarnosti: (apsolutno) mesto i vreme nekog događa, njegova orijentacija, naročito stanje kretanja (koje treba razlikovati od njemu svojstvenih Lorencovih transformacija). Princip invarijantnosti proširuje ovo negirajući specijalni status samoj stvarnosti. Ipak, ukazati na princip plodnosti kao na invarijantni princip samo po sebi ne objašnjava zašto on važi ili zašto tako duboka vrsta invarijantnosti postoji. Šta onda predstavlja osnovu realizacije svih mogućnosti?“ (Nozick 1981, 131-132).

Tako su sve mogućnosti otvorene, ništavilo kao ontološka aktualnost ili „sve“ kao ukupnost svih zamislivih ontoloških mogućnosti. U drugom pasusu Nozick formuliše jedan egalitaran odgovor na prvo pitanje metafizike u kontekstu teorije mogućih svetova,

ali na način koji nadilazi ograničeni opseg u kome se ovo pitanje razume u teorijama koje takođe koristi takav teorijski instrumentarijum.

Ukoliko sada samo i letimično analiziramo ova dva pasusa u kojima se zastupaju dva različita pristupa u načinu da se odgovori na prvo pitanje metafizike vidimo perspektivu sagledavanja stvari koja po svojoj kompleksnosti i dubini teorijskog zahvatanja prevazilazi uobičajeni način kako tretiranja ontološka tema, naročito u pogledu onoga što se danas imenuje ontologijom „površnosti“ (Hawthorne 2009).

Ova Nozikova razmišljanja iskoristili smo samo kao ilustraciju dubinskih filozofskih kontemplacija o pitanjima egzistencije i neegzistencije kao kontrapunkt površnom tonu u kojem se u okviru jedne grane savremene ontologije pristupa odgovoru na naše početno pitanje. Ali što se samog pitanja tiče, iz ovakvog i sličnih razmatranja sledi da je ključno da se pitanje koje smo postavili adekvatno razume, ne da se na njega da odgovor (Nozick 1981, 116). Sledeći Nozika u ovoj stvari, pitajući se „Zašto nešto a ne ništa?“ mi se pitamo ne samo zašto određena svojstva, ili određeni objekti postoje, već idemo postepeno, ukidanjem ovih ili onih stvari – svojstava, relacija i objekata do potpunog nestanka svih svojstava, stvari i relacija.

Na taj način smo jedno, samo naizgled paradoksalno pitanje, iskoristili da bi jednu istaknutu ontološku teoriju doveli do apsurdna, do sopstvene negacije, ali tako što smo iskoristili njen sopstveni jezik da bismo pokazali da se ontološka intuicija prisutna u početnom pitanju može predočiti i u okviru, i pomoću ove teorije (to je takođe u vidu gornjeg citata, ali na drugačiji način, uradio i Nozick). Cilj je bio, naravno, da ukažemo na kompatibilnost dubokih filozofskih intuicija sa ontološkim teorijama koje danas imaju status opšteprihvaćenih i samopodrazumevajućih filozofskih teza i misaonih alatki (teorija mogućih svetova danas je mnogo više ovo drugo nego ovo prvo). Veza koju smo pokušali da nagovestimo po sebi nije intuitivna, naročito imajući u vidu ustaljeni način tumačenja našeg početnog pitanja na koji smo ukazali. Jer, smatra se da je samo pitanje vrlo hermetično. Razlog tome je verovatno u tome što pretpostavlja vrstu zapitanosti – specifičan uvid o kome svedoči Vitgenštajnov biograf – netipičnu za ustaljeni horizont razumevanja filozofskih tema⁷⁰.

⁷⁰ Neki autori, ne udubljući se, osporavaju mu čak u određenoj meri i diskurzivni karakter (čime se javlja opasnost kako od misticizma tako i od mistifikatorskog žargona). Kogins, tako, upućuje na Hetove (P.L. Heath) reči koji „ništa“ karakteriše kao „strahopoštovanja vredan ali suštinski nesvariv pojam“ (Coggins

Dve su važne karakteristike savremenog ontološkog uma koje jedna iz druge proizlaze. Prvo, to da se ovo pitanje može netrivialno tretirati pomoću jezika savremene ontologije i drugo – što automatski sledi iz prvog, da je pitanje smisleno u tom istom jeziku. Ovo drugo je posebno važno i ima dalekosežan značaj upravo u kontekstu razmatranja koje smo izložili u drugom delu rada. Tamo smo posebno istakli zapažanje Kit Fajna da „ontološki impuls“ (videti moto II poglavlja), odnosno ono što smo mi ugledajući se na Kanta nazvali „ontološka dispozicija“ (2.3), poseduje vrlo visok stepen rezistentnosti čak i na jezike koji su navodno očišćeni od metafizičkih sastojaka. Ontološki impuls, videli smo, uspeva bez posebnih teškoća da se probije čak i tamo gde se najmanje nadamo – u jeziku u kome dominiraju „pustinjski pejzaži“. U ovom delu mi smo tu istu logiku primenili na teoriju mogućih svetova da bi pokazali kako jedno pitanje, pravilno shvaćeno, može biti razvijeno na prigodan način pomoću teorije mogućih svetova. Teorija mogućih svetova je eksploatisana da se dočara prava dimenzija prvog pitanja metafizike.

3.3.2. Ako nešto – kako nešto?

Kao najvažniji rezultat prethodnog izlaganja proizlazi vrlo važan uvid da je pretpostavka koja se apostrofira prvim pitanjem metafizike zapravo osnovno polazište ontologije. Drugačije rečeno, *prvo pitanje metafizike je prva pretpostavka ontologije*. Ono što se, dakle, osnovnim pitanjem metafizike samo pretpostavlja kao jedna mogućnost, i čija se apriorna nužnost dovodi u pitanje, ovde predstavlja prvu pretpostavku, osnovni predmet razmatranja i primitivan pojam. Tako, povrh toga što ono nadilazi svaku ontološku raspravu, prvo pitanje metafizike takođe obezbeđuje i sam predmet i delokrug ontologije. Budući da se njime preispituje metafizička nužnost egzistencije – egzistencije svega što jeste – to ono omogućava da se ontologija kao filozofska disciplina bavi „bićem kao takvim“. *Zašto jeste to što jeste, nije inicijalni predmet ontološkog razmatranja*.

Aktuelizovali smo prastaro pitanje „Zašto nešto a ne ništa?“ i ustanovili da nešto *de facto* jeste, bez obzira na filozofske hokus-pokuse i bez obzira što je principijelno neodlučivo (možda čak neshvatljivo) zašto je takav izbor zaslužio status metafizičkog

2010, 2), dok Galager prenosi upozorenje jednog astrofizičara svojim kolegama da se okanu ovog pitanje zbog problema zbog koji se „čovjeku mozak može raspasti“ (Gallagher 2012, 237).

prioriteta. „*Jeste ovaj svet*“ – izraz je istovremeno najbanalnije i najdublje činjenice koje o njemu možemo izreći. Najbanalnije jer je u pitanju zdravorazumski truizam. Najdublje jer je to najveća misterija metafizike. Na nivou standardnih filozofskih debata to je takođe neupitni fakat sa kojim se bez podizanja glasa mire i najtvrdokorniji antirealisti, sofisti i relativisti. U pogledu naših sadašnjih ciljeva treba istaći da ova podrazumevana činjenica – primitivan pojam postojanja (apsolutni egzistencijalni kvantifikator), ima značajne konsekvence za razumevanje odnosa dispozicije za metafiziku i ontoloških koncepcija. Metafizička zapitanost kao proizvod prirodne dispozicije za metafiziku priprema teren za svaku buduću ontološku koncepciju. Po našem shvatanju ova vrsta zapitanosti koju inicira prvo pitanje metafizike, predstavlja sidro koje bi trebalo čvrsto da drži sva potencijalna ontološka razmatranja od jakih struja površnosti, verbalnosti i trivijalnosti koje su u velikoj meri prisutne u savremenoj ontologiji. Ovde, ipak, nije reč o tome da to *treba* da bude nužan, a ponajmanje dovoljan uslov za smislenost i produktivnost ontoloških teorija. Mi ovde ne zagovaramo nikakav mistifikatorski žargon razlike sfera postojanja „unutar bivstvujućeg“ i „fundamentalno ontološkog“ u okviru ezoterične filozofije Hajdegerovog *Daseina*. Kao što je u drugom delu rada eksplicirano mi se ovde krećemo u prostoru koji je određen Kantovom transcendentnom razlikom i sada, u ovom delu, Nozikovim analitičkim pristupom prvom pitanju metafizike. Reč je, naime, pre o posebnom senzibilitetu sa kojim pristupamo pojmu egzistencije, ili rečeno savremenim rečnikom, tumačenju egzistencijalnog kvantifikatora.

Da ova vrsta senzibiliteta po sebi ne predstavlja niti nužan niti dovoljan uslov plauzibilnosti ontologije, potvrđuje upravo primer teorija mogućih svetova koju smo u prethodnom delu razmatrali. Poput drugih ontoloških teorija (pored univerzalizma, nihilizma, eliminativizma, organicizma itd.) i za nju važi to da se može formulisati pomoću različitih pozadinskih konteksta i (meta)teorija. Mi smo ovde podrazumevali dva, kontekst prvog pitanja metafizike i kontekst objekt-nivoa razmatranja savremene ontologije (uobičajeni kontekst tekućih ontoloških debata). Ta dva konteksta nisu međusobno isključiva ali nisu ni nužno spojiva. Ilustrovali smo kako je moguće od teorije metafizičkog nihilizma u okviru paradigme mogućih svetova razumeti u smislu jedne metafizički supstancijalnije verzije i pokazali kako se uz samo nekoliko koraka može promeniti ugao ili kontekst iz koga se teorija interpretira. Tako smo, nadamo se, nagovestili kompatibilnost – barem potencijalnu – savremenih ontoloških teorija sa našim najdubljim metafizičkim intuicijama. Ali, da li je to dovoljno za produktivnost jednog ontološkog govora?

Dosadašnji tok izlaganja možemo sumirati pomoću našeg ontološkog algoritma koji treba da pokaže putanju upravo razvijenog ontološkog pitanja.

3.3.2.1. Ontološki algoritmi

Kao polaznu tačku poduzeli smo se skiciranja prvog pitanja metafizike u okviru čistog filozofskog žargona *E* kako je predstavljen u 2.4. Razvijanje ovog algoritma izvodljivo je i bez ovakve notifikacije. Međutim, budući da je prvo pitanje metafizike po svom osnovnom pedigreu *par excellence* filozofsko, to smo odlučili da koristimo istu notifikaciju ne bi li još više pojačali posebnu dimenziju značenja koju slovo *E* nosi sa sobom.

Dakle, pošli smo od prvog pitanja:

(*E*₁) Zašto nešto a ne ništa?

Zatim je usledilo razmatranje jedne kontroverzne mogućnosti koja direktno sledi iz pitanja ali koja nije ontološki ustanovljena iako je metafizički legitimna:

(*E*₂) Ako ništa kako ništa?

A onda smo prešli na drugu mogućnost, koja je ontološki ustanovljena iako je metafizički kontingentna (za Lajbnica ona predstavlja metafizičku nužnost):

(*E*₃) Ako nešto kako nešto?

Ili drugačija (razložena) varijanta istog:

(*E*₃*) „Jeste da jeste“ i „kako jeste“ – kako?

Tako smo sa ovom trećom stavkom došli do najvažnijeg dela našeg izlaganja jer se pomoću nje otvara prostor ne samo za ontološka istraživanja već i metaontološke dileme kojima se apostrofira pitanje svrsishodnosti i smislenosti ontoloških debata. Naime, stav *E*₃ predstavlja iskaz metafizičkog realizma na najapstraktnijem mogućem nivou: „svet jeste“. To je istovremeno i negacija svakog sveobuhvatnog antirealizma⁷¹. Ali ta negacija je „prazna“ kao što je i afirmacija „prazna“. Koliko se sa njom u ontološkom smislu postiže toliko se i gubi jer izgleda da je prostor između dva elementa pitanja („jeste da

⁷¹ Odnosno, prva pretpostavka ontologije negira svaki sveobuhvatni antirealizam. Možemo se upustiti u ontološka razmatranja ili odbaciti ontologiju *grosso modo*, ali ukoliko se opredelimo za prvu varijantu moramo prihvatiti neku vrstu bazičnog realističnog stava.

jeste“ i „kako jeste“) toliko širok da je principijelno nepremostiv. Odnosno, veza između njih nije analitička⁷². Da bi se veza uspostavila neophodan je neki sintetički sud a priori poput nekog tipičnog metaontološkog iskaza kao što je ovaj: „Svet je sastavljen od prostih delova“. Tako se nade realista, naročito onih radikalnih, odmah na početku raspršuju iako je prva pobeda izvojevana. Naime, reč je samo o pirovoj pobedi kojom se cementira mogućnost *ad hoc* analitičkog i metafizički nužnog a priori suda o ustrojstvu realnosti. Međutim, ni druga strana nema osnove za preterano likovanje. Bez obzira na to što postoji dubok „raskol“, da upotrebimo termin jednog notornog postmoderniste⁷³, između afirmacije realnosti i opisa njene strukture pretpostavka korespondencije jezika i sveta nije zauvek odbačena. Daleko od toga, otvoren je širok prostor za generisanje ontoloških pretpostavki, od kojih je jedna vrlo važna, i danas prilično dominantna, da je taj rov ipak premostiv. Kao što nema garancija da se može iznaći jedan jedinstven i privilegovan pogled na ustrojstvo sveta tako isto nema garancija ni za suprotno, da je takav zadatak neostvariv. Afirmacija i negacija istog stava nemaju konačno odredljivu istinosnu vrednost.

Tako, na osnovu stava E_3 imamo sledeći ontološki afirmativan iskaz:

(E_{3a}) Svet postoji (nezavisno od našeg uma)

ali takvo postojanje sveta nije dovoljan – iako svakako jeste nužan – uslov da

(E_{3b}) Svet ima strukturu

Ili da

(E_{3c}) Svet nema strukturu

A još manje da:

(E_{3d}) Struktura sveta je saznatljiva

Ili negacija:

(E_{3d*}) Struktura sveta nije saznatljiva

Ili u odnosu na (E_{3c})

⁷² Nešto slično ustanovljava i Keren Benet ali mi sa njom ne delimo istovetne epistemičke zaključke (Bennett 2009).

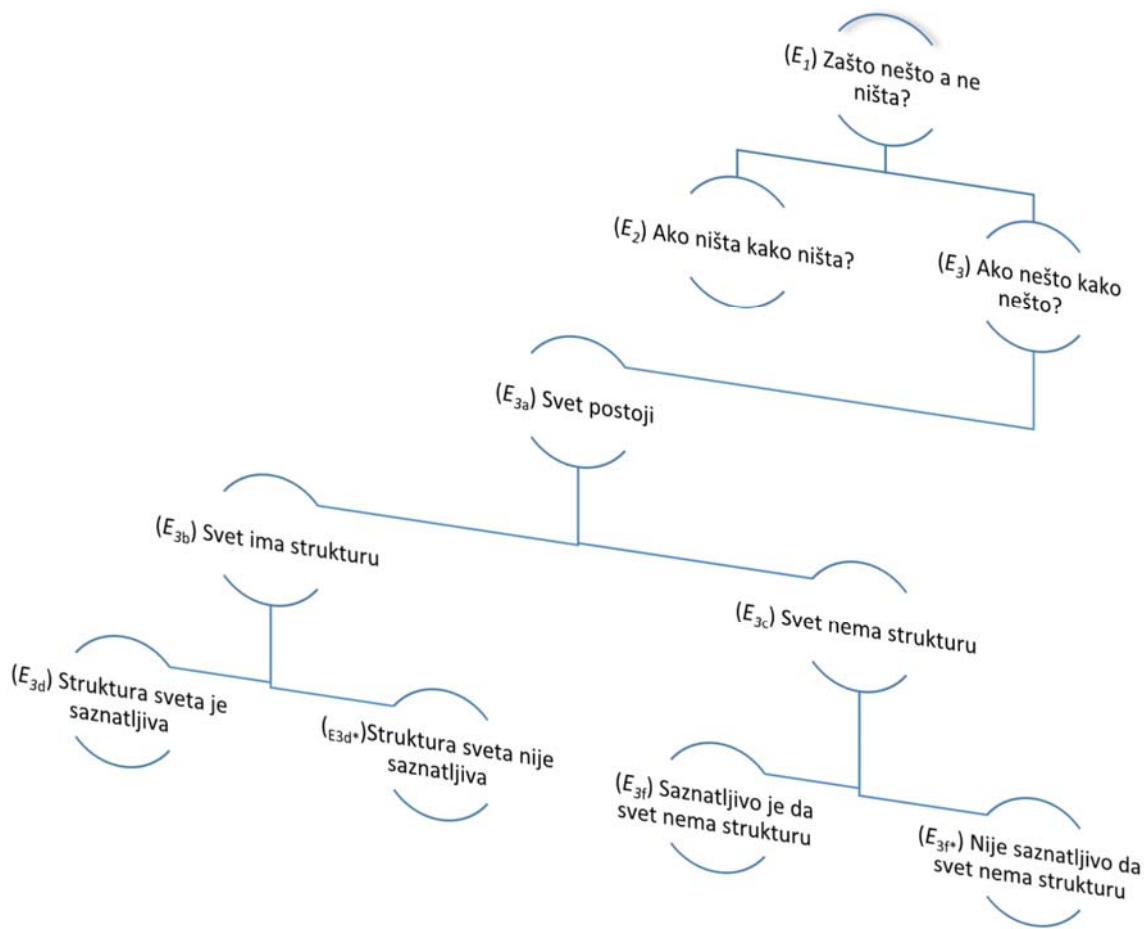
⁷³ Naravno, reč je o Žan-Pol Liotaru i njegovom stanovištu izraženom u istoimenoj knjizi (Liotar 1991).

(E_{3f}) Saznatljivo je da svet nema strukturu

Ili negacija ovog stava

(E_{3f}^*) Nije saznatljivo da svet nema strukturu.

Kao što smo gore nagovestili, većina filozofa nominalističke i antirealističke provenijencije prihvatila bi uslov E_{3a} jer on nije u direktnoj povezanosti sa E_{3b} , a naročito sa E_{3d} , ali bi svakako prihvatili (E_{3c}) i, paradoksalno, (E_{3f}). Ta povezanost je predmet osnovnog filozofskog spora.



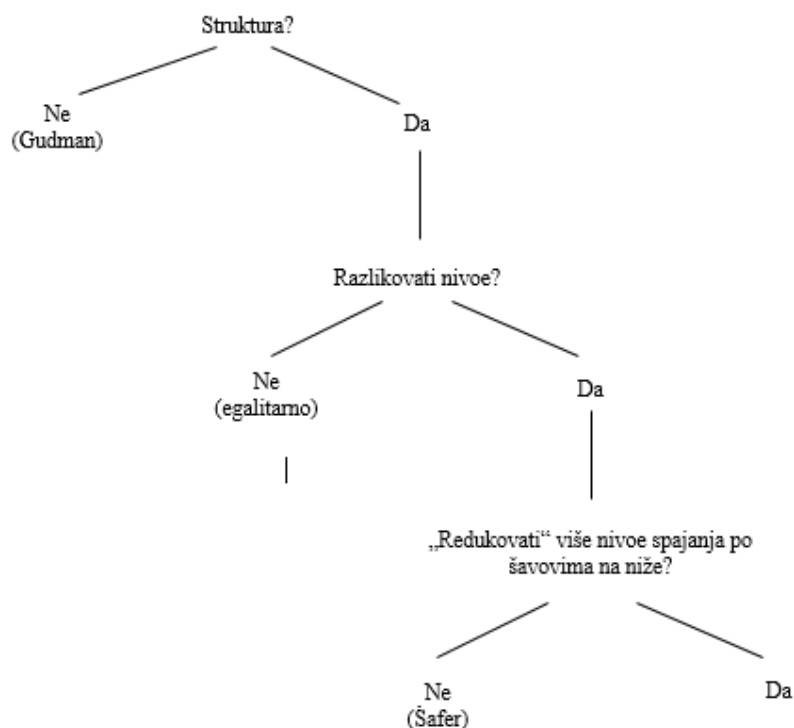
Grafikon 1: Ontološki algoritam

Čini se da su, barem načelno, našim grafikonom obuhvaćene sve glavne ontološke pozicije. Grafikon je izrađen u trodimenzionalnoj formi da bi se istakli različiti planovi

koji prirodno slede iz razvijanja samog pitanja⁷⁴. Tako imamo, zapravo tri osnovna plana, 1) metafizički, 2) ontološki i 3) epistemološki plan:

- 1) a) plan prvog pitanja metafizike,
b) plan dve izvorne mogućnosti istog nivoa važnosti
- 2) a) plan osnovne pretpostavke ontologije (bazični ontološki realizam)
b) plan dva bazična ontološka stava
- 3) epistemološka ravan

odnosno nivoa razvijanja ontološkog pitanja kao i epistemološku ravan (poslednja dva nivoa, E_{3d} i E_{3f}). Uporedimo sada naš grafikone sa jednim drugim koji predstavljen u jednom od Sajderovih novijih radova:



Grafikon 2: Sajderovi nivoi ontološkog izbora (Sider 2015).

Svrha Sajderovog ontološkog algoritma je da prikaže ontološki izbor na osnovu dva kriterijuma: kriterijuma mogućnosti razlikovanja „fundamentalnih“ i nefundamentalnih pojmova, pojmova koji odgovaraju ontološkom spajanju po šavovima ili onima koji ne

⁷⁴ Grafikone je mogao da sadrži i tri posebna plana (metafizički, ontološki i epistemološki plan) ali bi se onda izgubio tok prelaska na različite nivoe koji prirodno slede iz početnog pitanja.

odgovaraju, i kriterijuma „višeg nivoa“ i „nižeg nivoa“ spajanja po šavovima (Sider 2015, 2). U pogledu ovog drugog očigledno je da to nije ništa drugo do ideja superveniranja. Podjednako u slučaju prvog i u slučaju drugog kriterijuma, po Sajderu, postoji ono što on naziva „egalitarnom“ opcijom. U prvom slučaju to je mogućnost da su svi pojmovi epistemički i ontološki ekvivalentni (dakle, da nema fundamentalnih i nefundamentalnih pojmova), u drugom slučaju to da nije moguće razlučiti nivoe višeg i nižeg ontološkog reda, odnosno pravce superveniranja (koji pojam/iskaz/teorija/grana nauke supervenira nad nekim drugim pojmom/iskazom/teorijom/granom nauke). Što se tiče ovoga poslednjeg, Sajder sebe svrstava u zastupnike mogućnosti superveniranja dok Džonatana Šafera (J. Schaffer 2013)⁷⁵ provizorno kategoriše u grupu onih koji odbijaju ovakvu mogućnost. Generalno, ova razlikovanja tiču se „realiste povodom strukture“, dakle, nekog ko zastupa stanovište slično Sajderovom. Druga opcija, koju uočavamo odmah nakon početne pretpostavke u vidu imenice „struktura“ izražene u upitnom obliku jeste „gruolika“ predstava stvarnosti Nelsona Gudmana (Goodman 1983). Odnosno, u drugom slučaju imamo pojam nestruktuiranog sveta.

Ono što je na prvi pogled problematično sa ovom podelom jeste prećutna ekvivalentnost egalitarne i gruolike opcije. Jer, ukoliko svet ne poseduje strukturu, ukoliko je ta struktura uvek proizvod nekakvih arbitrarnih kriterijuma poput poznatih Gudmanovih ili Kripkeovih (Kripke 1982) primera arbitrarnosti, po čemu se onda takva jedna teza o svetu razlikuje od teze koja u prvoj instanci prihvata mogućnost strukture, a u drugoj instanci zagovara egalitarizam povodom objekata te strukture. Nije li onda samo reč o nominalnoj razlici između egalitarne i gudmanovske opcije? Kakvog onda u opšte smisla ima predstaviti egalitarnu opciju u kategoriji strukturisanog sveta? Čini se da je njoj mesto upravo u domenu nestrukturisanih svetova. Sajder tvrdi da „realista povodom strukture može biti egalitarista“ (Sider 2015, 2). Način na koji bismo ipak mogli pridati smislenost ovoj konstataciji a da je ne svrstamo u kategoriju zbrkanih pojmova (*gerrymandered concepts*) ili da je uz pomoć neke nužne intervencije ne prevedemo u domen nestrukturisanih svetova, jeste da takvu jednu opciju, mogućnost egalitarnog realizma, razumemo u smislu stavke E_{3b} našeg ontološkog algoritma, dakle, ontološkog iskaza „Svet ima strukturu“ i mogućnosti E_{3d*} , tj. „Struktura sveta nije saznatljiva“ koja iz nje proizlazi kao epistemološki stav.

⁷⁵ Više o ontološkoj koncepciji ovog autora videti u zaključnom poglavlju (7.3.2).

Međutim, to nije sve što bi se imalo prigovoriti ovakvoj ontološkoj klasifikaciji. Još važniji prigovor tiče se njenog početnog stava pod nazivom „Struktura?“, konkretnije, prećutne pretpostavke da ontološko istraživanje počinje sa njim. U našoj klasifikaciji imamo barem jednu stavku – E_{3a} , eksplicite ontološku (apsolutni egzistencijalni kvantifikator – kako smo ga nazvali), s kojom započinje tok ontološkog izbora. Ali pre nje, imamo razvijanje *sui generis* metafizičkog pitanja iz koga prirodno sledi razvijanje ontoloških intuicija. Vrlo je važno ovo imati u vidu. Ranije smo konstatovali da to „zašto jeste to što jeste“ nije inicijalni predmet ontologije, već metafizičke zapitanosti koja prethodi pozitivnom ontološkom istraživanju. Dakle, s te tačke gledano, ukoliko stavimo po strani izostanak E_{3a} u Sajderovoj podeli, kao i prvi prigovor koji smo naveli, to se ne može predstaviti kao strukturna greška u razvoju jednog ontološkog algoritma, ali je svakako važna stavka u pogledu definisanja specifičnosti nekog ontološkog senzibiliteta, njegovih deficita kao i prednosti. Drugim rečima, sudeći po ovom algoritmu Sajderovo tretiranje ontološke tematike je deficitarno u pogledu onoga što smo mi nazvali prvim pitanjem metafizike. Posredno, to ukazuje i na karakter filozofske debate i rešenja za koje se ovaj autor zalagao u tom sporu o kome će detaljno biti reči kasnije.

3.3.2.2. Metaontološke klasifikacije

U savremenoj filozofiji postoji više različitih klasifikacija u odnosu na mogućnost prihvatanja ili odbacivanja E_{3b} i E_{3c} . Ta razmatranja vezana su za teze o nestruktuiranom i struktuiranom svetu (svetu struktuiranih činjenica i svetu nestruktuiranih činjenica⁷⁶), ili uređenom svetu i svetu kao „amorfnoj masi“⁷⁷. Međutim, *metaontologiju* interesuje da li se u principu za ontološke iskaze, naročito osnovne iskaze ontoloških teorija, može utvrditi istinosna vrednost. Ukoliko bi tako nešto bilo moguće, onda ontološke debate ne bi bile verbalne i zaista bi se ticale nečega. Ukoliko to ne bi bilo moguće, onda ontološke

⁷⁶ U smislu u kome ove pojmove koristi Putnam (Putnam 1994, 295-315) i Ilaj Herš ugledajući se na njega (Hirsch 2002a).

⁷⁷ Čuvena Dametova metafora iz njegove studije o Fregeu. Upotrebio ju je radi objašnjenja Gičovog stanovišta: „...kao da Gič želi da zamislimo to nešto preko čega varijable prelaze kao realnost koja je poput amorfnih masa..“ [koju] "...režemo na različite individualne objekte pomoću posebnog kriterijuma identiteta koji smo odabrali. Takav kriterijum biće povezan sa nekim supstantivnim opštim pojmom (posebno sa kategorijalnim pojmom): zbog toga kvantifikovanje objekata mora uvek biti relativizovano u odnosu na neki supstantivni pojam“ (Dummett 1981, 563).

debate na objekt-nivou rasprave ne bi imale smisla. To su dva generalna stava, međutim stvari nisu tako jednostavne. Budući da je prostor između ova dva pola u priličnoj meri širok to postoje i srednja rešenja. Više autora je na različite načine klasifikovalo pozicije u okviru metaontologije. Razmotrimo nekoliko aktuelnih podela.

Veoma iscrpnu klasifikaciju sačinio je Dejvid Čalmers (Chalmers 2009). Mi ćemo je ovde detaljnije izložiti jer smatramo da predstavlja prihvatljiv opis šarolikih stavova povodom validnosti ontoloških iskaza u okviru metaontološkog razmatranja. Ova podela se služi pojmovima realizma i antirealizma ali te pojmove ne treba shvatiti u uobičajenom smislu kako se oni koriste u ontologiji i metafizici⁷⁸. Jer realizam i antirealizam u okviru prvog reda ontološkog razmatranja podjednako tvrde određene stvari, iako svako na svoj način. Na primer, neki realista će reći da je moguće konstruisati jedan definitivan metafizički opis sveta jer sâm svet poseduje ontološke karakteristike koje metafizičar samo treba da detektuje i opiše. Prirodno, antirealista će to negirati nudeći argumente u prilog svog stava. Međutim, tokom rasprave, i jedan i drugi će nešto ustanoviti i obojica će na osnovu čitave diskusije zaključiti da njihovo međusobno sukobljavanje nije verbalne prirode. Sa druge strane, antirealizam u metaontološkom smislu ne dotiče taj nivo razmatranja. To je razlog št, kako ispravno primećuje Jandrić (2016), ontološki realista može zastupati metaontološki antirealizam a ontološki antirealista metaontološki realizam i *vice versa*⁷⁹. Tako se, po Čalmersu, može reći da su metaontološki antirealisti ujedno i *deflacionisti*, dok ontološki antirealisti to ne moraju biti, jer bez obzira na to što mogu u okviru prvog reda istraživanja tvrditi da naša svest utiče na to čega ima, kao metaontološki realisti mogu ipak smatrati da neki iskazi o onome čega ima poseduju istinosnu vrednost⁸⁰.

⁷⁸ Kao, na primer kod Dameta (Dummett 1982) ili Patnama (1994, 295-315).

⁷⁹ U tom smislu on kaže: „Realizam na prvom nivou kompatibilan je sa antirealizmom na drugom, kao i obratno: spoj ontološkog realizma i metaontološkog antirealizma zastupao bi onaj ko bi želeo da tvrdi da naša svest i naš jezik ne utiču na to kojih objekata ima u stvarnosti, ali da je, u tom pogledu, sama stvarnost intrinzično neodređena, pa da, stoga, rečenice o postojanju objekata određene vrste nemaju istinosnu vrednost; kombinaciju ontološkog antirealizma i metaontološkog realizma, opet, branio bi onaj ko bi smatrao da su iskazi o postojanju objekata izvesne vrste istiniti ili lažni, ali da to da li ima takvih objekata zavisi od karakteristika naše svesti ili pojmovnog aparata kojim sebi predstavljamo stvarnost“ (Jandrić 2016).

⁸⁰ Sa ovakvim shvatanjem pojma deflacionizma ne bi se, ipak, u potpunosti složili autori poput Dejvida Menlija i Karen Benet (o njihovim metaontološkim klasifikacijama pogledati malo niže). Za Menlija ovaj pojam predstavlja neku vrstu krovnog koncepta za sve one autore, bilo antirealističke bilo realističke

Od takvog razumevanja pojmova realizma i antirealizma polazi i Čalmers. Metaontološki realisti i antirealisti se, po njemu, razlikuju po tome da li zastupaju monistička ili pluralistička stanovišta. Centralno pitanje oko koga se ova dva tabora spore je sledeće:

„Osnovno pitanje ontologije jeste „Šta postoji? Osnovno pitanje metaontologije jeste: postoji li objektivni odgovor na osnovno ontološko pitanje?“ (Chalmers 2009, 77)

Realisti smatraju da „postoji“, antirealisti smatraju da „ne postoji“ a različite vrste odgovora između ekstremnih epistemoloških pozicija Čalmers definiše razmatranjem lake (*lightweight*) i teške (*heavyweight*) kvantifikacije (formulacije egzistencijalnog kvantifikatora) u rasponu stavova od slabog, jakog do ultra-jakog antirealizma:

Ontološki antirealizam je negacija ontološkog realizma. Možemo reći da *slabi* ontološki antirealizam podrazumeva da svaka neproblematična ontološka egzistencijalna tvrdnja nema objektivnu i konačnu istinosnu vrednost. Može se reći da *jaki* ontološki antirealizam podrazumeva da ni jedna neproblematična ontološka egzistencijalna tvrdnja nema objektivnu, konačnu i *netrivijalnu* istinosnu vrednost“ (Chalmers 2009, 91).

„...*ultrajaki ontološki antirealizam* podrazumeva da ni jedna neproblematična ontološka egzistencijalna tvrdnja nema objektivnu i konačnu istinosnu vrednost. Ovaj poslednji nazivam 'ultrajakim' zato što se može dokazati da čak i prilično jak antirealizam dozvoljava da jedna ograničena klasa ontoloških egzistencijalnih tvrdnji ima konačnu istinosnu vrednost“.

Reč je o iskazima tipa „postoje jednorozzi“, „postoje okrugli kvadrati“

...koji su „definitivno lažni iz razloga nezavisnih od ontološkog rezonovanja“. [Te tvrdnje stoga imaju:] 'trivijalnu istinosnu vrednost'“ (isto, 93).

Sa druge strane imamo realistička stanovišta:

[*Jaki ontološki realizam*] „podrazumeva da svaka neproblematična ontološka egzistencijalna tvrdnja ima objektivnu i konačnu istinosnu vrednost. U najmanjem, on podrazumeva da svaka paradigmatična ontološka

provenijencije, koji su kritični prema savremenoj mejnstrim metafizici (Manley 2009, 4). Benetova, sa druge strane, odbacuje pojam deflacionizma i zagovara *dismissivism*. Iako ovaj pojam, po njenom sudu, natkriljuje pozicije „antirealizma“ i „skepticizma“ on nije dovoljan da bi obuhvatio stanovište koje ona sama zagovara, stanovište „epistemicizma“ (Bennett 2009, 39. fus. 3).

egzistencijalna tvrdnja ima objektivnu i konačnu istinosnu vrednost“ (isto, 94).

[Slabi realizam] „prihvata da egzistencijalni iskazi imaju odredljivu istinosnu vrednost i objektivnost ali smatra da istinitost ili lažnost tih iskaza prazna/trivijalna ili 'lagana'“ (isto, 94).

Čalmersovo razlikovanje lake i teške kvantifikacije u osnovi služi samo tome da razlikuje nivoe prave egzistencije od egzistencije u posrednom i uslovljenom obliku. To se može najjednostavnije objasniti preko različitih operatora, na primer (R1) u značenju „zaista postoji“ i (R2) u značenju „postoji u određenom smislu“ ili „postoji pod ovim ili onim uslovom“ (na primer pod uslovim majnongijanizma). Za razliku od toga teška kvantifikacija kvantifikuje preko onoga što zaista postoji, u metafizičkom smislu postojanja. On tešku kvantifikaciju pridaje (R1) dok egzistenciju predmeta za koje smatra da nemaju karakteristiku supstancijalnog postojanja tumači u smislu (R2, 3...)⁸¹.

Po Čalmersu problemi nastaju već u segmentu primarnog ontološkog istraživanja koje se služi jednim primitivnim pojmom koji se dalje ne može razložiti i analizirati⁸². Ontološka konfuznost na objekt-nivou istraživanja posledično omogućava različite metaontološke stavove povodom statusa ontoloških debata. Čalmers smatra da je taj primitivan pojam, pojam „postojanja“, sličan osnovnim pojmovima iz sfere filozofije morala (pojam moralne dužnosti: „treba“ ili „ispravno“) i iz sfere estetike (pojam „lepog“). To su kontroverzni pojmovi koji po sebi generišu interpretativne teškoće i razlike. Ipak, ovakve pojmove ne treba mešati sa tipičnim slučajevima semantičkih nejasnoća i neodređenosti koje se mogu razrešiti – u principu – terminološkim pojašnjavanjem (kao na primer u slučaju pojma „biti visok“ za košarkaše i narod Pigmeja), gde problem leži u različitom kriterijumu klasifikacije („za mene je to visoko a za košarkaša nije“). Taj primitivan koncept Čalmers naziva „apsolutnom egzistencijalnom kvantifikacijom“ (*absolute existential quantification*):

⁸¹ Čalmers je zastupnik teške kvantifikacije povodom iskaza u kojima se tvrdi postojanje entiteta (kao što su po njemu iskazi prirodnih nauka u kojima se, na primer, tvrdi da postoje fotoni), ali lake kvantifikacije povodom postojanja mereoloških fuzija. *Ontološki antirealizam* po njemu nužno ne povlači „tvrdokorni deflacionizam“, naročito ako se prihvati ideja superveniranja fundamentalnih entiteta nad nefundamentalnim iako on dozvoljava mogućnost beskonačne regresije od fundamentalnih ka fundamentalnijim istinama (2009, 117).

⁸² Takva opaska i samog Čalmersa svrstava u tabor ontoloških antirealista, ali je njegovo metaontološko pozicioniranje nešto složenije, baš kao i klasifikacija koju nudi.

„Ne mislim da je očigledno da *postoji* pojam apsolutne egzistencijalne kvantifikacije. Ono što mislim jeste da je očigledno da ontološki diskurs funkcioniše kao da takav pojam postoji“ (Chalmers 2009, 91).

Čalmers smatra da postoji nešto defektno vezano za ovaj koncept, pa je možda potreban nekakav meta koncept: koncept koncepta apsolutne kvantifikacije. Ili je naprosto u pitanju pseudokoncept: nešto što nalikuje svakom drugom pojmu dok u nekim elementima ne uspeva da zadovolji definiciju pojma (uključujući mogućnost istinosne provere) (isto, 92).

Čalmersov pojam nalikuje onom koji pretpostavljen našim pitanjem izraženim oznakama E_3 i E_3^* ⁸³. Budući da nešto postoji, da nešto jeste, sada se samo pitamo na kakav način to nešto postoji („kako jeste?“). Da li jeste na način nihilizma koji postulira postojanje samo prostih delova a da je sve što mi – obični zdravorazumski ljudi – smatramo da postoji samo nešto što je „aranžirano od tih prostih delova na takav-i-takav-način“ a da kao posebna celina, „predmet, „objekat“ ili „stvar“ ništa ne postoji, ili pak na način *mereološkog univerzalizma* po kome „sve postoji“ čak i najekstravagantniji spojevi predmeta iz prošlosti (ili delova predmeta) sa predmetima iz sadašnjosti (ili delova predmeta) koji generišu nove objekte, na primer objekat kao posebnu celinu mojih prstiju koji kucaju po ovoj tastaturi i dinosaurusovih stopala koja hodaju po zemlji u vremenu Jure; ili postoje samo živa bića, kao u teoriji organicizma, gde je sve osim organizama kosmička prašina sastavljena od prostih, nedeljivih i „bestelesnih“ čestica; ili je, na kraju krajeva u pravu baš naš zdrav razum što ljutito insistira da postoji samo ovaj sto i ovaj kompjuter na njemu, soba u kojoj se nalaze, „ja“ itd.

Dakle, trebalo bi da apsolutni egzistencijalni kvantifikator bude instanciran na jedan od ovih načina, od strane jedne od ovih ontoloških koncepcija postojanja. U jeziku kvantifikacije egzistencijalni kvantifikator bi trebao da prelazi preko jednog od

⁸³ Međutim, nije reč o pojmovima sa istovetnim značenjem. Odnosno, ono što smo mi gore nazvali apsolutnim egzistencijalnim kvantifikatorom nije istovetno apsolutnoj egzistencijalnoj kvantifikaciji u Čalmersovom smislu. Razlog tome jeste što u prvom slučaju imamo potpuno opšti pojam koji se odnosi na sve što je u inventaru stvarnosti (činjenica postojanja sveta kao antipod teze o metafizičkoj obmani), dok je u drugom slučaju reč o pojmu sa konkretnom sadržinom koja se tiče karaktera same egzistencije. Dakle, naš pojam se tako – kao prva pretpostavka ontološkog uma – ne odnosi samo na to da *nešto* jeste pa bio to čitav svet sa svim stvarima u njemu, već da nešto jeste na određeni način. Čalmersovo određenje, tako, pretpostavlja spajanje širokog rova koji smo mi ustanovili našim određenjem apsolutne egzistencijalne kvantifikacije.

ponuđenih ontoloških rešenja. Međutim, na osnovu njega samog, tj. na osnovu njegovog smisla nije moguće iščitati njegovo značenje; nije moguće utvrditi koji način je povlašćen, odnosno, da se poslužimo klasičnim metafizičkim vokabularom, ne postoji analitička veza – kako smo već primetili – između egzistencije („jeste“ – naš stav „svet jeste“) i esencije („kako“ – naš stav „kako jeste“). Da li ipak iz svega ovoga treba zaključiti da je rasprava o kvalitetu ponuđenih rešenja kao takmaca za istaknute mesto „ispravnog“ opisa strukture sveta uzaludna i naprosto verbalna? (Ili jednostavno verbalna zato što je uzaludna?) To pitanje ćemo detaljnije obrazlagati nešto kasnije, ali se nadamo da je već sada jasno da onaj ko prihvati prvo pitanje metafizike i „ontološki algoritam“ taj ne može biti sklon trivijalizaciji i odbacivanju ontoloških rasprava čak i u slučaju da su one neodlučive.

Čalmersova podela rezultat je vrlo složenog razmatranja koje ima za cilj da obuhvati sve moguće pozicije u okviru metaontologije. Ukoliko glavno pitanje metaontologije glasi: „postoji li objektivni odgovor na osnovno ontološko pitanje?“ onda bi se moglo reći da imamo sledeće pozicije:

U sklopu afirmativnog odgovora imamo sledeće realističke odgovore:

- *stanovište jakog realizma*

Ovo stanovište podrazumeva da postoji samo jedan odgovor i da je on ispravan opis stvarnosti, koji je ujedno njen netrivialni opis.

- *stanovište slabog realizma*

Po ovom stanovištu postoji odgovor, ali je on trivialan.

U sklopu negativnog odgovora imamo sledeće antirealističke odgovore:

- *stanovište slabog antirealizma*

Ovo stanovište još udaljenije od radikalnog antirealizma jer smatra da mogu postojati neki netrivialni odgovori

- *stanovište jakog antirealizma*

Po ovom stanovištu neki odgovori imaju trivialnu vrednost (kriterijum konzistentnosti).

- *stanovište ultrajakog antirealizma*

Ono kaže da ne postoji valjan odgovor, tj. svi naši opisi nemaju konačnu i odredljivu istinosnu vrednost. Čak ne postoje ni trivialni odgovori.

Razumljivo, Čalmers realistička stanovišta vezuje pre svega za monistička opredeljenja dok antirealistička vezuje za pluralistička. To je potpuno očekivano i široko rasprostranjen postupak u metaontološkoj literaturi, iako po sebi nije opravdan. Naime,

smatra se da je nekako neprirodno da bi realističko stanovište, a posebno jako realističko stanovište, moglo biti pluralističko, tj. podržavati višestruke i podjednako validne opise sveta⁸⁴. Podrazumeva se, naime, da ispravan opis ako treba da bude „ispravan“ može biti samo jedan i privilegovan. No, možda se ovo uvreženo mišljenje povodom mogućnosti jednog pluralističkog realizma ipak može dovesti u pitanje tako što bi se potvrdila mogućnost da stvarnost (ili jedan fenomen) može biti uređena tako da može biti opisana na različite načine ali ne zato što naš jezik to dozvoljava već zato što ona sama to dozvoljava a naš jezik sledi to „dozvoljavanje“.

Ovakvo stanovište je u koordinatama kvajnovske metodologije, ilustrovao Kris Mekdanijel nudeći ontološku interpretaciju (prevođenje) Hajdegerove teorije egzistencije (McDaniel 2009)⁸⁵. On je ukazao na mogućnost jednog srednjeg puta između traganja za privilegovanim smislom egzistencijalnog kvantifikatora i stanovišta višeznačnosti egzistencije kao konsekvence deflatorskog ontološkog pluralizma. Po njemu, a sledeći Hajdegera, postoji višeznačnost egzistencijalnog kvantifikatora ali ona ne povlači deflatorsnost već tezu jakog realizma da se biće (ili egzistencija) može izraziti na više „suštinskih“ načina. Da, dakle, pluralizam ne povlači za sobom *stav površnosti* (Hawthorne 2009), tj. plitkost, praznoću i verbalnost. U savremenoj nauci ovo zapažanje je odavno prihvaćeno. Primer elektromagnetnog zračenja koje se može razumeti bilo kao čestica bilo kao talas poznata je ilustracija ove stvari. Interesantno je ovde napomenuti da u odnosu na ova upućivanja i Hilari Patnam ukazuje na slične, filozofske i naučne primere ali sa drugačijim, deflatorsnim intencijama. Nastojeći da utvrdi sličnost između svoga, Kvajnovog i Gudmanovog stanovišta i referirajući na ovog poslednjeg on kaže sledeće:

„...Fizičari su upoznati sa brojnim slučajevima u kojima činjenice dozvoljavaju, barem uzete doslovno, nespojive opise, od kojih je najčuvenija mogućnost opisa sveta bilo u smislu čestica koje međusobno deluju na daljinu ili u smislu talasastih 'polja' koja uzajamno deluju sa česticama. Matematičarima je poznata mogućnost da se na podjednako zadovoljavajuće ali nespojive načine izjednačavaju matematički objekti kao što su brojevi ili funkcije sa skupovima. Još je pre dva veka Kant bio svestan mogućnosti da se geometrijske tačke posmatraju bilo

⁸⁴ Hotorn, na primer, upućuje na mogućnost jednog „ogoljenog“ („barebones“ – mi bismo rekli banalnog) deflacionističkog stava koji jednostavno konstatuje da sve strane u sporu govore istinu, čime se okončava rasprava (Hawthorne 2009, 216, fus. 6).

⁸⁵ Na Mekdanijelovo stanovište koje je „izgleda pluralističko u pogledu teške kvantifikacije“ upućuje i Čalmers (2009, 124).

kao individue (kao izvorni delovi prostora) bilo kao 'proste granice'. Možemo praviti različite izbore (koji predstavljaju 'manje ili više arbitrarne revizije' o kojima je Kvajn govorio...) a rezultati mogu biti podjednako 'istiniti'. Ili bar tako kaže Gudman, a ja bih se u tome složio sa njim" (Putnam 1992, 265-6).

Ali, zašto bi teza o različitim opisima iste stvari podrazumevala deflatorski ontološki stav umesto jakog metafizičkog stava o razdelu stvarnosti? (Zašto staviti pridev „istinito“ pod znake navoda?) Ukoliko prihvatimo da je reč, u krajnjoj liniji, o „izboru“, zar taj izbor mora automatski odvijati na poleđini relativističkog shvatanja stvarnosti kao „amorfne mase“? Ili je zapravo moguće, što je opcija o kojoj treba razmisliti, da je fenomen koji se istražuje, bilo naučno ili filozofski, *po svojoj prirodi* zapravo takav da istovremeno jeste i jedno i drugo, i talas i čestica, i tačka i „atomless gunk“ i broj i skup, biće na način „priručnih stvari“ i biće na način „tubića“ (*Dasein*), itd⁸⁶.

Dakle, u tome da stvarnost može biti opisana na mnoge, netrivialne i podjednako valjane načine ne vidimo ništa kontraintuitivno i sporno; ova ideja je, u najmanjem, na istom epistemičkom nivou kao i bilo koja od drugih mogućnosti sadržanih u gornjoj klasifikaciji. Ukoliko je takva opcija na raspolaganju onda je moguće zamisliti i metaontološko stanovište koje bi bilo istovremeno realističko i pluralističko. Na osnovno pitanje o postojanju objektivnog odgovora na metaontološko pitanje ono bi dalo afirmativan odgovor, ali taj odgovor ne bi podrazumevao ontološki monizam. Drugim rečima, na pitanje da li se ontologija zaista nečega tiče, pluralistički realista bi mogao reći da se zaista nečega tiče, ali to čega se tiče jeste nešto mnogostruko. Sa druge strane, jak monistički realizam upućuje na pozitivan odgovor koji istovremeno podrazumeva jedno konkretno rešenje. U segmentu ontološkog ispitivanja to se svodi na traganje za povlašćenim značenjem egzistencijalnog kvantifikatora dok slabi realizam predstavlja zdravorazumsko stanovište za koje je razgovor o strukturi sveta – a ona je *de facto* prisutna, i zdravi razum bespogovorno prihvata naše stavove E_{3a} i E_{3b} – trivialan jer je ona „očigledna“.

Na drugom polu imamo prikaz antirealističkih stavova koji idu od potpunog odbacivanja mogućnosti da se ontološke debate tiču nečega do prelaznih varijanti koje

⁸⁶ U jednoj drugoj misaonoj tradiciji, naime onoj hegelijanizma, ovakve „sinteze“ ne predstavljaju šokantan zaključak već nešto što je konstitutivno za samu tradiciju. Interesantno je primetiti kako i neke naučne tradicije i škole – poput kvantne mehanike u okviru fizike – dozvoljavaju „paradoksalne“ dijalektičke zaključke nalik onim hegelovske logike.

podrazumevaju da u nekom smislu postoji predmet ontološkog istraživanja. Važna razlika u odnosu na Čalmersovu klasifikaciju jeste to što se na osnovu ontološkog algoritma koji smo prezentovali dozvoljava još jedna mogućnost koja nije eksplicirana u toj klasifikaciji ali koja se može iz nje naslutiti. Naime, reč je o totalnom agnosticizmu ultra jakog antirealizma koji može voditi ili u ontološki misticizam (svet se ne može objasniti diskurzivnim sredstvima) ili u pozitivistički antimetafizički stav potpunog oslanjanja na empirijsku evidenciju.

Jedna druga podela koju je iznela Karen Benet (Bennett 2009) fokusira se na pitanje odbacivačkih (*dismissivism*) strategija povodom metafizičkih sporova. Tako ona razlikuje strategiju antirealizma, semanticizma i epistemicizma (*epistemicism*). Po prvoj strategiji ne može se tačno utvrditi da li postoji ili ne postoji ono što se utvrđuje egzistencijalnim kvantifikatorom, „Postoji F“ ne poseduje istinosnu vrednost koja se može utvrditi. Semantičari, sa druge strane, smatraju da je spor oko prihvatanja ili odbacivanja neke konkretne formulacije egzistencijalnog kvantifikatora verbalne prirode: „Strane u sporu pridaju različita značenja bilo egzistencijalnom kvantifikatoru, predikatu „F“ bilo operatoru negacije (*negation operator*) i shodno tome se igraju gluvih telefona“ (Bennet 2009, 40). Poslednje stanovište u okviru ove klasifikacije, pozicija epistemicizma polazi od toga da ontološki sporovi ne moraju biti verbalni, da oni zapravo u najvećem broji i nisu verbalni ali da „nema mnogo opravdanja kako za verovanje u istinitost tako i za verovanje u lažnost“ iskaza „postoji F“ (Bennet 2009, 42). Benetova ne zagovara realističko stanovište ali smatra da je treća opcija kojoj je naklonjena u potpunosti kompatibilna sa realizmom⁸⁷.

Dejvid Menli (Manley 2009) izlaže klasifikaciju u kojoj je akcenat stavljen na deflacionističke strategije što delimično nalikuje⁸⁸ odbacivačkim pozicijama koje je, kako smo upravo videli, predstavila Benetova. Za razliku od mejnstrim metafizičara koji polaze

⁸⁷ Sličan stav povodom ontoloških debata sadržan je i u Krajgelovoj teoriji „intuicionističkog konstruktivizma“ (Kriegel 2011) koju on razvija na poleđini Strosnove ideje „deskriptivne metafizike“. Povodom ontoloških teorija nihilizma i univerzalizma on konstatuje da njegova, intuicionistička konstruktivistička koncepcija „priznaje da takve teorije mogu biti istinite. Međutim, ono što ona negira jeste da one mogu biti *opravdane* – i tako, da relevantni, od uma nezavisni, faktori koji se tiču ove stvari mogu pomoći da se reše ontološki sporovi. Na osnovu intuicionističkog konstruktivizma, predmet ontološkog ispitivanja je takav da ne postoji način da se on uredi tako da bi se ove teorije epistemički opravdale“ (Kriegel 2011, 199).

⁸⁸ Videti fus. 80.

od Kvajnovne metodologije koju je razvio Dejvid Luis a prihvatili Teodor Sajder i Van Invagen, deflacionisti se dele na tri grupe koji se razlikuju u odnosu na stav koji zauzimaju prema metafizici. Tako imamo *jake deflacioniste* (u kategoriju jakih deflacionista Menli stavlja šaroliku grupaciju filozofa različitih orijentacija i škola poput Karnapa, Vitgenštajna, Ostina, Rajla i Patnama), *umerene deflacioniste* (Bob Hejl i Krisipin Rajt i Mati Eklund) koji prihvataju da je rasprava suštinska ali koji smatraju da su odgovori relativno trivijalni i jednostavni, i na kraju, grupu *reformatore* u koju spadaju oni autori (Mekdanijel, Kit Fajn, Džonatan Šafer i Hofveber) koji smatraju da je rasprava suštinska i da su rešenja daleko od trivijalnosti ali koji ipak odbacuju i postojeća pitanja i postojeće odgovore.

IV Varijabilnost *versus* privilegovanost kvantifikatora

Kao što to obično biva u filozofiji, teško je nešto učiniti razumljivijim a istovremeno zadržati uzbuđenost.

Donald Dejidson (2001, 183)

4.1. Pojmovna relativnost vs. varijabilnost kvantifikatora

U uvodnom poglavlju smo u opštim crtama predstavili ključnu raspravu u okviru savremene metaontologije, spor između Ilaja Herša i Teodora Sajdera. U pitanju je, kako smo istakli, debata koja je u toj meri obeležila savremenu metaontologiju da se svako ko se upusti u metaontološka razmišljanja mora opredeliti povodom nje⁸⁹. Međutim, u nastojanju da se izađe u susret ovoj filozofskoj obavezi i svrsta se na Heršovu ili Sajderovu stranu, ostane neutralan ili pak ponudi sopstveno rešenje, često se gubi iz vida činjenica da je sve njene važne komponente eksplicite i to na jednom mestu već izložio jedan drugi autor – Hilari Patnam. On je to učinio u sada već klasičnom delu filozofske kratke forme, tekstu „Istina i konvencija“⁹⁰. Međutim, Patnam se nije uključivao u debatu koja je nešto kasnije usledila i kojoj je na izvestan način i sam kumovao⁹¹.

⁸⁹ Inače, ako se za početak debate uzme prvi odgovor na Heršov napad na revizionističku ontologiju, koji je Sajder izložio u svom tekstu iz 2004. godine (Sider 2004) u kome je pored ostalih autora koji su mu upućivali prigovore na neke druge teme odgovorio i Heršu, onda se može reći da je debata trajala/traje punih 10 godina imajući u vidu poslednji Sajderov tekst (Sider 2014) na koji Herš (još uvek) nije odgovorio.

⁹⁰ Tekst je prvi put objavljen u časopisu *Dialectica* (Putnam 1987) a potom republikovan u okviru knjige *Realism With Human Face* (1990), na osnovu koje je ovde i navođen.

⁹¹ S obzirom na suštinski doprinos otvaranju jednog novog pitanja koje će toliko zaokupljati pažnju filozofa, smisljeno je zapitati zašto se filozof Patnamovog kalibra nije barem u nekoj meri uključio u ovu debatu. Da li je zapravo na taj način on želeo da pošalje signal da je sama debata bespredmetna? Otvarajući „Pandorinu kutiju“ savremene metaontologije on kao da nije pokazivao veliki interes za mnogobrojne interpretacije koje su usledile a koje su se ticale njegovih reči, ideja i imena, i to najpre od strane dva glavna aktere ove rasprave. Možda se izostanak pominjanja debate (kao i njenih protagonista) u Patnamovim radovima (pre svega u *Ethics Without Ontology*) u trenutku kada je ona postajala sve aktuelnija u filozofskom svetu može objasniti faktorom zvučnosti imena jednog filozofa ili njegovim poznim životnom dobom. Ali, to je ipak,

Na prvo čitanje nije jasno šta je to novo što u odnosu na ovaj tekst donosi Heršova aktuelizacija zaključaka do kojih je došao Patnam i koji su motivi da se kaže ponovo isto, ukoliko je zaista rečeno isto. Sâm Herš je, s druge strane, ne sluteći kakvu će reakciju proizvesti svojim tekstom „Quantifier Variance and Realism“ (Hirsch 2002a), otvoreno priznao da mnogo toga, ako ne i sve što ima da kaže na ovu temu, duguje upravo Patnamu (Hirsch 2011, 34, 2002a, 52). Specifično, ovaj dug se ticao konteksta odbrane realističkoga stanovišta od relativističke pretnje i lingvističkog idealizma u segmentu ontoloških teorija. Heršu je u tom trenutku bilo važno da razjasni da to što reči u okviru različitih jezika – naše jezičke prakse generalno – poseduju svojevrsnu značenjsku varijabilnost, da to, dakle, nikako ne utiče na promenu u segmentu mogućnosti izražavanja istinosnih uslova. Ukoliko bi ovo poslednje bilo slučaj to bi potencijalno vodilo upravo lingvističkom idealizmu, teoriji po kojoj naše reči, odnosno njihova značenja, proizvode opipljive ontološke posledice (Hirsch 2002a, 53), ili, drugačije rečeno, „stvaraju svet“. Na primer, u slučaju višeznačnih reči, odabir jednog od mogućih značenja („candidate-meanings“) i odbacivanje drugog (ili drugih) ne bi automatski podrazumevalo da to što se prihvata postoji u nekom tvrdokornom realističkom smislu, a da to što se odbacuje ne postoji. Podrazumevati tako nešto, bilo bi po Heršu, čist primer *use-mention* misaone pogreške, kada se pominjanjem nekog pojma implicira promena u stvarnosti. Klasičan primer za to je svakako dokaz postojanja Boga Anselma Kentberijskog koji podrazumeva da iz validne definicije božanstva automatski sledi njegova (faktička) egzistencija. Analizirajući posledice potencijalne odluke u izboru

psihološko objašnjenje i ovde je od drugorazrednog značaja, naročito zbog činjenice da je u godinama koje su usledile nakon *Ethics Without Ontology* Patnam nastavio da objavljuje radove i knjige (u periodu nakon objavljivanja *Ethics Without Ontology* 2004 objavio je više od 20 radova i nekoliko knjiga. Celokupna bibliografija radova Hilari Patnama može se pronaći na ovoj Internet adresi: <http://www.pragmatism.org/putnam/>). Druga mogućnost jeste da jednostavno nije obratio pažnju na nju što – imajući u vidu standardno visok nivo obaveštenosti ovog filozofa, ne bi trebalo uzimati kao ozbiljno objašnjenje. U *Ethics Without Ontology* on kao da aludira na ovaj filozofski spor kada, ponavljajući zaključke iz „Truth and Convention“, zauzima deflatornu poziciju povodom pitanja kompozitnosti objekata (odričući antinomičnost karaktera samom pitanju i negirajući paralelno i antinomičnost Kantove druge antinomiije) i svodi čitavu stvar na pitanje „konvencije“ (Putnam 2004, 47). Dakle, treća mogućnost, verovatno najverovatnija u pogledu interpretacije Patnamove „nezainteresovanosti“, jeste da je on jednostavno smatrao da se došlo do završne faze filozofskog razgovora kada je, kako to Luis kaže, „sve već rečeno i urađeno“ i da bi svako dalje produbljevanje predstavljalo prazan hod i to sada već na tuđem terenu.

između različitih značenja Herš daje primer dva iskaza. Primeri su iz sfere „čudačke“ ontologije, teorije *univerzalizma*, koja pretpostavlja postojanje u ontološkom smislu neverovatnih objekata. Heršova kritika je usmerena upravo protiv takve ontologije. Ovo je naša verzija tog primera, usklađena sa istorijskim trenutkom:

- 1) „Postoji nešto što je sastavljeno od Obaminih ušiju i Ajfelovog tornja“⁹².
- 2) „To da li postoji nešto sastavljeno od Obaminih ušiju i Ajfelovog tornja stvar je naših jezičkih izbora.“

Realističko stanovište svakako ne dozvoljava 2, da reči, ili izbor reči koje koristimo utiče na to šta postoji. Stoga kvantifikatorska varijabilnost, po Heršu, ne podrazumeva 2 ali dozvoljava 1, iako to dozvoljavanje u konkretnom slučaju mereoloških rečenica ne znači i puno odobravanje, što ćemo uskoro videti. Dakle, Heršu je cilj da odbrani neku vrstu realističkog stanovišta u okviru pluralističke misaone klime. Koliko je to u saglasnosti sa Patnamovom pozicijom?

Priznajući da doktrina varijabilnosti kvantifikatora zauzima „centralno mesto“ u okviru Patnamove misli, Herš konstatuje:

„Moguća pretnja po realizam koju ova doktrina⁹³ postavlja nešto je s čim pokušavam da se izborim sopstvenim sredstvima iako uopšte ne sumnjam da se doslovno svaki zaključak do koga ću doći može pronaći negde u Patnamovim radovima“ (2002a, 52).

Šta je to „sve“ ili „mnogo toga“ što duguje Patnamu? To je, na prvom mestu, sama teorija varijabilnosti kvantifikatora, iako to nije Patnamova već Heršova kovanica. Naime, ono što Herš imenuje tim nazivom predstavlja zapravo direktnu konsekvencu Patnamovog internalističkog stanovišta, ili *internog realizma* (Putnam 1981, 49), teorije koja podrazumeva postojanje različitih, čak međusobno suprotstavljenih, pojmovnih shema (*conceptual schemes*) koje podjednako dobro opisuju određena stanja stvari ili fenomene i koje, stoga, uživaju ravnopravan epistemički status⁹⁴. Patnam daje primer različitih pojmovnih shema koje se odnose na shvatanje objekata neposrednog iskustva. Ono što je za pojmovnu shemu svakodnevnog govora „sto“ koji se nalazi ispred mene za prirodnu nauku kao što je fizika to je samo specifična agregacija entiteta mikro sveta –

⁹² Primer se u originalu odnosi na drugog američkog predsednika, Bila Klintonu i njegov nos.

⁹³ Doktrina varijabilnosti kvantifikatora – prim. A.N.

⁹⁴ „...pojmovni relativizam uvek podrazumeva opise koji su kognitivno ekvivalentni ... ali koji su inkompatibilni ako se uzmu zdravo za gotovo“ (Putnam 2004, 48).

skupa fundamentalnih čestica koje su aranžirane „u obliku“ stola. I jedan i drugi pogled, odnosno pojmovna shema, podjednako služe onome čemu su namenjeni:

„Svaki od ovih okvira sadrži, u svojoj trenutnoj formi, delove koji će se pokazati kao „pogrešni“ na ovaj ili onaj način – delove koji su ispravni ili pogrešni *po standardu primerenom samoj shemi koja se razmatra* – ali pitanje 'koja vrsta 'istine' je stvarno Istina' jeste pitanje koje interni realizam odbacuje (Putnam 1990, 96).

Tako je, dakle, jedna od posledica internog realizma primenjenog na pitanje određivanja značenja egzistencije, ili predikata „postoji“ (egzistencijalnog kvantifikatora koji može prelaziti preko ove ili one vrste objekata) upravo pomenuta varijabilnost kvantifikatora. Razmatrajući problem različitih pojmovnih okvira karnapovskog i mereološkog tipa (tipa „poljskog logičara“, tj. Lešnjevskog) iz ugla teorije internog realizma, Patnam formuliše relativistički stav povodom tumačenja pojma egzistencije. Nasuprot Dejvidu Luisu koji je smatrao da egzistencijalni kvantifikator ima jedno jedinstveno značenje⁹⁵, Patnam izlaže svoju teoriju pojmovnog relativizma (*conceptual relativism*) po kome jedan pojam može imati više značenja, što se odnosi čak i na pojmove poput egzistencije:

„Nije slučajnost to što metafizički realizam stvarno ne može da prepozna fenomen pojmovne relativnosti – jer se taj fenomen odnosi na činjenicu da *sami primitivni pojmovi logike, a posebno pojmovi objekta i egzistencije, imaju mnoštvo različitih upotreba pre nego jedno apsolutno 'značenje'*“ (Putnam 1990, 97).

Teza izražena u ovom pasusu predstavlja jedan stub buduće polemike. Drugi predstavlja njemu suprotstavljena ideja jednoznačnosti egzistencijalnog kvantifikatora i logičkih pojmova Dejvida Luisa. Koliko je Luisov stav o jednoznačnosti egzistencijalnog kvantifikatora polazna osnova svakog metafizičkog realizma u okviru

⁹⁵ *Locus classicus* ovog Luisovog stava su sledeće njegove reči: „Nejasnost je semantička neodlučnost. Ali nije čitav jezik nejasan. Veznici istinosnih funkcija to nisu, na primer. Niti su to reči za identitet i razliku, delimičan identitet i preklapanje. Niti, pak, idiomi kvantifikacije sve dok su neograničeni. Kako bi bilo šta od ovoga moglo biti nejasno? Šta bi mogle da budu alternative između kojih ne biramo?“ (Lewis 1986, 212). Upravo je ovaj stav uporište realističkog stanovišta u pogledu egzistencijalnog kvantifikatora. Tako, imamo Luisa koji tvrdi da postoji jednoznačan smisao egzistencijalnog kvantifikatora i Patnama koji to negira. Može se stoga reći da Sajderov i Heršov rad predstavljaju samo dalje produblјivanje ova dva paradigmatična stava povodom nejasnosti ali u okviru metaontologije, tj. na metaontološkom nivou razmatranja problema nejasnosti.

savremene ontologije, toliko je Patnamova teza o višeznačnosti izražena u gornjem navodu, podrazumevana osnova svakog antirealističkog, stava u okviru nje. Svakog, ali ipak ne i Heršovog. Upravo je Heršov stav prema realizmu, njegova čvrsta opredeljenost za realističko stanovište ono što ga razlikuje ne samo od većine metaontologa već i od samog Patnama, a to je ovde ključno za određivanje razlike između, na prvi pogled, vrlo bliskih misaonih stremljenja. Kao što ćemo kasnije videti, Heršov pluralizam u smislu mogućnosti da se iste stvari izraze kroz različite jezičke forme, ne remeti realističku poziciju koju zastupa. Štaviše, Herš kombinuje ovu vrstu pluralizma sa deflacionizmom po pitanju savremenih ontoloških rasprava. On izražava deflatoran stav povodom upotrebe isuviše ekstravagantnog jezika u ontologiji, prema filozofskim raspravama koje se odvijaju na poleđini takvih jezika, i koje se po njegovom sudu, tiču nesuštinskih stvari. Ovakav stav inače je u skladu sa njegovim generalnim opredeljenjem za realizam u pogledu drugih pitanja⁹⁶. Podsetimo se mesta koje smo naveli u 3. fusnoti:

„...nisam spreman da prihvatim kao verbalan bilo spor oko egzistencije prostih delova bilo spor oko egzistencije skupova. Ne znam kako bi bilo koji od ovih slučajeva vodio pomiriteljskom ishodu koji bi dopuštao strani koja negira proste delove (skupove) da izrazi čak i ugrubo ns-činjenice koje blagonaklono interpretira kao ono što izražava strana koja zagovara proste delove (skupove)“ (Hirsch 2008, 524, fus. 7 - "ns" skrać. "nestrukturisane" prim. A.N.).

Sudeći po ovom pasusu očigledno je da je Heršova pozicija realistička. On smatra da su rasprave o postojanju skupova i prostih delova neverbalne prirode te da je smisleno upuštati se u njih. Štaviše, njegova pozicija je realistička iako je istovremeno deflatorna u pogledu spornih debata, što ćemo videti kasnije kada budemo izložili njegove argumente u prilog kvantifikatorske varijabilnosti⁹⁷. Herš jednostavno nije spreman olako da prihvati „gruoliki“ filozofski konstruktivizam ili mereološke papazjanije koje se tiču materijalnog sveta *à la* Lešnjovski. On takve režime govora unapred odbacuje kao

⁹⁶ Takav stav je delimično i u saglasnosti sa Luisovim idejom prirodnih svojstava koju smatra „intuitivnom“ (Hirsch 2009, 378, Hirsch 1993, 51-88) iako je apsolutno nepodudaran sa Sajderovim objašnjenjem „sećenja po šavovima“ što se tiče kvantifikatora. Na ovu razliku upućuje i Sajder kada zapaža da Herš ipak prihvata objašnjenje sećenja po šavovima ograničeno na predikate (Sider 2014, fus. 4).

⁹⁷ U svojoj klasifikaciji Čalmers svrstava Heršovu poziciju, pored ostalih, u kategoriju lakog realizma (*lightweight realism*), stanovišta koje spaja realistički stav u pogledu mogućnosti odabira jedne od varijanti u predmetu spora sa deflatornim karakterom samog spora (Chalmers 2009, 78).

proizvod revizionističke ontologije, kao danak „suvišnom teoretisanju“⁹⁸ koje vodi odbacivanju zdravog razuma u filozofiji. On, dakle, takve režime smatra pogrešnim iako dopušta njihovu mogućnost. To su, kao i kod Patnama, „opcioni“ jezici (Putnam 2004, 43), ali za razliku od Patnama, kod Herša oni čak i u hipotetičkom „*kao da*“ modu ne poseduju istovetan status. On prihvata sledeću Patnamovu upečatljivu opasku povodom mogućnosti postojanja neuobičajenih objekata van okvira „*kao da*“ moda:

„Znam šta misliš kada pod nekim objektom podrazumevaš auto, pčelu, ljudsko biće, knjigu, ili Ajfelov toranj. Razumem čak ako pod 'objektom' referiraš i na moj nos ili na haubu moga auta kao na 'objekt'. Ali kada filozofi kažu da postoji 'objekt' sastavljen od Ajfelovog tornja i mog nosa, to je bukvalno ludo. Takvi objekti jednostavno ne postoje... i suludo je pretpostaviti da svaki konačni univerzum sadrži sve objekte koje bi ti Poljaci⁹⁹ izmislili, ili, ako želite, 'postulirali'. Možeš stvoriti objekat tako što ga 'postuliraš' isto onoliko koliko možeš 'postuliranjem' ispeći kolač“ (Putnam 1990, 98).

Ali dodaje nešto što u njoj nije sadržano:

„Naravno da mogu sebi učiniti razumljivim mogući jezik koji se razlikuje od običnog engleskog po značenju kvantifikatora. U tom zamišljenom jeziku bi rečenica 'Postoji nešto sastavljeno od mog nosa i Ajfelovog tornja' bila trivijalno istinita. Ukoliko iz nekog razloga govoriš tim jezikom, to je u redu, samo nemoj da se pretvaraš da govoriš običan engleski“ (Hirsch 2002a, 60).

(Za sada, u cilju potenciranja razlike u odnosu na Patnamovu poziciju, ostavljam po strani to što je u ovom „dodatku“ izraženo ono što predstavlja osnovu argumenta u prilog varijabilnosti kvantifikatora i čime se odbacuje mogućnosti jezika sa privilegovanim značenjem koncepta egzistencije.)

Ta razlika se dodatno učvršćuje narednim Heršovim zapažanjima:

„Izgleda da Patnam odbacuje ovu kritiku mereologije zato što smatra da u običnom engleskom kvantifikator poseduje različita značenja, i da su tvrdnje mereologa istinite u jednom od ovih značenja engleskog. Meni se, ipak, čini da lingvistička evidencija pokazuje da jezik onih koji govore engleski nije mereološki jezik“ (Hirsch 2002a, 60).

⁹⁸ „Hyper-theoreticalness“ (Hirsch 2002a, 63).

⁹⁹ Naravno, misli se na privrženike mereološkog pogleda. Budući da je Lešnjevski bio Poljak, Patnam radi duhovitosti koristi izraz „Poljaci“. U Heršovom prevodu istog pasusa izostavljena je ta reč pa se namesto nje, u zagradi, koristi grupna odrednica „mereolozi“.

Ove reči ukazuju na to da je Heršovo priznanje – da će svaki zaključak do kog bude došao samostalnim radom zapravo biti i Patnamov – primer pre filozofske skromnosti nego iskrenosti¹⁰⁰. Baš u ovoj stvari, za koju smatramo da nije od malog značaja, Herš demonstrira različito razumevanje koncepta varijabilnosti kvantifikatora. On, naime, opcione jezike u kojima se egzistencija razume na različite načine *ipak* smatra jezicima drugog reda u odnosu na standardni jezik. Nasuprot njemu, Patnam te jezika smatra ravnopravnim u odnosu na standardni jezik. Preciznije, i kod jednog i kod drugog autora priznaje se mogućnost opcionalnih jezika u „kao da“ modu. Šta taj mod konkretno znači? On jednostavno znači to da možemo zamisliti (dozvoliti) alternativno značenje neke reči u odnosu na njen uobičajeni smisao po ceni da tom značenju apriorno ne odričemo legitimnost u nekoj mogućoj upotrebi. Prirodni jezik je toliko bogat da omogućava različite izlive jezičke kreativnosti. Ali, to ne znači da je svaka jezička upotreba automatski validna, još manje da ima više validnih jezika između kojih treba da biramo, to samo znači da opcione jezike možemo prihvatiti u provizornom, „kao da“ modu. Jasno je, dakle, da ovakvo shvatanje jezika podrazumeva pluralistički stav, i u tom smislu su i Herš i Patnam pluralisti. Dimenzija jezičkog značenja se „pluralizuje“ tako što se proširuje značenje reči u odnosu na standardni jezik. Patnam govori o „ekstenziji“ značenja u odnosu na uobičajenu upotrebu termina¹⁰¹. Herš ga u tome sledi. Ali i kod jednog i kod drugog pretpostavlja se jedno osnovno značenje, osnovni jezik, od koga se polazi sve do trenutka kada se u provizornom jezičkom modu uvede neki novi, opcioni jezik. Nakon toga kristališu se razlike u pogledu njihovih stajališta. Patnam smatra legitimnim upotrebu alternativnih rečnika u „kao da“ modu ukoliko se javi neka potreba za njima¹⁰², Herš ne negira upotrebu ali istovremeno ne opravdava njihovo uvođenje. U tom slučaju, i imajući u vidu potrebu o kojoj Patnam govori, alternativni jezici stiču

¹⁰⁰ To pokazuje otvoreno odbacivanje verifikacionizma i antirealizma i zalaganje za „robustni ili čak naivni realizam“ u *Dividing Reality* (Hirsch 1993, 191).

¹⁰¹ Patnamov pojam „ekstenzije“ ne razlikuje se suštinski od Karnapovog shvatanja izbora novih jezika ili novih jezičkih fragmenata: „slobodni smo da biramo da nastavimo sa korišćenjem jezika stvari ili ne; što se tiče poslednjeg, možemo da se ograničimo na jezik čulnih data ili druge 'fenomenalne' entitete, ili da konstruišemo alternativu uobičajenom jeziku stvari sa drugačijom strukturom, ili da se, konačno, uzdržimo od govora" (Carnap 1997).

¹⁰² Još jedna paralela Patnam-Karnap; ono što je kod prvog „potreba“ kod drugog je „praktično pitanje“ koje se tiče *efikasnosti, plodnosti i jednostavnosti* (Carnap 1997).

ravnopravni status u odnosu na standardni jezik. Van te potrebe oni su, ukoliko se njihova značenja prihvate u doslovnom smislu, jednostavno suvišni:

„Opcioni jezik teorije skupova i opciona jezik mereologije predstavljaju moguće *ekstenzije* našeg običnog načina govora. Ukoliko usvojimo mereologiju, ili ukoliko usvojimo i mereologiju i teoriju skupova, onda ćemo, naravno, reći da postoje mereološki skupovi. Ako usvojimo teoriju skupova ali odbacimo mereologiju kao nepotrebnu i beskorisnu, onda ćemo reći da mereološke sume ne postoje, iako se, naravno, mereološki jezik može koristiti ako neko želi kao *façon de parler*. Ali pitanje da li mereološki skupovi 'zaista postoje' jeste blesavo pitanje. Stvar je *bukvalno* konvencije da li ćemo odlučiti da oni postoje“ (Putnam 2004, 43).

U ovom navodu jasno je prepoznatljiv karnapovski ton. Ali to i sam Patnam priznaje kada usvaja Karnapov princip tolerancije. Međutim, primena tog principa ima svoje granice. Tako, ako odbacimo „kao da“ mod, ili kako kaže Patnam *façon de parler*, gubi se osnova smislenosti pitanja o postojanju predmeta alternativnih jezika. Ukoliko postupimo drugačije i ne odbacimo provizorni režim govora onda se aktivira princip tolerancije koji kaže da su svi jezici, poređani jedni pored drugih na filozofskom astalu, jednaki i ravnopravni, da ni jedan ne objašnjava bolje svet od drugog. U slučaju mereoloških pojmova to znači da je nedozvoljeno tvrditi egzistenciju posebnog objekta sastavljenog od Ajfelovog tornja i Obaminih ušiju ukoliko se egzistencijalni kvantifikator koristi u značenju koje mu se pridaje u standardnom jeziku. Ovaj iskaz može biti validan samo u nekom jeziku tipa univerzalističkog rečnika Lešnjevskog ili Kartrajta gde „postojati“ znači nešto potpuno drugo i drugačije u odnosu na upotrebu te reči u standardnom govoru. Pitati, dakle, o postojanju ekstravagantnih objekata van rečnika ekstravagancije u kome se tvrdi njihova egzistencija, znači prenebreći Karnapovu razliku između unutrašnjih i spoljašnjih pitanja, čime samo pitanje postaje besmisleno, ili u Patnamovom rečniku „blesavo“.

Herš u ovome ne sledi ni Patnama a ponajmanje Karnapa. On nije zastupnik filozofske tolerancije u slučaju filozofske ekstravagancije. On odbacuje karnapovski princip tolerancije u ime „filozofije običnog jezika“ i zdravog razuma što jasno potvrđuje gornji navod kao i sledeće reči:

„Izgleda da Patnam stvari ne vidi ovako...On kaže da ukoliko antimereolog napadne stanovište mereologa kao očigledno pogrešno, onda to pokazuje da je antimereolog 'metafizički realista' koji greši jer odbacuje Karnapov 'princip tolerancije'.

Međutim, ja mislim da napad dolazi otud što je antimereolog filozof zdravog razuma“ (Hirsch 2002a, 61).

U tom smislu se za Herša može reći da je pravi filozofski „konzervativac“ ako ga možemo tako nazvati, pored toga što je i sam „filozof zdravog razuma“¹⁰³. Imajući u vidu rečeno može biti zbunjujuće – bar za one koji Herša svrstavaju u antirealistički tabor – to što mu upravo teza kvantifikatorske varijabilnosti služi za odbranu realizma u ontologiji a ne za pluralistički relativizam čija banalna verzija podrazumeva da je o stvarima dozvoljeno govoriti na svaki zamisliv način. Kada on kaže „ukoliko poricanje mogućnosti varijabilnosti kvantifikatora vodi izvesnoj vrsti suvišnog teoretisanja u ontologiji, onda prihvatanje kvantifikatorske varijabilnosti vodi stavu koji se može nazvati 'ontološka površnost' ili onome što Kvajn na jednom mestu zove 'laičkom upornošću“ (Hirsch 2002a, 63), onda se, dakle, ta „površnost“, taj deflatorni stav povodom ontologije, odnosi isključivo na jedan uzak krug problema, pre svega na pitanje perzistencije i kompozicije materijalnih objekata dok u svim ostalim debatama, pa i one između platonizma i nominalizma, Herš ostaje tvrdokorni realista (Hirsch 2005, 83).

Međutim, Heršova pozicija, pa samim tim i njegov stav prema realizmu i antirealizmu, nije nedvosmislena i nekontroverzna, barem iz jednog razloga. Odbacujući princip tolerancije koji Patnam usvaja, Herš kaže:

„Ali postoje drugi slučajevi – i mislim da je slučaj mereologije primer za to – u kojima sporni iskaz *dozvoljava samo jedno relevantno značenje* u običnom engleskom a jedan od učesnika debate kaže nešto što je – interpretirano u običnom engleskom – trivijalno apsurdno“ (Hirsch 2002a, 62 – italik A.N).

Ovde Herš očigledno pretpostavlja da postoje iskazi, pa samim tim i debate povodom njihovog značenja, koji u običnom jeziku, engleskom, srpskom ili nekom trećem, dozvoljavaju više relevantnih značenja što upućuje na mogućnost istinskog, ne samo verbalnog spora, kao što je to slučaj sa primerom mereologije. Kada se ovo stavi po strani, Karnapov princip tolerancije se može primeniti samo u slučajevima egzistencijalnih tvrdnji koje su „zapravo nejasne ili dvosmislene u običnom engleskom“

¹⁰³ Nema ništa loše u tome ukoliko je neki filozof zastupnik zdravog razuma (neki veliki filozofi, poput Mura, bili su upravo to). Problem je samo tome ukoliko se uz postavke zdravog razuma prihvati i njegova uobičajena tvrdoglavost i isključivost, naročito povodom stajališta koja nisu zdravorazumska (a mogu biti istinita!). Heršov filozofski manir ponekad podseća upravo na tu „tvrdoglavost“ (o tome više u sledećem delu).

(isto, 62), tamo gde postoji ozbiljan spor – a to je segment običnog jezika – to nije polje delovanja ovog principa.

Međutim, ovakva konstatacija kao da nije u saglasnosti sa jednim drugim principom koji Herš takođe zajedno sa Patnamom i Kvajnom, preuzima od Fregea. Naime, reč je o principu sinkategorematičnosti, ili Fregeovom *kontekstnom principu*, shvatanju po kome se značenja određuju na nivou iskaza a ne na nivou reči (Frege 1953, x, 71, 73, 116). Razmotrimo već pomenuti primer da bismo pokazali u kom smislu je Heršov realizam kontroverzan.

1) „Postoji nešto što je sastavljeno od Obaminih ušiju i Ajfelovog tornja“.

Ovde imamo dve moguće interpretacije:

- a) Ova rečenica iziskuje postojanje tri predmeta, Obaminih ušiju, Ajfelovog tornja i predmeta sastavljenog od ova dva.
- b) Ova rečenica iziskuje postojanje dva predmeta, Obaminih ušiju i Ajfelovog tornja.

Stavovi koji proizlaze iz prihvatanja *a* ili *b*, ili *a i b*, su sledeći:

- c) Stav realizma: važi *b*
- d) Stav antirealizma: podjednako važi *a i b*.

Uzmimo za pretpostavku težu mogućnost po ono što želimo da dokažemo, naime to da je ova rečenica izrečena u „kao da“ modu a ne u modu svakodnevne komunikacije. U ovom poslednjem bi Herš lako mogao da tvrdi realizam, dok bi u pogledu onog prvog, tj. na drugom nivou, mogao slobodno da zagovara antirealizam. Napominjemo da holistički princip interpretacije značenja iskaza koje prihvata Herš (Hirsch 2002a, 55, 2005, 77), a koje su snažno zastupali Patnam i Kvajn, podrazumeva antirealistički – i posledično pragmatički – pedigree. Holistički princip značenja podrazumeva *d*, ne *c*. U „kao da“ modu Herš prihvata mogućnost opcionog jezika čiji bi kvantifikatori prelazili preko „sumnjivih“ objekata. Dakle, Herš dozvoljava 1 u interpretaciji *a i b*, te bi morao da prihvati *d*. Međutim, on na kraju prihvata samo *c*. Kako sada pomiriti činjenicu da on dozvoljava 1 u interpretaciji *a i b* (što implicira *d*), sa stavom da „sporni izraz dozvoljava samo jedno značenje“ – kako pomiriti Heršov realizam i antirealizam? Budući da je teško nepomirljivo pomiriti, moramo naći objašnjenje koje će, možda, otkloniti sumnju da je reč o ozbiljnoj konfuznosti. Imamo nekoliko mogućnosti na raspolaganju u tom pogledu.

Jedna je da Herš ne vidi problem u čitavoj stvari što onda navodi na zaključak da je u srcu njegove pozicije nestabilnost koja generiše nekonzistentnost. Ova mogućnost nije nespojiva sa sledeće dve, ali se može posmatrati zasebno, u smislu uobičajene greške ili previda u filozofiji. S obzirom na Heršov pristup i zaokruženost pozicije koju brani nismo skloni da ovu interpretaciju prihvatimo kao realnu. Stoga bi morao da postoji neki drugi razlog koji objašnjava ove konfuznosti.

Druga opcija, koja je u skladu sa generalnom Heršovom realističkom pozicijom, jeste da on prećutno podrazumeva i u modusu provizornog govora tvrdo realističko stanovište i da zapravo princip blagonaklonosti u interpretaciji, o kome će biti reči kasnije, biva u krajnjoj, i prilično maglovitoj instanci, nadvladan „privilegovanošću“ značenja na nivou kvantifikatora. Ovaj paradoksalan stav – paradoksalan u smislu da nešto slično zagovara upravo njegov glavni protivnik u debati oko pitanja verbalnosti u ontologiji, Teodor Sajder – upućuje na moguće prisustvo „shizofrene“ komponente u čitavoj Heršovoj filozofskoj poziciji. Možda se potpora za ovakvu interpretaciju može naslutiti u jednom stavu koji iznosi u uvodu *Quantifier Variance and Realism: Essays in Metaontology*¹⁰⁴ kada optira za „invarijantizam nužnosti“ nasuprot „normativnom invarijantizmu“¹⁰⁵, ali to je kontekstuirano izborom između te dve mogućnosti koje stoje jedne pored druge nezavisno od teze o varijabilnosti kvantifikatora kojoj je, po svemu

¹⁰⁴ U nastavku referiramo skraćeno kao „Uvod“, jer smo – izuzimajući sam uvod – ostale tekstove ovog zbornika navodili kao odvojene reference.

¹⁰⁵ Herš smatra da je od savremenih metaontoloških stanovišta, teorija „maksimalizma“ Mati Eklunda najpribližnije koncepciji invarijantizma nužnosti. Evo šta sam Herš kaže o ovoj koncepciji i tome koliko je ona bliska Sajderovom insistiranju na privilegovanom značenju kvantifikatora: „Učenje o varijabilnosti kvantifikatora tvrdi da ne postoji jedinstveno najbolji ontološki jezik kojim se može opisati svet. To razumem u smislu da (i) postoje brojni mogući jezici ekvivalentni po istinosnoj vrednosti, i (ii) ovi jezici poseduju jednaku metafizičku vrednost. Sajderov invarijantizam dozvoljava (i) ali poriče (ii), negirajući tako Armsonov diktum. Ovo možemo nazvati normativnim invarijantizmom. Drugačiji pogled, koji možemo nazvati invarijantizmom nužnosti poriče (i). Po ovom shvatanju postoji samo jedan (u metafizičkom smislu) mogući ontološki jezik; nemoguće je da bilo kom jeziku nedostaje značenje kvantifikatora koje imamo u našem jeziku. Lingvističke konstrukcije koje pretenduju da daju alternativne ontološke jezike samo proizvode neki oblik koda ili sekundarne jezike, ali ne i moguće autentične (primarne, prirodne) jezike. Po mom ličnom shvatanju, invarijantizam nužnosti je stanovište koje možda više obećava od normativnog invarijantizma. Nije mi, ipak, poznato da ga je neko eksplicitno branio“ (Hirsch 2011, xiv-xv).

sudeći, čvrsto privržen. Ova mogućnost je, zaista, krajnje radikalna i ne čini se da poseduje utemeljenje u celokupnom Heršovom opusu.

Sličnu konfuznost, pored ostalog¹⁰⁶, primetio je i Mati Eklund u svom prikazu Heršove knjige (Eklund 2011). Međutim, on kao da nije bio spreman da izvuče sve konsekvence iz očiglednih neravnina koje je uočio u Heršovoj misli. Konstatujući da iako ponekad Heršove konstatacije deluju previše uprošćeno, on ipak smatra da njegova pozicija sadrži „pogledе koji su suptilniji i složeniji“ pa je zbog toga spreman da traži neko objašnjenje koje će iznivelisati te neravnine i prikazati čitavu stvar u jednoj konzistentnijoj formi. Konfuznosti su po njemu proizvod „nerašćivijanog“ jezgra Heršove pozicije u kome se, zapravo, konstantno prepliću dve teze koje prirodno operišu na različitim nivoima (te teze su po njemu „logički nezavisne“) a tretiraju se kao da operišu na jednom istom značenjskom planu. To dovodi do generisanja navedenih interpretativnih problema. Reč je o tezi varijabilnosti kvantifikatora sa jedne, i tezi o verbalnosti ontoloških sporova (princip blagonaklonosti) sa druge strane¹⁰⁷, koje Herš ponekad tretira tako da su direktno i nužno međusobno uslovljene a ponekad kao odvojene i međusobno neuslovljene postavke. Druga mogućnost dovodi do potencijalnog prihvatanja onoga što se prvom mogućnošću odbacuje. Tako izgleda da bi u nekom smislu Herš mogao da prihvati da postoji neko privilegovano značenje kvantifikatora ali da to ne utiče na karakter ontološkog spora – taj spor će opet biti verbalne prirode. U tom smislu, kada imamo filozofsku polemiku između zastupnika nihilizma i univerzalizma po pitanju kompozitnosti objekata, reći ćemo da bez obzira što *gledano iz nekog ugla*¹⁰⁸ postoji jedno jedinstveno značenje kvantifikatora koje nas može uputiti ka prihvatanju gledišta

¹⁰⁶ Eklund izlaže jedan, po sopstvenom sudu, važan prigovor koji se tiče varijabilnosti kvantifikatora (“važan” jer prethodno izlaže prigovore/zapažanja za koje kaže da suštinski ne dovode u pitanje Heršovu poziciju). Naime, Eklund kaže da je Heršov pojam kvantifikatorske varijabilnosti „sporan“ (Eklund 2011) ukazujući na neka mesta iz Heršovih radova (Hirsch 2011, xiv, 2002a, 53-54) jer je ovaj, navodno, spreman da „opiše alternativne jezike koje ne sadrže izraz koji sadrži bilo kakav koncept egzistencije“ (Eklund 2011). Ne čini nam se da je ova konstatacija verna duhu i slovu Heršove pozicije. U mestima koje Eklund navodi, Herš samo kaže da „svet može biti objašnjen bez upotrebe *našeg* značenja kvantifikatora“ (Hirsch 2011, xiv, italik A.N) a ne da se može opisati bez ikakvog kvantifikatora. Na taj način Eklund meša formalno-sintaktičku sličnost kvantifikatora (koju Herš prihvata) sa njihovom sadržajno-semantičkom razlikom (Heršov pluralizam).

¹⁰⁷ Nešto slično smatra i Horden (2014, 230-231).

¹⁰⁸ To može biti, naravno, pre svega filozofski ugao. To je ugao iz koga, u drugoj instanci, Sajder napada Heršovu tezu ravnopravnog statusa egzistencijalnih kvantifikatora.

jedne ili druge strane, to ne dovodi u pitanje sprovođenje principa blagonaklonosti kojim se *faktički* utvrđuje da je spor u pitanju verbalan, jednostavno zato što „Herša više zanima takva vrsta teze“ (Eklund 2011). Tako, teza o verbalnom karakteru ontoloških sporova, po Eklundu, stiče prioritet:

„...dok u nekim tekstovima Herš apriori odbacuje centralnu tezu o 'metafizički privilegovanom kvantifikatoru'... neki drugi njegovi radovi kao da odaju drugačiji utisak. On raspravlja o Sajderovoj ideji 'logičkih šavova' – da neki mogući logički izrazi, uključujući neki neograničeni egzistencijalni kvantifikator, spajaju prirodu po njenim šavovima – i dok je odbacuje kao misterioznu, on kao svoju glavnu tezu ističe da čak i u slučaju da postoje logički šavovi, i čak da su značenja koja spajaju po šavovima referencijalni magneti, te tako kvalifikovanja kao značenja od drugih značenja, blagonaklonost može, i to često čini, da nadjača referencijalni magnetizam, tako da njegov argument nije zapravo u opasnosti“ (Eklund 2011).

Eklundova interpretacija Herša, dakle, ukazala je na neke neusklađenosti i neravnine u Heršovoj poziciji, ali ona sama nije uspjela da ih na adekvatan način objasni. Ukazivanje na hronologiju Heršovih tekstova koja pokazuje da su početni radovi inspirisani Patnamom dok su kasniji zaokupljeni pitanjem verbalnosti ne rešava interpretativnu teškoću jer, kako sam Eklund pravilno uočava, u *Uvodu* u kome je izloženo najsvežije mišljenje o ovom problemu, Herš opet „komplikuje“ situaciju navodeći Armsonove reči kojima se ponovo u prvi plan stavlja teza o varijabilnosti kvantifikatora i o ravnopravnom statusu opcionih jezika. Eklund, na kraju, samo konstatuje da bi za Herša bolje bilo da je jednostavno „razdvojio dve različite teze koje želi da brani“ (Eklund, 2011).

Treća, i najizglednija mogućnost, jeste da je priča o opcionim jezicima i sama proizvod Heršovog upražnjavanja „kao da“ moda govora. Odnosno, da on ni u provizornom režimu govora ne prihvata u nekom relevantnom a naročito ne u antirealistički intoniranom smislu tezu o opcionim jezicima iste ekspresivne moći. U tom slučaju razumevanje principa blagonaklonosti u interpretaciji nužno ne podrazumeva uobičajenu antirealističku interpretaciju teze o varijabilnosti kvantifikatora koju Eklund uporno pripisuje Heršu¹⁰⁹. Po Heršu baš zato što ti jezici poseduju isti stepen

¹⁰⁹ Nedostaci Eklundove interpretacije Heršovih postavki sada postaju očevidni. On uporno razdvaja Heršovu tezu o varijabilnosti kvantifikatora od teze o jezičkom primatu principa blagonaklonosti kojim se ustanovljava verbalnost sporova, neviđajući da princip blagonaklonosti, na prvom mestu, funkcioniše na

ekspresivnosti to predstavlja dokaz u prilog standardne upotrebe kvantifikatora – ti jezici su samo neka vrsta modulacije standardnog jezika, ništa više od toga. Drugim rečima, ekstenzija značenja egzistencijalnog kvantifikatora predstavlja *jezički* a ne *ontološki* interesantnu činjenicu. Stvarnost postoji nezavisno od našeg uma i ona se adekvatno izražava standardnim jezikom, stoga su opcioni jezici striktno gledano redundantni. Dakle, *ista jezička činjenica mogućnosti ekstenzije egzistencijalnog kvantifikatora koja kod Patnama podupire antirealističko gledište kod Herša učvršćuje tvrdokorni zdravorazumski realizam*. Iz toga bi proizlazio stav konformističkog prihvatanja kvantifikatorske varijabilnosti i relativizovanje važnosti opcionalnih jezika sve u cilju utvrđivanja realističkog stanovišta. Konkretno, to bi značilo, na primer, da dve gornje interpretacije, tumačenje *a* i tumačenje *b*, ne predstavljaju valjana tumačenja problematičnog iskaza, odnosno, da nužno jedna od njih ne sledi iz 1. Takva konstatacija poništava početan, antirealistički (patnamovski) prizvuk teze kvantifikatorske varijabilnosti i predstavlja je u potpuno realističkom – antipatnamovskom svetlu. Krajnja posledica takvog manira jeste ukidanje meta-nivoa rasprave i vraćanje na objekt-nivo, u sigurnu luku zdravog razuma i uobičajene komunikacije. Ovako nešto Herš, nadovezujući se na prethodni navod, i potvrđuje:

„Ono što može sprečiti učesnika debate da jednostavno prihvati običnu upotrebu i zdrav razum jeste implicitna pretpostavka da svako ontološko pitanje mora biti visoko teorijsko, zato što se svako takvo pitanje odnosi na to kako opisati svet uz pomoć metafizički privilegovanog smisla kvantifikatora. Jednom kada se prihvati mogućnost varijabilnosti kvantifikatora, a odbaci koncept metafizički privilegovanog kvantifikatora, ne postoji ništa što će nas sprečiti da jednostavno izrazimo trivijalnu zdravorazumsku istinu u smislu kvantifikatora koji u stvari postoji u našem jeziku. U ovakvim slučajevima priznavanje varijabilnosti kvantifikatora vodi ne Karnapovoj toleranciji već pre podsmevanju zdravorazumskih filozofa nepotrebnim filozofskim paradoksima“ (2002a, 62).

Onda se samo postavlja pitanje – čemu sve to? (barem u filozofskom smislu). Zar umesto prihvatanja Patnamove konceptualne relativnosti i karnapovskog багаža koji ide uz to – što sve zajedno podrazumeva mogućnost ravnopravnih opcionalnih jezika kao polaznih tačaka sopstvene filozofske pozicije – Herš nije mogao da utemelji svoje

osnovu pretpostavke o varijabilnosti kvantifikatora, i da zahvaljujući njoj ustanovljava verbalnost sporova. I, drugo, on prvu tezu *isključivo* interpretira u antirealističkom, patnamovskom svetlu, iako takvo čitanje nije nužno a u Heršovom slučaju ni ispravno.

stajalište na nečemu što bi nalikovalo Dejvidsonovom pristupu u razumevanju jezika, njegovoj tezi o radikalnoj interpretaciji (Davidson 2001, 123-181) i njegovom tumačenju konceptualnih shema (Davidson 2001, 183-199) kojim se odbacuje konceptualna relativnost u jakom smislu što Herš i sam *de facto* čini? Čemu istrajavanje na tezi o varijabilnosti kvantifikatora (konceptualnoj relativnosti) kada je ona redundantna, kada se sve može objasniti i bez „suvišnog teoretisanja“ i upotrebe zvučnih, i značenjski opterećenih „termina poput „kvantifikator“ i „varijabilnost“ (da se poslužimo Heršovom sopstvenom filozofskom ironijom)? Zar se i on sam ne služi upravo rečnikom koji prezire i pokušava da odbaci, upravo tamo gde bi najbolje mogao da mu posluži jasan i precizan vokabular jednog Mura ili stilska nepretencioznost Dejvidsona ili pak, jezik nekih od zastupnika „ordinary language philosophy“, poput Rajla ili Ostina, na primer, u koje gleda kao filozofske uzore?

Za razliku od ovoga, čini se da je u ovom segmentu Patnamova pozicija jasnije predstavljena. Patnam zagovara realizam u režimu svakodnevnog govora a antirealizam u režimu „kao da“ govora. Tako da će za učesnika u nekom potpuno uobičajenom razgovoru iskazi nekog drugog učesnika iste rasprave o postojanju konkretnih stvari sastavljenih od vremenski i prostorno raštrkanih entiteta predstavljati, s pravom, jednu „blesavost“. U tome nema ničega nekonzistentnog a ponajmanje „šizofrenog“ jer postoje različiti kriterijumi za oba režima govora. Jedan kriterijum tiče se fokusiranosti na objektno, tj. na nivo običnog jezika – osnovnog jezika koji koristimo – i egzistencijalnih procena koje se vrše u njemu. Zato Patnam može da kaže da u režimu koji se rukovodi kriterijumom koji proizlazi iz stava *c* važi isključivo opcija *b*. Za razliku od toga, u režimu provizornog govora – a to je meta-nivo razmatranja, ili nivo Karnapovih eksternih pitanja – važi *b* jer se prihvata *d*. Stoga je Patnamova pozicija u jednom delu očigledno realistička a u drugom očigledno antirealistička, obe vezane zajedno u jednu koncepciju¹¹⁰ koja tvori konzistentnu teoriju, slagali se mi sa njom ili ne. U čemu se konkretno sastoji antirealistički input u razmatranju opcionih jezika? Antirealistički segment Patnamove pozicije tiče se problematičnih pitanja, problema koje nije moguće lako i nedvosmisleno

¹¹⁰ U tom smislu se Patnam vidno udaljava od Karnapa koji ne dozvoljava da se na meta-nivou, na nivou eksternih pitanja, razmatra o ontološkom statusu entiteta datog jezika. Sve što Karnap dozvoljava jeste pragmatički motivisan izbor različitih jezika ili fragmenta jezika, te stoga negirati, na primer, egzistenciju brojeva – što Patnam čini pomoću dosledno sprovedene sinkategorematične reduktivne definicije – predstavlja nedozvoljen, ili besmislen, način govora.

rešiti. Pored analiziranih mereoloških problema to su takođe poznati slučajevi iz prirodne nauke i filozofije, koje Patnam navodi¹¹¹, poput primera teorije broja i teorije skupa kojom su se bavili Frege i Rasel, ili pitanja statusa tačaka euklidovske ravni što je zaokupljalo pažnju Lajbnica i Kanta (Putnam 1990, 97). Odabir jedne ili druge strane u sporovima ovakvog tipa je do te mere problematičan da, kako kaže Patnam, ni sam Bog ne bi mogao da odluči u takvim sporovima „ne zato što je njegova svemoć ograničena, već zato što postoje granice do kojih pitanja imaju smisla“ (isto, 97). Poslednju opasku ne treba razumeti u pozitivističkom maniru odbacivanja empirički neverifikovanih tvrdnji kao besmislenih, pa tako ni u pogledu karnapovske razlike između internih i spoljašnjih pitanja. Ovde je samo reč o doslednom pridržavanju homofonijskog principa (Kvajn 2007, 82) u interpretaciji iskaza koji se tiču istih (direktno ili indirektno) ostenzivno odredljivih podataka, ili o mogućnosti primene jedne „sinkategorematične reduktivne definicije“ (Putnam 1990, 102). Dosledna primena ovog principa, vodi sledećem zaključku:

„Pouka koju treba da izvučemo iz Fregeovog i Raselovog rada nije da postoji konceptualni *izbor* između jezika u kome se dozvoljavaju samo skupovi i onog u kome se dozvoljavaju skupovi *i* brojevi, već pre – ukoliko sami brojevi u stvari nisu identični sa skupovima sa kojima ih identifikujemo – da ne postoji razlog da verujemo u postojanje brojeva. Govor o brojevima je najbolje tretirati kao jedan *façon de parler* – ili bar tako Kvajn smatra“ (1990, isto, 101).

Iz ovog navoda je jasno da Herš ne bi bio spreman da ide toliko daleko u sprovođenju doslednog antirealizma, kao što je slučaj sa Patnamom kada su u pitanju opcioni jezici. Niti je njegov osnovni fokus usmeren ka istraživanju relativističkih konsekvenci principa homofonije. Njegov primarni zadatak, barem u odnosu na pragmatičko-relativističke-holističke postavke Kvajn-Patnamovog *weltanschauung*-a, jeste odbrana standardne realističke pozicije u kontekstu pluralnosti kvantifikatora što treba da dovede do odbacivanja revizionističke ontologije. Kada se ovome pridoda Heršova čvrsta privrženost „najopštijem epistemološkom i metafizičkom okviru“ izloženom u Kripkeovom tekstu „Identitet i nužnost“¹¹² koga nikada nije napuštao, pa tako i (emfatičnom) pojmu „istine“, razlika između ove dve pozicije postaje jasno uočljiva. Ona se kruniše sledećim stavom:

¹¹¹ Videti 3.3.2.2.

¹¹² Od koga polazi u svojoj knjizi *Dividing Reality* (Hirsch 1993, ix).

„Naš pojam 'reference' varira sa našim pojmom 'onoga što postoji', ali treba istaći da to ne povlači da naš pojam 'istine' varira. [...] Naš koncept izgovaranja istine, to 'reći nešto kako nešto jeste' predstavlja stabilnu arhimedovsku tačku oko koje se sve ostalo okreće" (Hirsch 2009, 249)

Tako je izgleda i sam Herš, nakon faze u kojoj je „sve mišljeno i urađeno“ došao do drugačijeg vrednovanja svoga intelektualnog duga prema Patnamu. U kratkom ali sadržajnom uvodu knjige *Quantifier Variance and Realism: Essays in Metaontology*¹¹³ on predstavlja reči drugog filozofa pomoću kojih predočava ideju varijabilnosti kvantifikatora. U pitanju je o Dž. O. Armson i njegov „diktum“, kako kaže Herš, po kome iskazi koji poseduju ekvivalentnu istinosnu vrednost takođe imaju istu metafizičku vrednost (Hirsch 2011, xi). Diktum je po duhu relativistički koliko se to samo može biti:

„Ako su dva iskaza međusobno ekvivalentna, onda dok upotreba jednog u odnosu na drugog može biti korisna za neke filozofske svrhe, nije slučaj da će jedan biti bliži realnosti od drugog [...] Neku stvar možemo izraziti na ovaj, a neki put na onaj način, ponekad [...] Ali nema svrhe pitati se koji je, logički ili metafizički, ispravniji način da se ona izrazi“. Armsonov cit. prema Heršu (isto, 2011, xi).

Međutim, u *Uvodu* Herš ipak nedvosmisleno zastupa realistički stav i želi u potpunosti da se distancira od svake vrste antirealizma. To ide dotle da on uopšte više ne pominje svoj filozofski dug Patnamu već sada pravi eksplicitan otklon od njega. Ovo je, na prvi pogled, čudno jer praktično nema razlike između relativističkog smisla gornje opservacije koji je očigledan i Patnamovih postavki, naročito teze o konceptualnoj relativnosti i pojmovnog pluralizma. Herš Patnama ipak pominje na samom kraju *Uvoda*, ali kao Karnapovog istomišljenika, čija misao „seže mnogo dublje i jasnije“ (Hirsch 2011, xvi) od Karnapove, ali koja zbog toga nije manje antirealistička po svom karakteru. Tako je, izgleda, nastojanje da se „sopstvenim sredstvima“ izbori sa pokušajem da se odbrani realizam odvelo Herša daleko od početnog stava da se svaki zaključak do koga će doći „može naći negde u Patnamovom radu“ (2002a, 52). U jednom kasnijem tekstu, koji vremenski neposredno prethodi *Uvodu*, Herš Patnama i dalje naziva „snažnim pobornikom mogućnosti varijabilnosti kvantifikatora“ ali odmah potom ističe – još uvek se u dovoljnoj meri ne distancirajući od njega – da „učenje kvantifikatorske varijabilnosti nije često bilo dovoljno izolovano...“ (Hirsch 2008b, 373) – misleći na izolaciju od

¹¹³ U ovoj knjizi je sabrano sve što je pisao na temu kvantifikatorske varijabilnosti i verbalnosti filozofskih debata.

antirealističkog pogleda na svet, pa samim tim i na antirealističko (dominantno) razumevanje teze o konceptualnoj relativnosti. Pun krug distanciranja od pojma konceptualne relativnosti biva zatvoren kada u *Uvodu* odlučno negira suštinsko poklapanje između varijabilnosti kvantifikatora i ove teze. Sada to više nisu iste stvari. Prvo je realističko stanovište a ovo drugo, – „karnapovsko“ – antirealističko. Na kraju, Herš poručuje:

„Nemojmo filozofima [realistima] nazivati one koji zagovaraju varijabilnost kvantifikatora osim ukoliko nisu jasno privrženi ideji da stvari (većina njih) postoje u potpunosti nezavisno od jezika“ (isto, 2011, xi).

Iako ni Patnam sebe ne bi svrstao u takvu grupu filozofa¹¹⁴, Heršovo odbacivanje „karnapovskog“ antirealizma i verifikacionizma, izgleda da ga je odvelo mnogo bliže jednoj drugoj školi mišljenja o čemu će biti reči kasnije.

4.2. Univerzalizam i teorija vremenskih delova

Sada je potrebno reći nešto više o Sajderovoj teoriji po kojoj postoji jedno privilegovano značenje egzistencijalnog kvantifikatora, da bismo se nakon toga upustili u detaljniju analizu argumenata u debati između Sajdera i Herša. Pomenuli smo već dva noseće stuba na kojima počiva polemika između zastupnika varijabilnosti kvantifikatora i pobornika privilegovanog značenja kvantifikatora (ubuduće *teze varijabilnosti* i *teze privilegovanosti*). Rekli smo da u meri u kojoj je Luisov stav o jednoznačnosti egzistencijalnog kvantifikatora polazna osnova svakog metafizičkog realizma u okviru ontologije, u toj meri je i Patnamova teza o konceptualnom pluralizmu, podrazumevana osnova svakog antirealističkog stava u okviru nje.

Luisove teze o jeziku i značenju, naročito ideja o prirodnim i neprirodnim svojstvima i relacijama (Lewis 1986) veoma je uticala na čitavu ontološku koncepciju koju je razvio Sajder. Međutim, Sajder je u nekoliko bitnih aspekata dao poseban pečat zaključcima do kojih je došao Luis. On se, prvo, fokusirao na produblјivanje nekih gotovo uzgrednih i takoreći podrazumevanih Luisovih zapažanja, kao što je ono vezano za segment jezika u kome ne postoji semantička nejasnoća. Podsetimo se ponovo te čuvene Luisove opservacije¹¹⁵:

¹¹⁴ Videti, na primer, Patnam (1992, 118).

¹¹⁵ Videti fus. 95.

„Nejasnost je semantička neodlučnost. Ali nije čitav jezik nejasan. Veznici istinosnih funkcija to nisu, na primer. Niti su to reči za identitet i razliku, delimičan identitet i preklapanje. Niti, pak, idiomi kvantifikacije sve dok su neograničeni. Kako bi bilo šta od ovoga moglo biti nejasno? Šta bi mogle da budu alternative između kojih ne biramo?“ (Lewis 1986, 212).

On je, dalje, na formalniji način rekonstruisao argument na osnovu nejasnosti (*the argument from vagueness*)¹¹⁶ koji je kod Luisa izložen u neformalnom vidu (Lewis 1986, 212-213). Produblјivanje Luisovih shvatanja nejasnosti i rekonstrukcija argumenta na osnovu nejasnosti Sajderu su pomogle u pokušaju izgradnje logički konzistentne metafizičke teorije. Reč je, kako sam kaže, o „spekulativnoj“ teoriji koja potpada pod kategoriju „čtetvorodimenzionalizma“, što u njegovoj varijanti znači „ime za tezu da stvari poseduju vremenske delove“ (Sider 2003a, xiii)¹¹⁷. Sajderov četvorodimenzionalizam predstavlja specifičan amalgam sa jedne strane Luisove teorije vremenskih delova, ili vremenskih faza (*temporal parts*, ili *stage theory*), i mereološkog univerzalizma sa druge. Te dve postavke čine je netipičnom metafizičkom teorijom najpre u odnosu na savremene teorije inspirisane aristotelizmom (videti 2.5.1.), te nije čudo da uživa status radikalne ili čak ekstremne ontološke doktrine. Međutim, upravo zbog toga ona poseduje neke prednosti koje izostaju u metafizičkim teorijama izgrađenim na standardni način. Na primer, teorija pledira da reši probleme vezane za materijalnu konstituciju i paradokse proizašle iz nje¹¹⁸, ali i rešenja onoga što je Van Inwagen nazvao „specijalnim pitanjem kompozicije“ (van Inwagen 1987, 23)¹¹⁹. Pod uslovom da prihvatimo univerzalizam i pod uslovom da tvrdimo paralelizam kvantifikacijske i ontološke strukture (dva svakako krupna uslova) mi automatski rešavamo oba ova pitanja.

Još jedan od važnih motiva koji pokreću Sajderov projekat četvorodimenzionalizma jeste nastojanje da se pokaže da zdravorazumsko shvatanje objekata ili kako Ostin kaže

¹¹⁶ O tome videti više u: Sajder (2003a, pogl. 9, deo 1, 2003b), kritiku ovog dokaza (Liebesman i Eklund 2007), Sajderov odgovor na ovu kritiku (2009b), kao i jednu sveobuhvatnu i kvalitetnu analizu ovog dokaza sa više mogućih načina da se argument pobije (Korman 2010).

¹¹⁷ Mada ističe da se isti naziv koristi i kao ime za B-teoriju vremena ili kao spoj teorije vremenskih delova i B-teorije vremena (Sider 2003, xiii). Po B-koncepciji vremena, odnosno *atemporalizmu* (*tenseless time*), dinosauri još uvek postoje jer „sada“ predstavlja odrednicu podjednako za naše i vreme u kome su živela ova bića.

¹¹⁸ Paradoksi koji se tiču identiteta objekata u vremenu. Reč je o paradoksu „statue i gline“, „nerastavljenih delova“ i Tezejevog broda (Sider 2003a, 4, 2008, 247).

¹¹⁹ Videti takođe u ovom radu 1.3.

„primeraka robe srednje veličine dugotrajnog roka trajanja“¹²⁰ nije toliko udaljeno od filozofske teorije vremenskih delova koja „secka“ trodimenzionalne objekte na vremensko-prostorne delove ili faze čime oni postaju četvorodimenzionalni entiteti (Sider 1996, 2000)¹²¹. Sajder želi da pokaže da se u okviru teorije „perdurantizma“ koju zagovara još uvek može govoriti o stolovima, stolicama i ostalim uobičajenim predmetima u većoj meri u odnosu na suparničke ontološke teorije, naročito teorije kao što je Van Invangenov „nihilizam“ (van Inwagen 1990) ili „eliminativizam“ kako ga zove sam Sajder (2003a, 176-180), koji u *striktnom smislu*¹²² dozvoljava postojanje samo mereoloških atoma i organizama dok uobičajene predmete svakodnevnog iskustva proglašava nepostojećim. Takva konkurentna rešenja inspirisana atomizmom su daleko udaljenija od zdravorazumskih intuicija o ontološkom karakteru objekata¹²³. Međutim, za razliku od redukcionističkih teza u okviru problematike kompozicionalnosti materijalnih objekata koje su previše restriktivne povodom ontoloških entiteta, Sajderova teza, sa druge strane, dozvoljava previše u ontološkom smislu. Stoga on pokušava da objasni taj „višak“ stvari, da pokaže kako zaključci o egzistenciji objekata koji proizlaze iz četvorodimenzionalizma, na kraju krajeva i nisu toliko neintuitivni, te da se ovo stanovište može približiti zdravom razumu.

¹²⁰ „moderate-sized specimens of dry goods” (Austin 1964, 8).

¹²¹ „Predstava o perzistenciji u vremenu koju sam nazvao četvorodimenzionalizam poznata je i kao učenje o vremenskim delovima i kao teza o tome da objekti 'pretrajavaju'“ (2003a, 3). Budući da se reč „endure” kao osnova imenice koja označava metaontološku poziciju „endurantizam“ prevodi kao istrajavanje, smatrali smo shodnim da neologizam „perdure” kao osnova imenice koja označava metaontološku poziciju „perdurantizam“ prevedemo srpskim neologizmom „pretrajavanje”.

¹²² Kao kada nam, na primer, neki fizičar objasni Ajnštajnovu tezu o gravitacijskoj vremenskoj dilataciji, odnosno o relativnosti protoka vremena u odnosu na pozicije posmatrača i jačinu gravitacionog privlačenja. Dakle, tezu koja je sa stanovišta uobičajenog sagledavanja stvari kontraintuitivna.

¹²³ Zaključujući svoju kritiku Van Invangenovog stanovišta on pobedonosno konstatuje: „Stoga predlažem sledeću tezu o aktualnom svetu: nakon svega stolice i stolovi ipak postoje“ (1993, 288). Ovakvom stavu ostaje privržen i u svojoj knjizi o četvorodimenzionalizmu: „Izvesno je da istina uobičajenih verovanja o objektima makro sveta nije vezana za empirijsko pitanje atomizma; sigurno bi bilo stolova, stolica i planeta čak i da je sve sastavljeno od 'smese bez i jednog atoma': takve stvari da svaki njen sastavni deo ima dalje delove – 'delove sve do kraja'” (2003a, 180).

Metafizička „potka“ od koje polazi jeste (takođe) Luisova teza o *gunky univerzumu*¹²⁴ kao ontološki kontrapunkt atomizmu, koja mu dozvoljava da dalje razvija svoju mereološku postavku univerzalizma i spoji je sa teorijom vremenskih delova¹²⁵. Međutim, ova metafizička postavka ustrojstva sveta bremenita je ontološkim izazovima, naročito onim koji se tiču pitanja kompozicije objekata. Jer u univerzumu u kome ne postoje poslednji konstituenti stvarnosti poput mereoloških prostih delova¹²⁶ već samo grumenje smesa bez prostih delova – „the blob of gunk” kako kaže Luis (1991, 21) – tu, na prvi pogled, nije lako odredljivo čemu treba tvrditi a čemu odricati egzistenciju. Odnosno, kvajnovskim rečnikom rečeno, nije lako ustanoviti „čega ima”. Upravo u tom segmentu Sajder je istupio sa provokativnom tezom koja je išla dalje od samopodrazumevane plauzibilnosti jednoznačnosti egzistencije, u pravcu razmišljanja da mi na neki način možemo tačno odrediti granice stvari, da reči koje koristimo „seku po šavovima“ („carve at the joints“), po nečemu što predstavlja prirodne granice objekata, po prirodnim unutrašnjim međama *strukture* koju svet poseduje. U tom segmentu „idiomi kvantifikacije“ („sve“, „nešto“, „postoji“...) predstavljaju polazište u određivanju istinske strukture sveta. Proširujući domen primene Kvajn-Patnamovog argumenta iz nezamenljivosti (*indispensability argument*) koji se ticao matematičkih entiteta na objekte Sajder ustanovljava paralelizam kvantifikacijske i ontološke strukture

¹²⁴ U pitanje je Luisova „atomless gunk“ teorija koju je on uvodi kao fundamentalnu komponentu strukture sveta ili „scheme Realnosti“, kako on to naziva (Lewis 1991, 19). Sajder takođe podržava ovu koncepciju kada (Sider 1993) dovodi u pitanje atomističku teoriju Van Invagena (van Inwagen 1990). Luisova teza o atomless gunk univerzumu predstavlja zapravo jednu vrstu savremene parafraze čuvene Anaksagorine misli o beskrajnoj deljivosti svega postojećeg:

„Zajedno bejahu sve stvari, *beskrajne po množini i po malenosti*; i maleno je, naime, bilo beskrajno. I dok su sve bile zajedno, ništa se nije jasno razabiralo zbog malenosti“ (Fr.1, italik A.N). Ovde je reč o aktualnoj beskonačnosti, što je vrlo važno, jer se može zagovarati i ideje potencijalne beskonačnosti.

Kao i fragment br. 3:

„Jer od malenoga nema najmanjega, nego uvek (još) manje (jer nemoguće je da postojeće deljenjem prestane biti), ali i od velikoga ima veće. I po množini je jednako malenom, a po sebi je svaka (stvar) i velika i malena“ (Dils 1983, 38-43).

¹²⁵ Još jedan zastupnik univerzalizma, Van Kliv, podržava komplementarnost univerzalizma kao mereološke pozicije i teze o ganky univerzumu kao metafizičke koncepcije (van Cleve 2008, 323). On duhovito zapaža: „You can safely believe in gunk if you also believe in junk“ (2008, 326).

¹²⁶ *Simples* – kao što u okviru ontologije zastupa teorija nihilizma.

univerzuma, pretpostavljajući da kvantifikatori poput hiruškog noža seku tačno po šavovima koje je priroda prethodno izvezla¹²⁷.

Ali kako odrediti značenje kvantifikatora? Koje značenje najbolje seče po prirodnim šavovima? Prvo, neophodno je kvantifikatore razumeti u njihovom neograničenom vidu, jer je svaka limitirana kvantifikacija, kako kaže Luis, „nejasna“¹²⁸. Razlog tome su pretpostavke kojima se rukovodimo i na osnovu kojih sužavamo polje opsega primene kvantifikatora – arbitrarni kriterijumi koji nas opredeljuju da egzistencijalni kvantifikator primenimo samo na određen skup stvari ili entiteta. Ali tu nije kraj teškoćama koje stvara koncepcija ograničene kvantifikacije. Još veći problem je kada podrazumevani limitirani kvantifikator treba implementirati u graničnim slučajevima kompozitnosti ili konstitucije objekata (na primer kada su dva objekta toliko blizu jedni drugom da nije moguće razlučiti da li je tu reč o spajanju – i o mogućem novom objektu – ili je reč o njihovom razdvajanju). Kao posledicu imamo *ontološku nejasnoću*. U takvim slučajevima nije moguće odrediti preciznu primenu kvantifikatora pa neki autori, poput Van Inwagen preporučuju usvajanje „umerenih“ rešenja po cenu prihvatanja takve vrste nejasnoće. „Ekstremna“ rešenja spašavaju jezik od ontološke nejasnoće ali za posledicu imaju prihvatanje „eksplozije stvarnosti“ (van Cleve 2008, 323) što može biti filozofski neprivlačno rešenje. Van Inwagen dobro opaža da je univerzalizam (pored nihilizma, drugog ekstremnog rešenja) solucija koja sprečava prodor nejasnoće u logički vokabular:

„Ako je univerzalizam istinit onda nema načina da s nejasnost sadržana u kontaktnoj ili bilo kojoj drugoj kauzalnoj relaciji prolije u carstvo egzistencije, broja i identiteta jer će ekstenzije ovih strogih pojmova u okviru klase materijalnih objekata biti određene nezavisno od uzročnih relacija koje važe za materijalne objekte“ (van Inwagen 1987, 44).

Ali taj problem nije mnogo brinuo Luisa. Jer za njega univerzalizam znači mnogo više od samo spasonosnog (*ad hoc*) rešenja koje treba da nas izbavi od nedaća koje stvara ontološka nejasnoća. Za njega je univerzalizam *jedino ispravno razumevanje kvantifikacije*. Po Luisu naše primarno, *intuitivno*, razumevanje egzistencijalne kvantifikacije upućuje na njen neograničeni karakter.

¹²⁷ Postupak svakako ne bez poteškoća (videti zaključno poglavlje, 7.1).

¹²⁸ „Limitirati kompoziciju u skladu sa našim intuicijama zahtevalo bi neko nejasno ograničavanje“ (Lewis 1986, 212).

„Jednostavan princip apsolutne neograničene kompozicije treba da bude prihvaćen kao istinit. Ja stvarno mislim *apsolutno* neograničene – na primer, ne vidim prepreku za sastav skupova i individua, partikularija i univerzalija, mačaka i brojeva“ (Lewis 1986, 212).

Ta intuicija nas stavlja pred svršen ontološki čin specifikovanja „čega ima“, u smislu da kada pomislimo na neku vrstu stvari, koliko god ta vrsta ili te stvari bile nesvakidašnje ili čak bizarne, obavezni smo da tvrdimo njihovu egzistenciju. Tako neka čudna mereološka suma mene i tamne strane Meseca postoji ili ne postoji. Ova druga mogućnost je za univerzalistu zatvorena, jer postoji činjenica pretpostavljanja (nekog) postojanja, gotovog pojma, koncepta koji se ne može apriori odbaciti. Jer kako bi moglo tako nešto ne postajati ako je već u nekom smislu unapred podrazumevano?

„Pitanje da li kompozicija nastaje u određenom slučaju, da li data klasa poseduje ili ne mereološki skup, može se formulisati u delu jezika u kome ništa nije nejasno. Stoga ono ne može imati nejasan odgovor. Postoji neka stvar poput skupa, ili ne postoji [...] Kakva je to stvar koja je kao nešto i koja nije kao nešto, da li postoji bilo kakva takva stvar?“ (Lewis 1986, 212-213).

Luisu to dozvoljava da iznese svoju centralnu tezu o izjednačavanju kompozitnosti sa identitetom:

„Kažem da je kompozicija [...] poput identiteta. „(Je)su“ kompozicije je, takoreći, oblik množine od „(je)sam identiteta. Nazovimo ovu tezu *kompozicija kao identitet*. Upravo je u smislu ove teze mereologija ontološki nevina: obavezani smo da prihvatimo samo one stvari koje su identične, takoreći, sa onim na šta smo se već ranije obavezali“ (Lewis 1991, 84).

I da na taj način u potpunosti zatvori pun krug u smislu prihvatanja jedne krajnje kontraintuitivne metafizičke teorije koja zbog toga, ipak, nije bez svojih aduta (na šta smo ukazali u slučaju Sajderove teorije).

Upravo izložene Luisove teze ostavljale su dosta prostora za razradu i formulaciju u preciznijoj formi. To se naročito odnosilo na njegov stav o nemogućnosti nejasnoće u delu jezika koji se tiče kvantifikacije. Međutim, još važnije od toga jeste da je taj stav posredno podrazumevao jaku metafizičku tezu o nemogućnosti *ontičke* nejasnoće. Pitajući se „Kakva je to stvar koja je kao nešto i koja nije kao nešto?“, Luis kao da je konstatovao da metafizička struktura sveta ne trpi nejasnoću u pogledu egzistencije. Stvar može ili ne može postojati, nema mogućnosti, čak ni u jednom od mogućih svetova, da

neka stvar istovremeno bude i ne bude¹²⁹. Egzistencija u *tom* smislu nije nejasna niti neodređena. Drugo je pitanje „šta postoji“ ili „čega ima“. Kada nešto jeste ono mora biti nešto, ali kada nešto nije, ono svakako ne može biti nešto. Između ova dva nema praznog hoda niti graničnih slučajeva karakterističnih za polje nejasnoće koje se tiče uobičajenog jezika ili vanlogičkih iskaza. Čini se da je upravo ovo Luisovo mesto motivisalo Sajdera da se pozabavi čvršćim dokazom u prilog nejasnoće u odnosu na neformalna Luisova zapažanja. Ovaj se zaključak nameće sam po sebi zbog toga što je tvrdnju o jednoznačnosti egzistencijalnog kvantifikatora Sajder smatrao prirodnim utočištem univerzalizma¹³⁰, pa samim tim i svoje verzije vremenskih delova.

4.3. Argument na osnovu nejasnosti

4.3.1. Prva verzija argumenta

Argument na osnovu nejasnosti tiče se odbrane univerzalističke teze kao logičko potke teorije četvorodimenzionalizma. Univerzalizam podrazumeva koncepciju neograničene kvantifikacije koja u intuitivnom smislu deluje kao prirodan sastojak četvorodimenzionalizma. Budući da su Sajderove ambicije pre svega u polju metafizike, dokazivanje valjanosti univerzalizma predstavlja istovremeno i dokaz u prilog ontološkog realizma. Kao jaki metafizički realista Sajder smatra da postoji jedinstvena struktura realnosti koja se može otkriti pomoću analize „čistog“ ili „neproblematičnog“ segmenta jezika lociranog u njegovom kvantifikacionom sloju. Odbranom univerzalizma i pretpostavljanjem paralelizma logičke (kvantifikacijske) i ontološke sfere postojanja, Sajder najzad obezbeđuje važenje, svoje, na prvi pogled kontraintuitivne, teorije četvorodimenzionalizma. Pretpostavka za sve to je, naravno, njegov dokaz na osnovu nejasnosti. Prvu verziju ovog argumenta Sajder je izložio u tekstu „Four-Dimensionalism“ (1997) koji je postao integralni deo njegove najpoznatije knjige *Four-*

¹²⁹ Jer, kako kaže, već pomenuti zastupnik univerzalizma, Van Kliv: „Ništa ne leži u srednjem prostoru između egzistencije i neegzistencije“ (van Cleve 2008, 330).

¹³⁰ Do trenutka Sajderove promene stanovišta i prihvatanja nihilističke pozicije (videti sledeću fusnotu).

dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time (2003a)¹³¹. Evo glavnih premisa Sajderovog argumenta:

P1. Ukoliko svaka klase ne bi imala fuziju, onda bi morali postojati parovi slučajeva koji bi bili povezani kontinuiranom serijom tako da u jednoj, kompozicija nastaje ali u drugoj kompozicija ne nastaje.

P2. Ni za jednu kontinuiranu seriju ne postoji oštri rez u pogledu nastajanja kompozicije.

P3. Za svaki slučaj kompozicije, kompozicija ili definitivno nastaje ili definitivno ne nastaje (Sider 2003a, pogl. 9, deo 1).

Naime, argument polazi od suparničke premise, da je univerzalizam lažan P1. Tako ukoliko imamo (1) premisu lažnosti univerzalizma onda nužno postoje serije izdanja kompozicija, sa (2) mogućnošću graničnih slučajeva koji se replikuju na svakoj novoj

¹³¹ Sajder je, međutim, „naprasno“ promenio svoja filozofsko stanovište i odbacio univerzalizam prihvatajući suparničku teoriju nihilizma. U *Writing the Book of the World* (2011, 158, 329) ta promena stava je primetna iako nije detaljno obrazložena. Ona je nagoveštena upućivanjem na tekst „Against the Parthood“ koji je još 2011. bio u pripremi a izašao tek 2013. U tom tekstu u samo jednoj fusnoti u vidu kratke rečenice (2013, 272, fus. 58), Sajder izražava žaljenje što je nekada zagovarao suprotno metafizičko gledište. Pokajanje se odnosilo na odbranu teze o ganki univerzumu koju je izložio u tekstu „Van Inwagen and the Possibility of Gunk“ (1993). Tu on napada Van Inwagenove argumente usmerene protiv gank koncepcije i tvrdi da je ova teza u istoj meri kvalifikovana da bude jedna validna metafizička pretpostavka, kao što je to slučaj sa atomističkom tezom koju zagovara van Inwagen. Sada, uz prihvatanje nihilizma (pa tako i atomizma), on smatra da ne postoje sastavi u mereološkom smislu iako kaže da postoje skupovi u smislu teorije skupova (2013, 243). Iznenađujuće je što je filozof ovakvog kalibra samo uzgredno i lakonski, bez detaljnog obrazloženja motiva, prokomentarisao krupnu promenu svog stajališta. U „Against the Parthood“ on jednostavno izlaže odbranu nihilizma kao da nikada ništa suprotno nije tvrdio. Jedini nagoveštaj je već pomenuta opaska u fusnoti u tom istom tekstu. Bez obzira na ovu činjenicu drastične promene metafizičke pozicije ona, po sebi, ne utiče na dalji tok izlaganja u ovom radu. Naime, izlaganje teorije univerzalizma koju je Sajder odbacio u svojim najnovijim radovima ovde služi samo kao pretpostavka, da se objasni jedno legitimno ontološko stanovište i da se u odnosu na tu teoriju, i *posebno u odnosu na kontekst debate koju su vodili Herš i Sajder*, odgovori na glavno pitanje ovog rada koje se tiče ustanovljavanja karaktera ontoloških rasprava. Ovde se mi, dakle, krećemo na meta-nivou rasprave i ne zagovaramo ni jednu posebnu ontološku koncepciju – pa ni univerzalizma, tako da stav povodom jedne ili druge teorije po sebi ne može generalno uticati na određivanje karaktera ontoloških diskusija. Verovatno bi se i Sajder složio sa nama u ovakvoj vrsti razlikovanja, jer u jednom od svojih najnovijih tekstova (2014) koji je izašao godinu dana nakon pomenutog revizionističkog članka, on izlaže novi argument protiv Heršovih deflatornih tvrdnji (Heršovog „P/Q“ argumenta, vid. 5.21), demonstrirajući tako da ne odustaje kako od polemike sa Heršom, tako ni od svoje glavne teze da ontološke debate nisu verbalne.

instanci ili sa mogućnošću „oštrih rezova“ na nekoj od tih instanci (Markosianovih „brute facts“¹³²). Odatle se dalje izvode dve opcije, jedna koja (3) negira mogućnost graničnih slučajeva (P3), i druga koja (4) negira mogućnost oštrih rezova (P2). Te dve negacije (*reductio*), na kraju, potvrđuju lažnost početne premise i 5) i tako povratno ustanovljavaju istinitost univerzalizma (petočlana sistematizacija argumenta izvedena je prema Korman (2010). Ono u čemu se argument razlikuje od Luisovog jeste uvođenje Markosianove pretpostavke oštrih rezova koja nije bila inkorporirana u originalnom Luisovom argumentu koji je samo dozvoljavao prvu mogućnost, tj. granične slučajeve kao proizvod arbitrarnih kriterijuma za kompoziciju (o tome videti malo niže). Međutim, ako se dozvoli druga opcija, tj. mogućnost oštrih rezova onda postaje neophodno da se odgovori i na taj izazov.

Linija razvoja argumenta ide od nemogućnosti graničnih slučajeva kompozicije da bi se potom prešlo na dokazivanje nemogućnosti neodređenosti u broju, zatim do odbrane teze da ni jedan iskaz numeričke rečenice ne može biti neodređen – do, finalno, poslednje instance (zapravo prve pretpostavke i poslednjeg utočišta argumenta koja nije podložna dokazivanju) po kojoj logički jezik ne može biti nejasan, čime se povratno, uz pomoć *reductia*, dokazuje mogućnost univerzalizma:

„Uzmite u obzir logičke pojmove slučaj po slučaj: bulovske veznike, kvantifikatore i identitet [...] Predstavljeni argument, tako, treba da se razume u smislu da svako ko prihvata da u okviru logike nema nejasnosti mora takođe prihvatiti princip neograničene kompozicije“ (Sider 1997, 222).

Dakle, vidimo da se teza o neograničenoj kompoziciji, tj. univerzalizmu brani jednom nedokazanom pretpostavkom. Budući da je takav postupak s pravom bilo predmet napada (Koslicki 2003) Sajder je ponudio novu, unapređenu varijantu istog argumenta (Sider 2003b). Ta varijanta trebala je da ponudi objašnjenje polazne (nedokazane) pretpostavke da kvantifikatori ne mogu biti nejasni.

4.3.2. Druga verzija argumenta

Otud su proizašla zapravo dva bliska argumenta, jedan koji se tiče našeg intuitivnog shvatanja značenja kvantifikatora (*intuitivni argument, ili argument na osnovu*

¹³² Videti Ned Markosian „Brutal Composition“ (Markosian 1998).

*neodređenosti*¹³³) i drugi koji se tiče Luisove teze o prirodnosti (*argument na osnovu prirodnosti*¹³⁴).

4.3.2.1. *Argument na osnovu neodređenosti*

Po prvom argumentu, ukoliko imamo nekoliko različitih značenja za egzistencijalni kvantifikator, ono koje je najpromiskuitetnije, koje u logičkom smislu dopušta najviše entiteta, jeste i najispravnije (Liebesman i Eklund 2007, 520). Ovaj argument pokreće ubeđenje da se nejasnost kvantifikatora suštinski razlikuje od nejasnosti u uobičajenom, semantičkom, smislu (Sider 2003b, 137). Odbrana te teze zahteva uvođenje pretpostavke da „*nejasnost zahteva preciziranje*“ (isto, 137)¹³⁵ što u slučaju uobičajene semantičke neodređenosti dovodi do toga da kada se ponudi više preciziranja značenja nekog iskaza „*x je _____*“ postoji „*semantička neodlučnost*“ (isto, 138) povodom izbora jedne od njih. Sajder to ilustruje paradoksom „*ćelavca*“ kao poznatim primerom semantičke nejasnosti. Po shvatanju Ketrin Holi, semantička nejasnost se pojavljuje „*kada reč ne poseduje jedinstvenu referencu ili semantičku vrednost*“ pod kojom se podrazumeva „*element reči koji korespondira sa svetom, na nivou reference, pre nego na nivou smisla*“ i u slučaju u kome „*ne postoji jedinstveno svojstvo kao semantička vrednost predikata 'ćelav'*“ (Hawley 2002, 103). Od ovakvog shvatanja polazi i Sajder koji želi da istakne suštinsku razliku između primera semantičke neodlučnosti i jedinstvenog smisla i funkcije egzistencijalnog kvantifikatora. Kada se neki primer semantičke nejasnoće poput pomenutog ćelavca uporedi sa primerom koji se tiče segmenta jezika u kome nejasnost ne obitava – slika o semantičkoj neodlučnosti se, kako kaže Sajder, „*urušava*“ (Sider 2003b, 139). Evo tog dokaza:

¹³³ Videti Liebesman/Eklund (2007), kao i Sajder (2009b).

¹³⁴ Videti Sajder (2009b).

¹³⁵ Strategija upotrebe preciziranja u smislu razjašnjenja nejasnosti deluje plauzibilno. Generalno, ukoliko imamo pred sobom neki slučaj nejasnosti prirodno je razmotriti više jasnih (preciznih) formulacija u vidu iskaza kao mogućih kandidata između kojih ćemo pokušati da se odlučimo u cilju rešavanja nejasnoće. Kako Sajder kaže, „*gdegod postoji nejasnost [...] tu negde, 'u komšiluku' nejasnog pojma, mora biti nekoliko različitih i jasnih kandidata za značenje*“ (2003b, 137). Upotrebu strategije preciziranja Sajder dodatno opravdava time što je ona odomaćena u teoriji nejasnoće, naročito u superevalucionizmu (čiji je i sam zastupnik) i epistemicizmu. Centralno načelo superevalucionizma jeste da je „*...nejasni iskaz istinit ako i samo ako je istinit na sve načine na koje se u potpunosti precizira*“ (Fine 1975, 256).

„Pretpostavimo da je definitivno slučaj da postoji jedno i jedino F i da postoji jedno i jedino G ali da je neodređeno da li je ovo istinito:

(E) $\exists x$ (x je sastavljeno od F i od G)

Štaviše, pretpostavimo da je to usled nejasnoće samih kvantifikatora a ne nejasnoće u ' F ', ' G ', ili 'sastavljeno'. Zamislimo sada nekoga ko pokušava da primeni uobičajeni model (semantičke neodređenosti) izgovarajući sledeće:

' \exists ' poseduje najmanje dva preciziranja, nazovimo ih \exists_1 i \exists_2 . Postoji objekat, x , koji je u domenu \exists_1 ali nije u domenu \exists_2 , i koji je sastavljen od F i G . Tako (E) nije ni definitivno istinito ni definitivno lažno.

Problem je u tvrdnji da *postoji* neki objekat x u domenu \exists_1 ali ne i u domenu \exists_2 . Upotreba 'postoji' čini pozadinski jezik neodređenim tačno povodom onoga oko čega se pitamo: postojanja nečega sastavljenog od F i od G . Zastupnik nejasne egzistencije smatra da nije definitivno istinito da postoji nešto sastavljeno od F i G i tako ne misli da je definitivno tačno da postoji nešto u domenu \exists_1 ali ne i u domenu \exists_2 koje je sastavljeno od F i od G “ (2003b, 139).

I to je, *doslovno*, prvi (nadograđeni) argument na osnovu nejasnosti. Sama činjenica da \exists_1 poseduje objekat koji nije prisutan u \exists_2 dovoljna je da obezbedi primat \exists_1 u odnosu na \exists_2 . Značenje u kome se primenjuje apsolutna egzistencijalna kvantifikacija je najpromiskuitetnije značenje kvantifikatora i samim tim najispravnije. Semantička nejasnoća ne pogađa jezik egzistencijalne kvantifikacije, pa ni analogni primeri semantičkih nejasnosti ne uspevaju da „proliju“, kako kaže Van Inwagen (1987, 44), tu nejasnost u segment logičkog vokabulara koji se ovde razmatra. Taj segment jednostavno intuitivno nameće određeno značenje koje je, po Sajderu, u odnosu na druga, „konkurentna“, značenja. Ono je najpromiskuitetnije jer važi neograničeno, odnosi se na sve zamislive kompozicije i fuzije, dijahronične i sinhronične svejedno, i kao takvo je nedvosmisleno i nepodložno problemima koji postoje u okviru uobičajenih slučajeva semantičke neodlučnosti kada se u principu ne možemo opredeliti za jedno od više mogućih preciziranja. Upravo to nije slučaj u pozadinskom jeziku u kome ne postoji nejasnost. Podrazumevajući takav jezik Sajder konstatuje da se „mogu dati jasni (*non-vague*) opisi preciziranja *ostatka* jezika za koji se *može* smatrati da je nejasan“. Što nije ništa drugo nego tvrdnja da ova teorija rešava problem nejasnoće ne samo u tom smislu što dokazuje da kvantifikatori po sebi ne mogu biti nejasni i imati više preciziranja, već i u slučaju semantičkih nejasnoća. Jer, kako kaže Sajder, referirajući na Luisa, „nejasnoća

je u jeziku ili mišljenju, ne u svetu po sebi“ (2003b, 139). To je, zapravo, vrlo jaka metafizička teza. Tako univerzalističko shvatanje sveta omogućava rešenje paradoksa „eksplozije stvarnosti“ (van Cleve 2008) jer svaka serija koja se razlikuje od prethodne u nekom minimalnom smislu već je nešto, objekat priznat od strane univerzalizma, tj. objekat preko koga prelazi egzistencijalni kvantifikator. Zato čak i kada imamo semantičku nejasnoću u smislu nemogućnosti odabira konkretne semantičke vrednosti nekog termina, razdeljenost stvarnosti i objekata u njoj ostaje nedodirnut. Drugim rečima, kosmos ne trpi neodređenost u svom biću¹³⁶.

4.3.2.2. Argument na osnovu prirodnosti

Dok se prvi argument ticao pre svega logičkog plana razmatranja, drugi uključuje, kako kaže Sajder „tešku“ (*heavy-duty*) metafizičku artiljeriju (Sider 2003b, 141). On zapravo počiva na nekoliko čisto filozofskih pretpostavki, poput one koja se tiče rangiranja značenja po prirodnosti (što je Luisova teza) ili one koja zagovara čvrstu strukturu sveta koja generiše tu prirodnost značenja (teza punokrvnog ontološkog realizma). Tako, ukoliko imamo nekoliko različitih značenja za egzistencijalni kvantifikator ono što nam pomaže da se opredelimo između njih jeste da su neki u jednom smislu više prirodni od drugih, da više „seku“ ili „spajaju po šavovima“ univerzuma.

Evo Sajderovog dokaza na osnovu prirodnosti:

1. Nejasnost zahteva višestruka preciziranja.
2. Gdegod postoji jedinstvena prirodna vrsta, tu nema višestrukih preciziranja.
3. (Neograničena) egzistencija je jedinstvena prirodna vrsta (Sider 2003b, 143).

Prvu pretpostavku Sajder ne želi da dokazuje već je prihvata u smislu kako smo objasnili u prethodnom delu. Druga premisa vezana je za Luisovo shvatanje prirodnosti koja podrazumeva da je značenje neke reči određeno podjednako *upotrebom* (use), ili jezičkom praksom i jezičkim pravilima koja iz nje proizlaze, i *kvalifikovanošću* (*eligibility*), tj. intrinzičnim svojstvima reči koje koristimo.

„Značenje je podjednako uslovljeno našim ponašanjem koje ga određuje i nama spoljnim faktorima, bilo uzročnim relacijama

¹³⁶ U pitanju je još jedna pretpostavka koju Sajder deli sa Luisom ali i Dametom koji su u ontičkoj nejasnoći videli problematičnu koncepciju. O ovome kao i generalno o pojmu ontičke nejasnoće videti više kod Elizabete Barnes (Barnes 2010) i Ketrin Holi (Hawley 2001, 2002).

između značenja i nas bilo unutrašnjim karakteristikama samih značenja. Ukratko, značenje je određeno upotrebom plus kvalifikovanošću“ (Sider 2001, 3).

Kao i:

„Kvalifikovanost razumem kao prirodnost: neko značenje je kvalifikovano ukoliko 'seče po šavovima'“ (Sider 2001, 12).

Sajder se ovde u potpunosti oslanja na Luisa uz jedan dodatak – on proširuje teoriju prirodnosti značenja na jezik kvantifikacije. Tako dolazi do treće premise kojom se pretpostavlja da je egzistencije jedna prirodna vrsta – jedan prirodan segment u okviru jezika koji ne podleže nejasnoći, tj. u okviru kvantifikacije:

...svaka ozbiljna teorija sveta koju je iko ikada razmatrao služi se mehanizmom kvantifikacije, od fizike, matematike, društvenih nauka pa sve do folk teorija. Kvantifikacija je nezamenljiva koliko nešto uopšte može biti. Ima osnova da se pomisli da smo na tragu nečega, da je kvantifikacijska struktura deo objektivne strukture sveta, baš kao što nam uspeh fizike prostora i vremena daje razloga da verujemo u objektivnu strukturu vremena i prostora. Pitanja postavljena u nezamenljivom vokabularu su suštinska; kvantifikatori su nezamenljivi; ontologija se struktuiše pomoću kvantifikatora; dakle, ontologija je suštinska“ (Sider 2009, 417-418)¹³⁷.

Ali kvantifikacija predstavlja samo jednu polovinu u metafizičkoj slici sveta koju on nudi. Drugu polovinu predstavlja sam svet, odnosno koncepcija univerzuma sa konačno specifikovanom klasom objekata:

„Polazeći od teorije najboljeg kandidata mi možemo da izbegnemo trivijalizaciju. Uloga koju simbol '∃' igra u zaključivanju u našoj upotrebi tog simbola samo je jedan deo onoga što obezbeđuje njegovo značenje. Drugi deo je kvalifikovanost predloženog značenja [*candidate-meaning*]. Pretpostavimo da svet dolazi opremljen 'logičkim šavovima' podjednako kao i izvanlogičkim. Pored toga što postoje istaknute klase objekata koje su izvorno slične, svet dolazi kao 'redimejd' sa singularnim domenom D objekata: klasom svih objekata koji postoje. Ta klasa je najkvalifikovanije moguće

¹³⁷ Sajder u ovom navodu izražava snažnu privrženost Kvajnovom argumentu iz nezamenljivosti (*indispensability argument*). Štaviše, on smatra da je to najjači i istovremeno najelegantniji i najjednostavniji argument protiv varijabilnosti kvantifikatora (Sider 2011, 224).

značenje za bilo koji simbol koji igra ulogu neograničenog egzistencijalnog kvantifikatora u zaključivanju.“¹³⁸

Tako na strani „subjekta“ imamo čist jezik kvantifikacije u kome egzistencijalni kvantifikator prelazi preko suštinskih elemenata sveta, dok na strani „objekta“ imamo redimejd svet („ready-made world“) sa stvarima u njemu. Postavka redimejd sveta stoji nasuprot „stuff-ontology“ (Sider 2003a, xvii) ili stvarnosti kao amorfne mase (videti 3.3.2.2. fus. 77) koja se može deliti na osnovu bilo kog arbitrarno odabranog kriterijuma kompozitnosti¹³⁹. Primarna funkcija argumenta na osnovu nejasnosti jeste da obezbedi kredibilitet tezi o privilegovanosti i da, sa druge strane, detrivijalizuje ontološki jezik univerzalizma. Iako sâm po sebi argument nije bez vrednosti, pitanje je da li se univerzalizam kao ontološka koncepcija može odbraniti od prigovora za trivijalnost.

Paralelizam logičke i ontološke sfere tako biva ustanovljen:

„...aparatus moderne logike odražava strukturu realnosti: ja podrazumevam ontologiju stvari. Štaviše, ja podrazumevam jedno jedino, objektivno i ispravno objašnjenje koje stvari postoje“ (Sider 2003a, xvi).

4.3.3. Poslednja verzija argumenta

Videli smo da je prva verzija argumenta na osnovu nejasnosti podrazumevala jednu nedokazanu pretpostavku. Nakon prigovora koji su usledili Sajder je ponudio novu verziju u vidu dva izdvojena dela jednog istog argumenta koji su trebali da isprave ovaj nedostatak. I dok se čini da je to postignuto prvom, intuitivnom, varijantom argumenta –

¹³⁸ Sajder (2003a, xxii), videti takođe *Writing the Book of the World* gde pravi analogiju između matematičke strukture i strukture redimejd sveta (Sider 2011, 73) – predstave sveta koju je Gudman ismejvao (Sider 2011, 77).

¹³⁹ Iako Sajder nigde u svojim radovima ne obrazlaže upotrebu ovog termina, verovatno podrazumevajući njegovo uobičajeno značenje na engleskom jeziku u smislu „gotovog“ ili „završenog“ objekta, robe itd., mi znamo da je taj termin koristio i Dišan (*Marcel Duchamp*) za svoju koncepciju umetničkih predmeta kao „redimejd“ stvari, kao gotovih, isfabrikovanih objekata koji su nam dostupni, takoreći, „na dohvata ruke“, u smislu instant objekata. U sklopu moderne umetnosti to znači jednostavno da postavljena stvar, neki najobičniji, najprozaičniji predmet poput Dišanovog pisoara – stavljen u određeni kontekst, ili *mišljen* u određenom kontekstu, postaje umetnički predmet, odnosno, umetničko delo. Da li su i Sajderovi objekti, poput Dišanovih umetničkih kvazipredmeta (ili kvaziumetnosti?), filozofski entiteti koji postaju entiteti samim stavljanjem u kontekst filozofske metafore sečenja i spajanja po šavovima?

jer je jedan od ponuđenih iskaza precizirao postojanje nečega što drugi precizirani iskaz nije, dakle, postojanje jednog novog objekta, faktički samo na osnovu naše jezičke intuicije – dotle je, drugi dokaz, argument na osnovu prirodnosti, čini se, ponovo opteretio zagovornika univerzalizma i četvorodimenzionalizma „teškim“ metafizičkim pretpostavkama o karakteru univerzuma, jezičkom ponašanju i značenju.

Libesman i Eklund (Liebesman i Eklund 2007) su u novoj, prerađenoj, verziji argumenta videli jedan suštinski problem koji se ne tiče samo opterećenja u vidu upravo pomenutih pretpostavki. Naime, oni su utvrdili da u slučaju druge verzije uopšte nije reč o jednom jedinstvenom argumentu koji se može formulisati na dva nivoa, nego o dva odvojena dokaza. Štaviše, ustvrdili su da je reč o dva *međusobno neuskladiva* dokaza. O čemu se radi. Naime, prvi vid argumenta, ili intuitivni dokaz, polazi od pretpostavke privilegovanosti kvantifikatora. Ta prva verzija dozvoljava različita preciziranja koja podjednako valjana slede iz primarnog iskaza koji je predmet analize, ali ne dozvoljava mogućnost različitih tumačenja egzistencijalnog kvantifikatora. Jednim iskazom se tvrdi nešto više u odnosu na to što se tvrdi drugim iskazom. Tako, iako imamo dva preciziranja postoji samo jedno značenje egzistencijalnog kvantifikatora koje je intuitivno prisutno pri prvom čitanju problematičnog iskaza, čak pre bilo kakvog preciziranja. Na taj način, u poređenju sa prvim, drugo značenje zapravo i nije **značenje**, ono je u izvesnom smislu defektno, ako kao kriterijum uzmemo univerzalni egzistencijalni kvantifikator. To se može jednostavno ilustrovati reiteracijom Sajderovog dokaza ali sa pocrtanim karakterom istaknutog značenja:

(E) $\exists x$ (x je sastavljeno od F i od G):

' \exists ' poseduje najmanje dva preciziranja, nazovimo ih \exists_1 i \exists_2 . Postoji objekat, x , koji je u domenu \exists_1 ali nije u domenu \exists_2 , i koji je sastavljen od F i G . Tako (E) nije ni definitivno istinito ni definitivno lažno.

Odmah vidimo da u ovom ponovljenom argumentu pocrtano značenje automatski poništava ono drugo. A budući da može biti samo jedno istinsko značenje kvantifikatora to ne može biti, u konkretnom slučaju \exists_2 , te ne može biti preciziranja ukoliko od početka imamo već odabrano, „primarno“ ili „privilegovano“ značenje. Jednom rečju, preciziranja su redundantna, te otpada početna pretpostavka. Ali čemu onda pretpostavka neodređenosti? Ovde imamo dva problema, prvi koji se tiče inkompatibilnosti (Libesman/Eklund) i drugi koji se tiče greške u formulaciji argumenata jer početna pretpostavka treba da bude neodređena, ali kako imamo ekvivalenciju (E) i \exists_1 , onda se,

po *modus tollens*, urušava sam argument (na ovo drugo vratićemo se ubrzo) jer nema nejasnoće (Båve 2011). Upravo zaključkom o karakteru egzistencijalne kvantifikacije negira se, po Libesmanu i Eklundu, Sajderova druga varijanta dokaza koja dozvoljava mogućnost više mogućih značenja („existence-like“ iskaza) ali koja nisu ravnopravna. Tako jedan vid istog dokaza ne dozvoljava više mogućih značenja dok drugi dozvoljava. Dobijamo dilemu oko koje se Sajder mora odlučiti. Posledice jednog ili drugog izbora nisu zanemarljive. Napuštanje dokaza na osnovu prirodnosti vodi nezadovoljavajućoj metaontologiji dok napuštanje dokaza na osnovu neodređenosti vodi nezadovoljavajućoj ontologiji (Libesman i Eklund 2007, 524). Šta izabrati?

Libesman i Eklund smatraju da je argument na osnovu prirodnosti namenjen odbacivanju Heršove teze o varijabilnosti kvantifikatora (Libesman i Eklund 2007, 521) pa ako se prihvati argument na osnovu prirodnosti a odbaci intuitivni argument, rezultat je odbacivanje optužbi za trivijalnost (Libesman i Eklund 2007, 525). Ukoliko se odabere druga opcija rezultat je – po cenu prihvatanja trivijalnosti ontološki rasprava – jedna solidna ontološka teorija.

Sajder je izgleda bio svestan ovih problema i pokušao je da ih razreši jednom novijom reformulacijom i pojašnjenjem argumenta (Sider 2009b). Reformulacija se tiče pre svega ispravljanja greške koja je obesmišljavala intuitivni argument. Sajder sada tvrdi da se preciziranja ne mogu (niti smeju) misliti kao nešto što odgovara različitim domenima jer u tom slučaju uvek imamo da se jedan od ponuđenih domena/preciziranja poklapa sa početnom (kvazi)nejasnom rečenicom što obesmišljava sam argument. Početna rečenica mora biti nejasna u smislu da izbegne ova direktna poklapanja ako uopšte želimo da govorimo o nejasnoći. Zato Sajder predlaže da se umesto domena kvantifikatori preciziraju pomoću prevodilačkih funkcija (Sider 2009b, 558). To je način da se ne obesmisli strategija preciziranja ali da se ipak pocrta razlika između izvornog (intuitivnog) značenja egzistencijalnog kvantifikatora i preciziranih iskaza. Da bi se to uradilo neophodno je da se pretpostavi određeno faktičko stanje stvari i da se u odnosu na njega izvrši preciziranje. Onda se upoređivanjem prevodilačkih funkcija sa neodređenim iskazom konstatuje da ni jedan prevod nije veran. Intuitivni sadržaj jednostavno izmiče. Evo tog najnovijeg Sajderovog pokušaja reformulacije argumenta na osnovu nejasnosti:

„(C) Nešto je sastavljeno od objekata a i b .

I pretpostavimo da su a i b 'spojeni' do 0.8 stepeni neke odgovarajuće skale (ideja je da objekti sastavljaju neki novi

objekat kada su u zadovoljavajućoj meri međusobno spojeni; 0.8 predstavlja granični slučaj spajanja). Moramo iznaći dva preciziranja (C), jedno istinito, drugo lažno. U tom cilju razmotrimo sledeće prevodilačke funkcije, Tr_1 i Tr_2 koje pridaju sledeće vrednosti iskazu (C):

$Tr_1(C) =$ 'Neki objekat je – od bilo koja dva dela zajedno sastavljena ne manje od 0.9 stepeni – sastavljen od a i b '

$Tr_2(C) =$ ' a i b su zajedno spojeni ne manje od 0.7 stepeni''
(Sider 2009b, 558).

Jasno je da je u odnosu na ponuđeni kriterijum (naše faktičko stanje kako smo rekli) Tr_1 lažno a Tr_2 istinito. Međutim, i to je poenta koju Sajder želi da istakne, ni Tr_1 ni Tr_2 nisu validna preciziranja (C), čime se opet, ali sada ne po cenu pobijanja početne pretpostavke, uspostavlja validnost intuitivnog argumenta. Intuitivni sadržaj izmiče iako imamo validna preciziranja. I to je suština Sajderovog argumenta iz neodređenosti.

Međutim, time nije dat odgovor na prigovor inkompatibilnosti dva argumenta. Šta ćemo sa konkurentnim značenjima koja se prihvataju u okviru argumenta iz prirodnosti? Taktika koju je Sajder primenio u ovom slučaju jeste zapravo prebacivanje lopte u tuđi teren. On jednostavno pita „zašto i ovde ne bi važio intuitivni argument?“ (Sider 2009b, 561). Dozvoljavajući mogućnost različitih značenja kvantifikatora u smislu Heršove teze o varijabilnosti, Sajder ističe da to čini na sličan način kao i u slučaju preciziranja kod intuitivnog argumenta. Kao što su tamo postojala validna preciziranja tako i ovde postoje validna moguća značenja. Pozivajući se na Heršovo prihvatanje engleskog jezika (standardnog jezika) kao glavne instance u odnosu na koju se utvrđuje validno značenje reči (o čemu ćemo uskoro govoriti), Sajder kaže da bi ono podrazumevalo da se iskaz (C) čita na sledeći način:

(AB) postoji a i postoji b

(C) je tako zapravo univerzalistička teza o neograničenoj kompoziciji, dok je (AB) zdravorazumski stav o postojanju materijalnih objekata. Međutim, po Sajderu (AB) nije validna interpretacija (C), jer logička forma potpuno drugačija u ova dva slučaja: „glavni veznik u (C) je egzistencijalni kvantifikator, dok je u (AB) reč o logičkoj konstanti 'i'“ (Sider 2009b, 561). Sajder tako dozvoljava različita značenja za egzistencijalni kvantifikator, jer to dozvoljava i jezička upotreba. Međutim, iako ona daje legitimitet različitim izrazima koncepta egzistencije postoji i drugi kriterijum koji određuje značenje reči. Videli smo da je to kriterijum prirodnosti. Neke reči, neki iskazi bolje od drugih „seku po šavovima“. Odnosno, neki kvantifikatori su prirodni od drugih. Sajder daje

plauzibilni primer „elektrona“ pojma koji u nauci ima jedno značenje potkrepljeno dubinskim istraživanjem prirode, a u upotrebi u okviru standardne jezičke prakse sasvim drugo – laičko. Prvo ne zavisi od jezičke prakse već od istraživanja u okviru fizike. To je moguće zato što samo značenje elektrona po sebi poseduje „jedinственu prirodnu semantičku vrednost“ (Sider 2009b, 565). To, po njemu, nije slučaj sa logičkim veznicima, poput „ili“ „i“, „ne“..., kod kojih semantička vrednost zavisi od pravila upotrebe pomoću kojih se definiše da li je, kada se radi o iskazu u kome se javlja disjunkcija, reč o inkluzivnoj ili ekskluzivnoj disjunkciji. Iskaz koji se razmatra je neutralan u slučaju logičkih konstantni, pa u primeru u kome postoji veznik „ili“ mogu postojati dva pomenuta preciziranja. Jasno je da ovakvim ukazivanjem Sajder referira na Heršov paralelizam funkcije logičkih konstanti i kvantifikatora u običnom govoru¹⁴⁰. Dakle, po Sajderu, reči možemo upotrebljavati na različite načine ali nemaju sve reči, ili svi pojmovi, jedinstvenu prirodnu semantičku vrednost. Tako, poput pojma „elektrona“ i pojam „egzistencije“ poseduje jednu takvu vrednost bez obzira na različite načine na koje se ovi pojmovi mogu upotrebljavati¹⁴¹. U ovakvim slučajevima, pravila kojima se rukovodimo u upotrebi pojmova imaju samo sekundarno značenje u odnosu na njihovu jedinstvenu prirodnu semantičku vrednost, zaključuje Sajder (2009b, 565).

5.4. Rekapitulacija

Na taj način teza varijabilnosti unosi bitnu promenu u odnosu na originalne intencije argumenta na osnovu nejasnosti. Sajder je ovim argumentom želeo da logičkim sredstvima podupre svoju teoriju četvorodimenzionalizma. Međutim, poslednja reformulacija argumenta pokazuje kako odbrana jedne metafizičke teorije na objektivou stvara drugi problem na metanivou – problem karaktera ontoloških rasprava. Zasluga je Heršove teze o varijabilnosti što je rasprava o meritornosti argumenta na

¹⁴⁰ Po Heršu kao što „značenje logičke konstante objašnjavamo ulogom koja ona igra u određivanju istinosnih vrednosti iskaza“ tako i značenje egzistencijalnog kvantifikatora objašnjavamo ulogom koju on igra u određivanju istinosnih vrednosti iskaza. Jer, kako kaže Herš, „varijabilnost kvantifikatora ne tiče se zamene jedne 'definicije' drugom, već zamene jednog opsega istinosnih uslova drugim“ (Hirsch 2002a, 54).

¹⁴¹ Na drugom mestu Sajder kaže: „Kao što značenje 'elektrona' ostaje nepromenjeno kroz sve radikalne izmene naučnih pogleda i odatle radikalne transformacije 'pojma' elektrona, tako i značenje 'postoji' ostaje nepromenjeno uprkos radikalnim razlikama u mišljenju oko toga čega ima. Kao što postoji samo jedna stvar koju 'elektron' označava [...] tako i 'postoji' može značiti samo jednu stvar“ (Sider 2001, 206).

osnovu nejasnosti pretvorena u pitanje o verbalnom karakteru ontoloških sporova. Sajder smatra da nije moguće oboriti argument na osnovu nejasnosti *ukoliko* se ne uvede pretpostavka varijabilnosti kvantifikatora. On time kao da ponavlja Heršove reči da nejasnost nema „nikakvog uticaja jednom kada se prihvati varijabilnost kvantifikatora“ (Hirsch 2008b, 376). Kada se uvede ta pretpostavka onda obe teze, i teza o privilegovanosti i teza o varijabilnosti stiču podjednaku eksplanatornu vrednost. Po Sajderu, izgleda, nije moguće definitivno pobiti tezu o varijabilnosti, ali to isto važi i za njegovu sopstvenu tezu. Libesmanova i Eklundova kritika pomogla je da se prethodna verzija argumenta na osnovu nejasnosti jasno razloži u dva nova argumenta, ili dva nova nezavisna vida dokaza koji operišu na različitim nivoima – jedan u sferi logike, drugi u sferi metafizike. U prvom slučaju značenje se određuje na osnovu logičke intuicije, ili interpretacije egzistencijalnog kvantifikatora, dok se u drugom slučaju ono određuje na osnovu Luisove pretpostavke prirodnosti. Zaključak do koga Sajder dolazi nakon razmatranja Libesman/Eklund kritike jeste da je ipak reč o dva kompatibilna argumenta koji operišu na različitim nivoima. Intuitivni argument, argument na osnovu neodređenosti, može u potpunosti zadovoljiti našu potrebu za određivanjem značenja kvantifikatora *ali samo do trenutka uvođenja teze o varijabilnosti*. Nakon toga aktivira se argument na osnovu prirodnosti čija je funkcija da blokira tezu varijabilnosti (Sider 2009b, 564). Sajder ovo konstatuje na sledeći način:

„Evo šta ja mislim čemu su nas naučili Libesman i Eklund. Argument na osnovu neodređenosti je sveden na intuitivni prigovor da neka predložena preciziranja kvantifikacijskih iskaza kao da ne prečišćavaju originalne nejasne iskaze. I tom prigovoru može da odgovori svako ko prihvati varijabilnost kvantifikatora – stanovište nespojivo sa mojim argumentom na osnovu prirodnosti. Tako, kako je izgledalo, moja dva argumenta i nisu toliko nezavisna jedan od drugog. Što više razmišljam o ovim stvarima to sam više ubeđen da srž metaontologije predstavlja pitanje da li je varijabilnost kvantifikatora istinita ili umesto toga postoji jedno, najprirodnije značenje kvantifikatora“ (Sider 2009b, 565).

Tako smo, ovim prethodnim razmatranjem teze o varijabilnosti, teze o privilegovanosti, teorije četvorodimenzionalizma i na kraju argumenta na osnovu nejasnosti obezbedili pretpostavke za razmatranje „srži“ metaontologije – spora o verbalnosti i trivijalnosti ontoloških rasprava. To ćemo učiniti u sledećem poglavlju na primeru razlikovanja stavova povodom verbalnih sporova unutar i izvan filozofske sobe između Sajdera i Herša.

V Problem verbalnosti u okviru debate između Herša i Sajdera

Ontološka pitanja su teška a trivijalni argumenti savršeno ispravni. Ipak, trivijalni argumenti ne rešavaju teška ontološka pitanja.

Thomas Hofweber (2005, 281)

Debata o kojoj će sada biti reči odvija se u dve faze. U prvoj fazi, učesnici tvrde da je uočljiva karakteristika *standardnog* jezika varijabilnost, odnosno privilegovanost egzistencijalnog kvantifikatora (predikata). U drugoj fazi učesnici tvrde da njihove teze važe i u onome što bi se nazvalo „filozofskim jezikom“, odnosno jezikom ontologije. Dakle, prva faza debate fokusira se uglavnom oko tumačenja egzistencijalne kvantifikacije u segmentu standardnog jezika, ali kako se spor dalje razvijao i postajao složeniji tako su učesnici počeli da insistiraju da se njihove teze mogu primeniti i na filozofski jezik (jezik ontologije)¹⁴². Uspeh jedne ili druge strane u sporu vodio je odbacivanju ili odbrani „revizionističke ontologije“ i konačnom sudu o karakteru ontoloških rasprava.

Za ovakav tok najviše je odgovoran Herš koji je diktirao tempo debate. Sa svoja početna tri teksta (2002a, 2002b, 2004) on je isprovocirao Sajderov odgovor (2004), ali je već u tom odgovoru Sajder postavio okvir odbrane teze privilegovanosti na dva nivoa. Značajno je reći da je u okviru Heršovog prvog teksta (2002a) sadržan veliki deo onoga što će on tvrditi i u kasnijim člancima. Zajedničko i jednom i drugom jeste to da su

¹⁴² Ove faze su analogne Čalmersovoj razlici između „rasprava u okviru zdravorazumske ontologije“ i „rasprava u okviru ontološke teorije“ (2009, 85-92). U prvoj analiziramo „obične egzistencijalne tvrdnje“, u drugoj „ontološke egzistencijalne tvrdnje“ (87). Ovo razlikovanje je, po Čalmersu, motivisano time što „ispravnost običnih egzistencijalnih tvrdnji nije trivijalno osetljiva na istinu ontoloških teorija“ (85), kao i zbog toga što „razlika u zdravorazumskoj ontologiji reflektuje razliku u klasifikatornim delatnostima pre nego razliku u dubokim obavezivanjima“ (87).

početne teze u radovima koji su usledili formulisali na različite načine, detaljnije obrazlagali i dopunjavali na osnovu prigovora koji su se pojavljivali tokom debate¹⁴³.

5.1. Verbalni spor na nivou standardnog jezika

Rasprava na nivou standardnog jezika vodi se oko pitanja – ko je u pravu *u okviru* standardnog jezika? Da li strana koja govori „normalnim“ jezikom ili strana koja govori „neobičnim“ jezikom? Međutim, šta se dešava kada strana koja govori neobičnim jezikom tvrdi da njeno izražavanje ne predstavlja ništa drugo do običan govor?¹⁴⁴ Šta je uopšte filozofski jezik i u kom smislu se on razlikuje od standardnog jezika? To su neka od centralnih pitanja oko kojih se kreće rasprava u okviru debate između Herša i Sajdera. U početku i jedan i drugi plediraju na to da su njihova stanovišta kompatibilna, čak istovetna u pogledu pravilno shvaćene upotrebe jezika u svakodnevnom smislu. Tako, na primer, kada neki zastupnik četvorodimenzionalizma kaže da u ispravan opis vremenske odrednice „sada“ ili „ovaj trenutak“ spada i vremenski period u kome su postojali Stari Grci, tako da to „sada“ predstavlja veoma rastegljivo i obuhvatno određenje, on onda podrazumeva da je to jedini ispravni način govora. Uslov je, naravno, da *želimo* da ispravno koristimo reči našeg *standardnog jezika*. Neko ko bi izgovorio gornje konstatacije svakako ne bi rekao da učesnici uobičajene komunikacije jednostavno greše kada istu odrednicu upotrebljavaju na ležerniji način u smislu specifikacije jednog vrlo kratkog vremenskog perioda. Ta osoba bi imala razumevanja za takav postupak jer je on opravdan praktičnim razlozima (nesmetanim odvijanjem komunikacije). Ali bi zato insistirala da naše ispravno razumevanje jezika podrazumeva dublje istraživanje koje će nam otkriti da taj isti jezik u ontološkom smislu dopušta mnogo više nego što uobičajeno mislimo da je slučaj. Ona bi rekla da upotreba kvantifikatora u jeziku druge strane nije u dovoljnoj meri oslobođena stega, i da se stoga kvantifikatori moraju razumeti u neograničenom vidu da bi se uopšte zahvatila puna ontološka istina.

5.1.1. Semantika ontoloških iskaza i lingvistička fenomenologija

Upravo je takvo razumevanje upotrebe uobičajenog jezika bilo povod za Herša da ponudi neku vrstu semantike pomoću koje možemo razumeti različite rečenice o statusu

¹⁴³ Tako je, na primer, Herš izložio više od četiri varijante istog osnovnog argumenta i nekoliko formulacija semantike ontoloških iskaza.

¹⁴⁴ Kao što, na primer, tvrdi Luis (videti 4.2).

entiteta u okviru standardnog jezika, ili toga kako možemo razumeti neki stav četvorodimenzionaliste ukoliko i sami nismo zastupnici te teorije. Evo opravdanja za jednu takvu semantiku:

„Po slici koju prezentujem suština jezika se sastoji u dodeljivanju skupa karaktera preko skupa sintaktički strukturisanih rečenica. Izgleda da ne postoje neki opšti činiooci koji se tiču referenci koji apriori nameću neka nužna ograničenja kako treba da se obavlja ovo dodeljivanje. Izgleda da je možda zaista najprirodnije, doslovno u pogledu svih jezika koje možemo sebi učiniti razumljivim, da se drugi jezik u okviru našeg jezika objašnjava pomoću nečega što ćemo nazvati 'referencijalnom semantikom'. Kao neko ko govori [standardnim jezikom] ja mogu veoma dobro da razumem ispravnost rečenice koju izriče neko ko govori [neobičnim jezikom]: 'Karakter rečenice [neobičnog jezika] zavisi od referenci reči [neobičnog jezika]. Ja ipak ne mogu da tvrdim takvu rečenicu u smislu kako ja upotrebljavam reči 'ono što postoji' i 'na šta se nešto odnosi'“ (Hirsch 2009, 249).

Tako referencijalna semantika treba da dočara šta se dešava u slučajevima kada u okviru standardnog jezika i uobičajene komunikacije jedan zastupnik četvorodimenzionalizma izgovori neku neobičnu rečenicu, poput, recimo, sledeće:

(4D) „Sada postojim ja i Stari Grci“

Svakako, 4D je nedopustiva rečenica ukoliko se neposredno i nekontekstualizovano iskaže u nekoj uobičajenoj komunikaciji. Izgovaranje takve rečenice proizvelo bi reakciju iščuđavanja kod sagovornika nenaviknutih na izlive filozofske jezičke kreativnosti, i dovelo bi u pitanje jezičku, a verovatno i neku drugu, kompetenciju onoga ko ih izgovara. Međutim, Heršova semantika ipak dozvoljava da ova rečenica bude prihvaćena pod određenim uslovima i u okviru standardnog jezika. U pitanju su tri različita načina ili vida koja su gradirana u odnosu na bazične (opservacione) rečenice standardnog jezika¹⁴⁵. Prvi bi bio vezan za apriorni mod prihvatanja samerljivosti neobične rečenice sa normalnom rečenicom. Drugi, analoški, odnosi se na prihvatanje neobične rečenice u „kao da“ modu. Tako bi protivnik 4D ipak mogao da prihvati ovu rečenicu ukoliko bi je protumačio „holistički“ (Hirsch 2002a, 55), odnosno ukoliko bi samerio svoju upotrebu

¹⁴⁵ Ovakav postupak veoma nalikuje Raselovom utemeljivanju empirističke pozicije pomoću „fundamentalnog epistemološkog principa“ čija formulacija glasi: „Svaki iskaz koji je za nas razumljiv mora se u potpunosti sastojati od onoga sa čime smo upoznati“. Videti u: Bertrand Russell *Mysticism and Logic* (1918, 159).

kvantifikatora sa upotrebom četvorodimenzionaliste u kontekstu istinosnih uslova oba jezika.

Jasno je da Heršov semantički model funkcioniše na poleđini Kvajn-Patnamovog principa homofonije (čuvenog Kvajnovog primera „zeca“, „delova zeca“ i „zeczstva“ kao referenci urođeničke reči „gavagaji“ (Kvajn 2007, 40)) i Patnamovog primera rasprave „profesora Antipoda“ i „Karnapa“ u sporu oko vrednosti mereoloških iskaza (Putnam 1987). Ali tehnička razrada, kako sam priznaje, polazi od Luisovog shvatanja *iskaza* kao skupa svetova u kojima određena rečenica važi¹⁴⁶ kao i koncepcije Dejvida Kaplana (Kaplan 1977) po kojoj „karakter“ rečenice „predstavlja funkciju koja dodeljuje rečenici iskaz (iskaz kao skupa svetova u kojima određena rečenica važi), u zavisnosti od konteksta izgovaranja“¹⁴⁷. Tako Herš razlikuje *iskaz*, *kontekst*, *karakter* (uslov istinitosti koji zavise od konteksta izgovaranja) i *interpretaciju*. Interpretacija određenog jezika jeste funkcija koja svakoj rečenici tog jezika dodeljuje karakter. Ukoliko ne postoji razlikovanje u smislu karaktera rečenica opcionih jezika – kao što je to po Heršu slučaj u jezicima u kojima postoje različita značenja egzistencijalnog predikata – onda imamo primer verbalnosti. Ukoliko su karakteri rečenica opcionih jezika različiti utoliko imamo slučaj neverbalnosti.

Pogledajmo sada primenu Heršovog semantičkog modela na naš primer:

(1) U standardnom jeziku rečenica 'Sada postojim ja i Stari Grci' poseduje istovetan karakter kao rečenica 'Sada postojim ja i postojali su Stari Grci'“

U svom jeziku protivnik četvorodimenzionalizma polazi od toga da je rečenica o postojanju subjekta u primeru istinita kao i da je istinito da su nekada postojali Stari Grci. Budući da može razumeti osnovne postavke četvorodimenzionalizma, ovaj dobronamerni protivnik ekstravagantnih filozofski koncepcija će jednostavno napraviti neku vrstu analogije između istinosnih uslova sopstvene rečenice i rečenica drugog jezika tako što će je prihvatiti relativno u odnosu na jezik četvorodimenzionalizma. On će reći da univerzalizam funkcioniše tako *kao da* odrednica „sada“ obuhvata ono što je u njegovom antiunverzalističkom rečniku stvar dva različita vremenska perioda između kojih stoji ogromna količina pojedinačnih „sada“. Međutim, on tu količinu može razumeti u smislu

¹⁴⁶ „A proposition is a set of possible worlds” (Lewis 1986, 53).

¹⁴⁷ Herš kaže da se za karakter takođe može reći da „pridaje 'istinosne uslove' rečenici (relativno u odnosu na kontekst izgovaranja)“ (Hirsch 2009, 234).

prostih članova jednog provizornog skupa i tako reći univerzalisti: „Da, razumem šta hoćeš da kažeš. Ja govorim o jednom vrlo kratkom vremenskom periodu a ti o jednom vrlo dugom. Period o kome govoriš mogu razumeti kao da je trenutno sastavljen od ogromne količine vrlo kratkih vremenskih perioda o kojima ja govorim“. Tako da bi iskaz u skladu sa ovim modom bio:

(2) „Rečenica 'Postojim ja i Stari Grci' ima istovetan karakter kao rečenica svakodnevnog govora „U jeziku univerzalizma kao da postoji on i Stari Grci“.

Dakle, vidimo da je izvršena neka vrsta sameravanja karaktera „normalne“ sa „izvitoperenom“ rečenicom u tom smislu da akteri različitih govora na kraju referiraju na isto, na istu porciju vremena samo što je različito kvalifikuju, jedan pomoću jedne jedinstvene vremenske odrednice, drugi pomoću mnogo različitih vremenskih odrednica.

Poslednji korak u okviru referencijalne semantike koji Herš predlaže jeste sličan onome koji je predstavio Kjan Dor (Dorr 2005). Herš referira na ovaj Dorov postupak (Hirsch 2009, 246, fus. 23) koji podrazumeva neku vrstu fikcionalističkog rešenja:

(3) „Pod uslovom univerzalizma, 1“.

Dakle, ukoliko prihvatimo pretpostavke univerzalizma i teorije vremenskih delova, tj. ukoliko *provisionis* prihvatimo četvorodimenzionalizam onda važi *I*. Ne moramo da verujemo u tu rečenicu, možemo samo da je prihvatimo – a to je odlučujuće u fikcionalističkoj strategiji¹⁴⁸. Tako, polazeći od različitih ontoloških opredeljenja, svaka strana može da razume ontološke stavove druge strane – bez obzira na to koliko se oni razlikuju od njenih sopstvenih.

Evo kako bi stvari izgledale u slučaju našeg adaptiranog primera (videti 4.1):

(4) U standardnom jeziku rečenica „Postoji nešto što je sastavljeno od Obaminih ušiju i Ajfelovog tornja“ ima istovetan karakter kao rečenica „Postoje Obamine uši i postoji Ajfelov Toranj“.

(5) Rečenica „Postoji nešto što je sastavljeno od Obaminih ušiju i Ajfelovog tornja“ ima istovetan karakter kao rečenica svakodnevnog govora „U jeziku univerzalizma kao da postoji nešto što je sastavljeno od Obaminih ušiju i Ajfelovog tornja“.

(6) „Pod uslovom univerzalizma, 4“.

¹⁴⁸ „Prihvatanje neke teorije ne mora podrazumevati verovanje u njen sadržaj“ (Kalderon 2005, 2).

Heršu je u ovakvim primerima najviše stalo da rečenica fiktivnog ili kvazifiktivnog karaktera zapravo zavisi od neke neproblematične istine izgovorene u okviru standardnog jezika. Tako u slučaju prvog primera ta neproblematična rečenica kaže da postoji neki subjekt i da su postojali Stari Grci, dok u slučaju drugog primera ta neproblematična, faktička rečenica predstavlja konstataciju da negde u Americi postoji entitet u vidu Obaminih ušiju i da u Parizu postoji entitet koji se zove Ajfelov toranj.

Ovaj poslednji primer u vidu jedne vremenski simultane kompozicije je svakako manje radikalno od prethodnog slučaja dijahronijske kompozicionalnosti, ali oba primera su i dalje u priličnoj meri udaljena od standardnog shvatanja reči „postojati“ koje se pripisuje trodimenzionalnim objektima. Tako da se ovde može uspostaviti neka vrsta gradacije.

Pogledajmo sada sledeći Heršov primer. On se razlikuje od naših primera ne samo po izboru tipa ontoloških rečenica već i po strategiji izgovaranja tih rečenica. Za naše rečenice je pretpostavljeno da ih izgovaraju akteri koji zaista veruju u njih. Heršov primer daje na prvi pogled neprirodnu pretpostavku, da rečenice izgovaraju akteri koji ne veruju u njih. Ova čudna permutacija ima za cilj da se ilustruje suština verbalnog spora, dok su prethodna dva primera stavljala akcenat na fenomen razumevanja neobičnih iskaza u okviru standardnog jezika. U pitanju je hipotetički primer verbalnog spora između dve strane koje govore različitim jezicima a koje se iz nekog razloga pretvaraju da prihvataju stanovišta suprotne (neprijateljske) strane izgovarajući rečenice koji su apriorno prihvatljive u govoru druge strane ali pridavajući delovima tih rečenica posebno, „tajno“ značenje koje je u potpunosti suprotno jeziku druge strane. Jednu stranu čini zastupnik „endurantizma“ a drugu stranu „perdurantizma“; endurantista govori kao perdurantista, a perdurantista govori kao endurantista. Suština ovog primera je da primena tajnog govora u okviru javnog govora ne proizvodi nikakve vidljive posledice, naročito ne one praktične prirode. Endurantista-uljez koji aktivno učestvuje u sesijama kružoka posvećenika perdurantizma ne može biti otkriven kao uljez sve dok se verno pridržava svoje lukave strategije. Isto važi i u obratnom slučaju. Međutim, tako nešto ne bi bilo moguće u slučaju istinskih, neverbalnih, sporova. Da bi to ilustrovao Herš izlaže jedan primer sličan prethodnom u kome se obe strane pretvaraju da govore istinu u suparničkom jeziku ali su u ovom slučaju te strane Jevreji i hrišćani. Herš konstatuje da je nemoguće da bi ovaj drugi primer bio slučaj verbalnog spora jer u slučaju verbalnih sporova strane polaze od apriorno nužnih postavki koje nemaju nikakav uticaj na to kako se ljudi ponašaju, dakle, ne proizvode nikakve vidljive empirijske posledice. Za razliku od toga, neverbalne

sporove karakteriše mogućnost konačnog empirijskog pobijanja, kao u slučaju očiglednog nepodudaranja rečenica sa opservacionim evidencijom (ili istorijskom činjenicom) bilo u nauci, bilo u svakodnevnom životu (2009, 247, fus. 24).

Tako, kao što smo videli, ovi primeri pokazuju da Heršova semantika podrazumeva tri nivoa. Nivo 1) istine (nivo onoga što Herš podrazumeva pod istinom), 2) nivo „holističke analogije“ i 3) nivo „metafore“ (2002a, 55). Ključno je da 2 (5) i 3 (6) zavisi od 1(4), da se uvek mogu redukovati na 1(4) (2009, 247).

Upravo ta redukcija, gledano u obratnom smeru, predstavlja „ekstenziju“ kvantifikatora (videti gore 4.1) ili mogućnost koju dozvoljava teza varijabilnosti. Poruka koju Herš želi da prenese izlažući ovakvu vrstu semantike jeste da neobične rečenice ne treba prihvatiti isuviše ozbiljno. Da su one razumljive u sklopu običnog jezika potvrđuje prezentovana semantika ali da su one po sebi istinite to bi već, po Heršu, predstavljalo krajnje nepogodan način izražavanja, „filozofsku ludoriju“ kako kaže, koja može odvesti u pravcu pogubnog lingvističkog idealizma¹⁴⁹. Međutim, glavnu metu Heršove kritike ne predstavlja lingvistički idealizam; on je samo epifenomen jedne druge, važnije tendencije u okviru savremene ontologije koja je zapravo glavni predmet Heršovog napada. Reč je o filozofskom žargonu „dubine“ za koji Herš smatra da predstavlja proizvod viška teoretisanja, nastojanja da se nađe nekakav dublji smisao za inače potpuno razumljive i jasne iskaze koji se tiču egzistencije objekata. Štaviše, potraga za dubljim smislom odvija se na poleđini visokoparnog rečnika univerzalizma, nihilizma, perdurantizma i drugih izama, u kojima obitava poseban žargon „dubine“, koji žele da objasne nešto što uobičajeni način govora savršeno dobro objašnjava. Heršu, jednostavno smeta to „opsesivno promišljanje“ i „zvocanje“¹⁵⁰ ontologa revizionista, to odbacivanje zdravog razuma u cilju neke „više mudrosti“. On u Sajderovom tretiranju problema nejasnosti i argumentima koje smo upravo izložili vidi jednu vrstu „staljinističke semantike“ u kojoj se do „pravog značenja reči dolazi na osnovu onog što neko ko se tečno služi jezikom kaže pod torturom“ (2004, 662). Ovo su zaista vrlo jake optužbe, čak i ukoliko su izrečene

¹⁴⁹ „To se, međutim, može pretvoriti u kompletnu zbrku i filozofsku ludoriju ako se zaboravi da je u pitanju samo jedna metafora. Na kraju neko može tvrditi da jezik ili mišljenje doslovno stvara sve što postoji, da ništa ne bi moglo postojati kada ne bi bilo ljudi koji govore ili misle“ (2002a, 55).

¹⁵⁰ Up: (2004, 662) Herš upotrebljava ovde američki sleng *kvetching* u smislu konstantnog, iritirajućeg prigovaranja, „zvocanja“ ili „kukumavčenja“. Drugi izraz, imenica *ruminatation* nije sleng, njen smisao se odnosi na duboko i dugotrajno promišljanje stvari, kontempliranje. Up: *American Heritage Dictionary of the English Language*, Fifth Edition Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company (2011).

u čisto retoričke svrhe ali ovde treba (ponovo) napomenuti da je ta kritika uperena samo na jedan segment ontoloških rasprava, nikako na sve filozofske probleme koji se tiču egzistencije stvari, fizike ili metafizike, svejedno.

Zbog svega toga Herš predlaže vraćanje zdravom razumu i standardnoj analizi jezika:

„Naš zadatak je, kako to kaže Vitgenštajn, 'da se rukovodimo jasnim shvatanjem o upotrebi reči koje koristimo', odnosno, jasnim shvatanjem kako relevantni pojmovi funkcionišu. Mi se bavimo, onim što je Ostin nazvao 'lingvističkom fenomenologijom' što ne mora uvek biti lak zadatak“ (2002a, 67).

Ili na drugom mestu:

„Ostin je ovaj metod nazvao 'lingvističkom fenomenologijom' kojim se, po mom sudu, predlaže način da se jezički fenomen rasvetli bez svesne manipulacije. Najvažnije lingvističke podatke ne dobijamo primarno od suprotstavljajućih izjava koje se na karakterističan način stvaraju pod filozofskim pritiskom, već primarno od relativno spontanog i nereflektovanog govora koji upražnjavaju doslovno svi govornici, uključujući i filozofe“ (2002b, 124).

Semantika koju nudi treba da objasni na jedan jednostavan način kako je moguće da u okviru uobičajenog jezika uopšte postoje takve neobične rečenice, odnosno kako ih mi uopšte možemo razumeti a da onoga ko ih izgovora ne proglasimo u jezičkim smislu (a možda i u nekom drugom) potpuno nekompetentnim sagovornikom. Zapravo, on želi da pokaže kako je „izgovarati čudne rečenice“ u okviru „normalnog“ jezika jednostavno prirodna karakteristika samog jezika, odnosno posledica funkcionisanja varijabilnosti kvantifikatora.

Ova semantika, naročito njen treći korak, ne važi za jezike, ili jezičke fragmente, koji se tiču opipljivog, „neverbalnog konteksta i ponašanja“ (Hirsch 2009, 247, fus. 11 i 24). Za razliku od zastupnika različitih strana u ontološkom sporu čije pridržavanje najopštijim teorijskim pretpostavkama o karakteru objekata ne proizvodi nikakve reperkusije u praktičnom pogledu, u slučaju neverbalnog spora Jevreja i hrišćana vrlo brzo dolazi do razlika u ponašanju pa je odluka u takvoj vrsti sporova supstantivne prirode. Kao što smo već istakli, rečenice u kojima se na različite načine tvrdi egzistencija poseduju istovetne karaktere u slučaju čistih primera verbalnosti, dok u slučaju neverbalnih sporova karakteri rečenica nisu istovetni. Tako, dok u supstantivnim sporovima nemamo ni najmanju ideju koje istinosne uslove treba pridati obema stranama

da bi obe strane govorile istinu, u verbalnim sporovima za svaku rečenicu koju jedna strana može izgovoriti, druga strana može izgovoriti ekvivalentne rečenicu koja zahvata isti empirijski opseg, tj. istu „činjenicu“ (Hirsch 2005, 77).

Međutim, ovaj uslov nije moguće sprovesti u slučaju neverbalnog spora hrišćana i Jevreja. Jevrejin ne bi mogao da prihvati fikcionalističku rečenicu u formi 3 ili 6 u kojoj se tvrdi neka hrišćanska istina pod uslovom važenja hrišćanske doktrine, jer bi to značilo da prihvata da druga strana govori istinu u sopstvenom jeziku. A upravo je to ono što ne može da uradi. Nakon izgovaranja fikcionalističke rečenice on bi mogao da kaže da druga strana misli da govori istinu kada izgovara jednu takvu rečenicu ali da je u zabludi. Time se rasprava okončava i strane razilaze bez pomiriteljskog ishoda.

5.1.2. Argument na osnovu blagonaklonosti

Budući da teza varijabilnosti podrazumeva postojanje više mogućih jezika u kojima se egzistencija tvrdi na različite načine i budući da Herš odbacuje ontološke rasprave kao verbalne, jer su proizvod suvišnog teoretisanja, ostalo je da se vidi na osnovu kog principa on to čini. Videli smo u 4.1 da u strogom smislu reči Herš ne prihvata mogućnost da svi opcioniji jezici poseduju istu vrednost¹⁵¹. Razlog tome je, a to smo takođe pomenuli, da čak i u „kao da“ modu u kome se provizorno prihvata ekvivalentnost alternativnih jezika konsekvence primene principa blagonaklonosti upućuju na prihvatanje standardne upotrebe kvantifikatora i odbacivanje antirealističkog razumevanja teze o varijabilnosti. Iz toga je jasno da Herš smatra da je blagonaklonost u interpretaciji vodeći princip kojim se stanovište „ontološkog pluralizma“ rukovodi u razumevanju funkcionisanje jezika i komunikacije uopšte. U filozofskom smislu ova činjenica je posebno važna jer ukazuje da je varijabilnost kvantifikatora, kao lingvistički fenomen, prirodna posledica funkcionisanja principa blagonaklonosti¹⁵². U četvrtom delu rada (4.1.) mi smo tezu varijabilnosti interpretirali kao nastojanje da se filozofskim sredstvima odbrani zdrav razum od filozofskog zdravog razuma (ili od isuviše ekstravagantnog filozofskog izražavanja). Mogućnost različitih egzistencijalnih kvantifikatora samo odslikava fleksibilnost prirodnog jezika u kome se u odnosu na dominantno značenje

¹⁵¹ Isto tvrdi i u odgovoru (Hirsch 2008) Mekgratu (McGrath 2008).

¹⁵² Ukoliko se prihvati ovakva interpretacije ostaje upitno zašto većina filozofa bilo posredno bilo neposredno smatra da je glavna teza Heršove filozofije – barem onog njenog dela koji se tiče ontologije – teza o tome da postoji više različitih značenja kvantifikatora.

egzistencijalnog kvantifikatora ipak dopuštaju njegove različite „ekstenzije“. Sada takva interpretacija dodatno dobija na značaju kada se shvati kakvu ulogu Herš dodeljuje principu blagonaklonosti u okviru svoje filozofije.

U shvatanju principa blagonaklonosti u komunikaciji Herš polazi od osnovnog određenja tog pojma koje se može naći kod Dejvidsona, Kvajna i Luisa¹⁵³ ali on, naravno, ne ostaje isključivo na određenjima koja su dali ovi filozofi već izlaže sopstvenu formulaciju koja treba da mu posluži u cilju objašnjenja verbalnosti ontoloških sporova. Evo jednog od njegovih određenja:

„ako želimo da odlučimo između dve interpretacije nekog jezika postoji pretpostavka u prilog one koja je uspešnije u tome da iskaze koji se izgovaraju prikaže istinitim ili, ako ne istinitim onda bar razumnim“ (Hirsch 2008b, 369).

Evo još jedne:

„Trebalo da zastanemo za trenutak i da se zapitamo šta je osnova samog principa blagonaklonosti. Suštinski odgovor je dao Dejvidson: Najjednostavnije i najplauzibilnije objašnjenje svakog ljudskog ponašanja, uključujući i lingvističko ponašanje, jeste, pod uslovom da je sve ostalo isto, da postoji dobar razlog za to ponašanje. Princip interpretativne blagonaklonosti predstavlja, jednostavno, primenu ove ideje“ (Hirsch 2002, 122).

Osnovna uloga principa blagonaklonosti je da omogući nesmetanu komunikaciju i razumevanja u okviru nje. Stoga je jasno da je u sklopu ovog *par excellence* lingvističkog principa pitanje istinitosti iskaza od manje važnosti u odnosu na pitanje razumljivosti i razumnosti kao posebnih kvaliteta koji omogućavaju nesmetanost komunikacije¹⁵⁴. Tako

¹⁵³ Tako, po Kvajnu, sve dok se komunikacija odvija na takav način da ne se ne otkriju razlike u ostenzivnom pogledu, „prevođenje“ funkcioniše na osnovu principa homofonije (Quine 1960, 196). Međutim, kada se pri tumačenju iskaza druge strane pojave ostenzivne neusklađenosti onda ovaj princip biva suspendovan. Dejvidson, koji polazi takođe od ovog Kvajnovog principa ali ga u izvesnom smislu transformiše, sumira ovaj princip jednostavnom opaskom „ako želimo da razumemo druge ljude moramo da prihvatimo da su u većini stvari u pravu“ (Davidson 2001, 196). Od sličnog shvatanja polazi i Luis s tim što on smatra da ovaj princip može funkcionisati i da se ne zadovolji uslov ostenzivnosti (Lewis 1986, 118-119).

¹⁵⁴ Takođe: „...princip blagonaklonosti se pre svega odnosi na dobre razloge a ne na istinitost“ (Hirsch 2002b, 117). Načelna prigovor da se ovaj princip instalira kao neka vrsta rukovodećeg principa u okviru filozofske komunikacije jeste da se ova poslednja pre svega tiče ustanovljavanja istinitosti. Odnosno, u filozofskoj komunikaciji mi možemo prihvatiti da druga strana govori razumno, i to često i činimo, čak i

različite tvrdnje u okviru svakodnevnog govora mogu biti neistinite u „strogom smislu“, tj. u naučnom, filozofskom ili nekom drugom pogledu, ali to ne samo da ne utiče na kvalitet komunikacije, već može pomoći da se ona nesmetano odvija i da ostvari konkretan praktični cilj zbog koga je inicirana. Razlog tome je što su takve tvrdnje, iako u striktnom smislu netačne, ipak potkrepljene nekom vrstom empirijske evidencije (za koju se često ispostavi da nije validna) koja im u kontekstu svakodnevne komunikacije daje na značaju. Tako iskaz „Zemlja je ravna“ iako u strogom smislu netačan, u brojnim kontekstima ima smisla i može važiti (2005, 134). Ipak, u „idealnom smislu“ kako kaže Herš, „blagonaklona interpretacija zahteva podjednako da neka teorija bude istinita i razumna ali ako ne možemo istovremeno držati do obe onda je razumnost bez istine daleko više u skladu sa njom nego istina bez razumnosti“ (2005, 94).

Da bi se komunikacija uspešno i nesmetano odvijala sagovornici moraju, bar u nekoj pristojnoj meri, blagonaklono interpretirati jedne druge. Ali sama blagonaklonost je složen lingvistički fenomen koji se sastoji od više elemenata. Herš razlikuje tri oblika blagonaklonosti: *blagonaklonost prema povlačenju* („retrakciji“ – *charity to retraction*)¹⁵⁵, *blagonaklonost prema razumevanju* (*charity to understanding*)¹⁵⁶ i *blagonaklonost prema opažanju* (*charity to perception*)¹⁵⁷. Prvi podrazumeva da se blagonaklono prihvata nečija promena stanovišta usled novih saznanja i evidencije, da uvažavamo mogućnost da je sagovornik unapredio svoje znanje i shvatanja na osnovu

onda kada ona upotrebljava vrlo ekstravagantan jezik i značenja, ali ono što ne možemo prihvatiti i što po pravilu ide u paru sa prihvatanjem razumljivosti i razumnosti jeste da ta druga strana govori istinito *en générale*. Lingvistički kriterijum od koga Herš polazi kao da isključuje govor o istini na meta-nivou i podrazumeva samo (karnapovsko) internalističko shvatanje istine. Specifično, mi možemo prihvatiti da druga strana govori istinu u svom jeziku (u odnosu na lingvistička pravila tog jezika) ali to je trivijalan razlog da bi se u okviru „filozofske sobe“ prihvatilo da ta druga strana govori istinu *en générale*. Odnosno, prihvatanje razumnosti i „istinitosti u svom jeziku“ u filozofskoj sobi često se ne može svesti na „govori isto što i mi samo drugačijim jezikom“, već „istinito govori u svom jeziku ali taj jezik po nama ne opisuje valjano stvarnost“. Ovakva opservacija bi izgubila na važnosti ukoliko bi pomiriteljski ishod kome Herš teži vodio tome da strane jednostavno prihvate da svaka strana govori istinito, samo u drugačijim formulacijama (jezicima). Međutim, referencijalna semantika kao i dijalektika „šmengliš“ argumenta (videti sledeću stranicu) upravo podrazumevaju istinu na „metanivou“. Kao realista, Herš je nužno i objektivista po pitanju istine i značenja.

¹⁵⁵ Hirsch (2008b, 368).

¹⁵⁶ Hirsch (2008b, 370).

¹⁵⁷ Hirsch (2008b, 372).

drugačije argumentacije i evidencije (Hirsch 2008b, 368). Drugi, da ne pretpostavljamo da sagovornik pravi apriorne greške koje proizlaze na osnovu potpuno pogrešnog razumevanja određenih pojmova. Treći, da u komunikaciji treba da budemo blagonakloni prema opservacionim tvrdnjama sagovornika, tj. da pođemo od pretpostavke da druga strana ne pravi grube opažajne greške.

Izgleda da je komunikacija u okviru revizionističke ontologije neosetljiva na prvi element principa blagonaklonosti, pa nam to sugeriše nešto o karakteru tvrdnji u okviru nje. Blagonaklonost prema povlačenju pretpostavlja mogućnost promene mišljenja i stavova u odnosu na nova i drugačija saznanja. Međutim, *upravo to* u slučaju ontoloških iskaza revizionista *nije moguće* (videti gore Heršov primer polemike endurantista i perdurantista) što po Heršu predstavlja dokaz u prilog toga da su ontološke rasprave verbalnog karaktera. Nasuprot tome, odlika je pravih, supstantivnih sporova (videti gore Heršov primer sa hrišćanima i Jevrejima) da se oni uvek tiču nečega opipljivog, da uvek postoji neki sadržaj, bilo empirijskog bilo apstraktnog karaktera (slučaj greške pri matematičkom proračunu ili logičkom zaključivanju, ili drugačijih saznanja i nove evidencije), u odnosu na koji se mogu sprovesti korekcije, promena mišljenja, napuštanje određene pozicije i prihvatanje suparničke. Budući da su tvrdnje u okviru ontoloških teorija apriornog karaktera i bez ikakve mogućnosti promene na opisane načine to ne postoji mogućnost da se u njihovom slučaju primeni pomenuti princip. Sve ontološke tvrdnje revizionista su tako podložne istom suštinskom problemu – one su jednostavno nesamerljive sa iskazima zdravog razuma i standardne komunikacije i zato ih treba odbaciti.

Herš je blizak Kripkeovoj uzročnoj teoriji značenja (Kripke 1992) i element blagonaklonosti u povlačenju treba shvatiti na poleđini te teorije (Hirsch 2005, 95). Inače, prihvatanje uzročne teorije značenja mu omogućava da učvrsti ne samo nezavisnost već i superiornost principa blagonaklonosti u odnosu na Luisovu pretpostavku-prirodnosti. Ova poslednja, po Heršu, dejstvuje samo u primerima „gde pozivanje na blagonaklonost nije moguće“ (2005, isto). To se odnosi na, za običan svet i govor, nerazumljive slučajeve tipa „*plusa*“ i „*quusa*“, tj. Kripkeštajnovog paradoksa, dakle za „interpretaciju vrlo komplikovanih i teških iskaza“, poput matematičkih (2005, isto). Luis je pokušao da izađe na kraj sa problemima ovog tipa upravo pomoću pretpostavke prirodnosti. Međutim, po Heršu, takvi slučajevi uopšte ne dotiču princip blagonaklonosti (Hirsch 2005, 95).

Šta nam sada, kada imamo malo opštiju predstavu o ovom jezičkom principu on omogućava? Princip blagonaklonosti dozvoljava dve stvari, jednu koja se odnosi na

mogućnost da uopšte razumemo neki neobični iskaz¹⁵⁸ i drugu koja se tiče naše odluke o tome koji je iskaz od ponuđenih prihvatljiviji. Ove dve stvari su ključne za Heršovu poziciju. Prva stvar je vezana za tri etapne tačke Heršove semantike koje su moguće zahvaljujući blagonaklonosti u razumevanju, kada osećamo neku, kako to kaže Herš, „holističku analogiju između dve različite upotrebe kvantifikatora“ (2002a, 55). Međutim, kada se pitamo koji je iskaz „istinitiji“ ili „prihvatljiviji“ onda princip blagonaklonosti vuče ka iskazu ili jeziku svakodnevnog govora. Zbog ove suptilne razlike koja kod Herša nije uočljiva na eksplicitan način mora se biti obazriv pri interpretaciji teze varijabilnosti. Prihvatanje različitih interpretacija egzistencijalnog kvantifikatora kao ekstenzija njegovog bazičnog (ili matičnog) značenja nikako ne znači ontološki pluralizam u jakom smislu, a ponajmanje antirealizam. Jer, kao što je Heršova semantika faznog karaktera, tako je i stav prema neobičnim egzistencijalnim iskazima ili jezicima etapnog tipa. U prvom koraku ih samo razumemo, a u drugom se pitamo da li da ih prihvatimo ili odbacimo. I u jednom i u drugom koraku smo rukovođeni principom blagonaklonosti, i dok nas u prvom isti princip obavezuje na prihvatanje kao razumevanje, u drugom nas taj isti princip obavezuje na odbacivanje nakon provizornog prihvatanja. U tom odbacivanju koje Herš naziva „argumentom na osnovu blagonaklonosti“ sastoji se njegova strategija za konačan obračun sa suvišnim teoretisanjem u okviru savremene ontologije.

Herš je svoj glavi argument u prilog zdravorazumske ontologije izložio u više verzija (2002a, 2002b, 2004). Sve one slede vrlo jednostavnu logiku. Argument pretpostavlja strukturu na dva nivoa. Na jednom figurira podrazumevana (neupitna) pretpostavka i kriterijum na osnovu koga biramo između ponuđenih ontoloških teorija; na drugom su prezentovane teorije u vidu njihovih osnovnih iskaza. Pored postojećih ontoloških jezika uvodi se i novi jezik sa istim pravom da bude predmet procenjivanja „ontološkog kvaliteta“ u odnosu ostale ponuđene jezike. Taj drugi jezik jeste zapravo verzija standardnog jezika (pod nazivom „šmengliš“ kao varijacija od *English*, odnosno „engliš“) koja se u cilju argumentacije postavlja na ravan jednog posebnog ontološkog

¹⁵⁸ Ali zašto bismo se u uobičajenom kontekstu uopšte trudili da razumemo takve iskaze i principe na kojima počivaju? Herš na to odgovara retoričkim pitanjem: „Zašto se spram ovih principa ne bismo odnosili blagonaklono? Zahvaljujući tome što se prema tim principima tako odnosimo mi smo u mogućnosti da shvatimo zašto [zastupnici neobičnih jezika] govore to što govore, umesto da pretpostavimo da imaju neku neizlečivu iracionalnu sklonost da prave apriorne greške o stvarima koje im stoje ispred očiju“ (Hirsch 2005, 78).

jezika (i u standardnom jeziku govorim o objektima, zar ne?). Poslednji korak u argumentu je da se upoređivanjem jezika ustanovi koji je od njih najbliži podrazumevanoj pretpostavci, odnosno jeziku na prvom nivou – jeziku svakodnevnog komunikacije. Takav jezik je onda najispravniji jezik. Evo prve formulacije ovog argumenta:

„Neka 'luis' bude jezik u kome su sve ontološke tvrdnje Dejvida Luisa (u pogledu veoma uočljivih fizičkih objekata) istinite; neka 'invagis' bude jezik u kome su sve ontološke tvrdnje Pitera Van Invagena istinite; i neka 'šmengliš' bude jezik u kome su tipične ontološke tvrdnje nefilozofa istinite... (pod "istinitim" uvek podrazumevam 'istinu u najstriktnijem i najfilozofskijem mogućem smislu' šta god to značilo; i uvek podrazumevam neograničenu upotrebu kvantifikatora.) Iskaz 'U dvorištu postoji drvenasta stvar braon boje koja se stalno menja dobijajući i gubeći grane' je istinit u luisu a lažan podjednako u invagisu i šmenglišu. Iskaz 'Jabuke postoje' je istinit podjednako u luisu i šmenglišu a lažan u invagisu, i tako dalje...

...Budući da tipični tečni govornik engleskog jezika izgovara iskaze koji su istiniti u šmenglišu a lažni u luisu i invagisu obilje dokaza ide u prilog toga da engleski jezik nije niti luis niti invagis već šmengliš. Stoga sam u pravu ja dok Luis i Van Invagen podjednako greše. Jedino su moji ontološki iskazi istiniti u engleskom (=šmengliš); njihovi nisu. Njihovi iskazi su istiniti bilo u luisu bilo u invagisu ali ne i u engleskom jeziku za koji i jedan i drugi kažu da govore“ (2002a, 69).

Ili sledeća varijacija dokaza:

„U šmenglišu iskaz 'Dve stvari ne mogu u potpunosti da zauzmu isto mesto u isto vreme' je istinit.

Po najrazumnijoj blagonaklonoj interpretaciji dominantnog jezika u Severnoj Americi ovaj jezik je šmengliš; to će reći, engleski je šmengliš.

Stoga (zaključujemo na engleskom): Dve stvari mogu u potpunosti da zauzmu isto mesto u isto vreme.

Podrazumevam da će (1) biti prihvaćeno od strane revizionista... Ako postoji rupa u ovom argumentu nju svakako neće otkriti filozofovo obznanjivanje dubokih metafizičkih obavezivanja na princip 'ne-dve-stvari-na-istom-mestu'. Budući da će filozof priznati (to sada pretpostavljam) da je šmengliš razumljiv jezik u kome je taj princip...lažan, pitanje koje treba postaviti jeste da li je engleski šmengliš. Blagonaklonost u interpretaciji ukazuje da jeste. A filozofovo obavezivanje na 'ne-dve-stvari-na-istom-mestu' koje nije

moguće uzdrmati izgleda da ne utiče ozbiljno na ovo pitanje“
(2002b, 116)

A evo i jedne od poslednjih verzija istog argumenta ali koja ističe njegov *reductio* karakter. Sâm Herš ovu verziju argumenta imenuje kao *reductio ad absurdum*. Argument se tiče obaranja četvorodimenzionalizma. On polazi od jedne, za stanovište četvorodimenzionalizma, potpuno neproblematične rečenice, ali koju „nefilozofi“, tj. obični zdravorazumski ljudi, ocenjuju kao „ludost“ (Hirsch 2004, 658): „A = U dvorištu postoji drvenasta stvar braon boje koja se stalno menja dobijajući i gubeći grane“ (2004, 658). To je rečenica koju izgovara četvorodimenzionalista kada se u dvorištu, rečenom standardnim jezikom, nalazi stablo drveta. Dokazivanje se onda odvija na sledeći način:

1. „Uzmimo da je četvorodimenzionalizam ispravan, tako da važi A.
2. Možemo zamisliti jezik – nazovimo ga 'šmengliš' – u kome je većina (kontekstualno) neograničenih kvantifikatorskih izraza '(postoji) nešto' ekvivalentno u smislu reference '(postoji) nešto što nije sajderovski objekat', tako je po šmenglišu ispravno reći 'nije slučaj da A važi'.
3. Najuticajniji i najbolje shvaćeni metodi lingvističke interpretacije zahtevaju od nas da kažemo da je dominantan jezik u Severnoj Americi šmengliš; to će reći, šmengliš je običan engleski.
4. Zaključujemo da (na običnom engleskom): Nije slučaj da važi A.

Drugim rečima zaključujemo da ne postoje sajderovski objekti, i da je četvorodimenzionalizam lažan“ (2004, 659)

Kao što smo istakli, logika ovih argumenata je vrlo jednostavna i svodi se na upoređivanje alternativnih jezika sa standardnim jezikom neke zajednice. Sve vreme se pretpostavlja da se značenje isključivo određuje upotrebom a budući da postoji standardna upotreba onda se nestandardne upotrebe odbacuju kao redundantne. Štaviše, odbacuju se ne samo upotrebe već i teze koje proizlaze iz iskaza alternativnih ontoloških jezika. Jednom, rečju, ovi argumenti odbacuju revizionističku ontologiju.

5.1.3. Stvarni i mogući standardni jezik

Budući da Sajder insistira i na kvalifikovanosti kao drugom elementu za utvrđivanje značenja termina jasno je da bi prihvatanje te mogućnosti suštinski potkopalo Heršove argumente na osnovu principa blagonaklonosti jer bi poništilo osnovnu pretpostavku o

neupitnoj privilegovanosti običnog, prirodnog jezika u odnosu na bilo koju vrstu neobičnih jezika. Ali to, naravno, podrazumeva i dokazivanje te druge mogućnosti, ne samo pretpostavljanje. Na fonu jedne takve mogućnosti – koja nije ništa drugo do artikulacija specifičnog filozofskog žargona – Sajder je u duhu svojih filozofskih argumenata protiv nejasnosti pretpostavio da mora postojati jezik koji, u izvesnom smislu, pravilnije „seče po šavovima“ u odnosu na uobičajeni jezik. Ukoliko bi se takva pretpostavka mogla dokazati to bi značilo da je standardni jezik samo *moгуći* jezik, dok je Sajderov novootkriveni ontološki jezik aktualni, stvarni jezik koji bi morali da upotrebljavamo – kada želimo da govorimo kako stvari zaista jesu u ontološkom smislu. Upravo na ovom mestu je nastao i spor između Herša i Sajdera koji ćemo predstaviti sledećim iskazima:

S: Ako je šmengliš moguć jezik on ne mora biti aktualan.

H: Ako je šmengliš moguć jezik on je onda aktuelan.

S vrlo autoritativno pretpostavlja jednu posebnu, za uobičajenu komunikaciju, skoro neopažljivu dimenziju jezičke upotrebe koja se ipak može prezentovati pomoću filozofskog rasvetljavanja pravog značenja egzistencijalnog kvantifikatora (argument na osnovu nejasnosti). Tako, iako mi mislimo da ispravno koristimo reč „postojati“, filozofska analiza otkriva da mi zapravo koristimo kvantifikator u ograničenom vidu, što u doslovnom (filozofskom) smislu predstavlja pogrešnu upotrebu. Prava upotreba i ispravan način govora podrazumevaju neograničenost kvantifikatora. Sa druge strane *H* takođe autoritativno podrazumeva da jedini ispravni jezik može biti onaj koji koristimo baš u onom smislu kako mi mislimo da ga koristimo u svakodnevnoj upotrebi i da stoga jedino možemo govoriti jezik koji aktuelno govorimo, da ne postoji nekakav „skriveni“ jezik koji treba rasvetliti uz pomoć filozofske analize. Stoga je takav jezik ne samo moguć već automatski aktualan.

Ovu tvrdnju Herš je pokušao da podupre sledećom varijantom dokaza na osnovu blagonaklonosti. Uzmimo da je:

„’O’ neki ontološki iskaz koga tvrde obični ljudi a negiraju neki revizionisti:

1. Tipičan tečni govornik standardnog jezika tvrdi (ili pristaje na) iskaz ’O’.
2. Stoga, imamo blagonaklonu pretpostavku da pod ispravnom interpretacijom ’O’, govornici imaju

dobar razlog da tvrde 'O' tako da 'O' nije apriorno nužno lažno.

3. Nema ničega što bi moglo da pobije ovu pretpostavku.
4. Stoga, 'O' nije apriorno nužno lažno.
5. Stoga, moguće je da je 'O'.
6. [Zato, u stvari jeste 'O'.]

...Moja generalna pretpostavka biće da ukoliko odbacimo tvrdnju revizionista da su ontološki sudovi apriori nužno lažni onda smo ustanovili istinitost tih zdravorazumskih sudova“ (2002b, 108).

Vidimo da se ova verzija argumenta iz blagonaklonosti ne odnosi na ontološke sporove i mogućnost odabira nekog od ponuđenih alternativnih jezika već na potvrđivanje zdravorazumskog stanovišta i „ontoloških“ tvrdnji, dakle pre bilo kakve debate „sa filozofima“ na drugom nivou na kome figuriše standardni šmengliš argument. Argument jednostavno podrazumeva da prihvatamo princip blagonaklonosti u upotrebi u Heršovoj verziji. Kada usvojimo tu pretpostavku onda možemo automatski da prihvatimo validnost bilo kog standardnog iskaza običnog govora. 3. je posebno interesantna stavka, jer se njome zatvaraju vrata bilo kakvoj kritici prethodnih stavova pretpostavljajući apsolutnu superiornost principa blagonaklonosti u odnosu na bilo koji drugi princip. Onda nam ostaje samo da tvrdimo da nema prepreke da se validnost iskaza *O* dovodi u pitanje apriori, već samo aposteriori, ali ovo drugo je irelevantno za ono što se argumentom želi dokazati.

Poslednji, šesti korak, je stavljen u zagrade jer jedna vrsta revizionista dozvoljava da je *O* moguće iako ne dopušta da je stvarno (u te revizioniste Herš *ne* svrstava Sajdera). Zapravo, stavka bez uglastih zagrada kaže da ukoliko je šmengliš moguć onda je on i stvaran. Herša zanima pre svega ova poslednja opcija jer bi na nju pristali revizionisti čije postavke predstavljaju glavnu metu njegovih napada. On tako smatra da bi revizionisti (poput Van Invagena i Luisa) bili spremni da kažu da prihvataju δ jer je to dovoljan razlog za ostvarenost mogućnosti u 5, tj. sama činjenica da je moguće da stvari budu uređene na određeni način (na način „medium-sized dry goods“ ontologije) što bi značilo da priznaju da njihove sopstvene postavke nisu nužno ispravne. U tu kategoriju je Herš svrstavao i Sajdera u svojim kritikama, međutim, Sajder otvoreno prihvata mogućnost bez šestog koraka, tj. mogućnost da je nešto moguće iako nije ostvareno. Sajder se tako osetio stavljenim pred nepostojeći izbor, a to je da se odluči između opcije po kojoj

kvalifikovanost uvek nadjačava upotrebu u kom slučaju je jezik poput šmengliša nemoguć ili da prihvati da upotreba može nadjačati kvalifikovanost u kom slučaju je jezik poput šmengliša moguć (Sider 2004, 680). A čim je moguć, on je po Heršu aktuelan. On odbija da prihvati ovakav izbor i tumačenja koja odatle proizlaze konstatujući da je „šmengliš moguć iako nije aktuelan“ (Sider 2004, 680). Jezik koji je i moguć i aktuelan *jeste* običan jezik kojim govorimo ali on počiva na pojmu neograničene kvantifikacije:

„(Gotovo) da nema govora o tome da kvantifikatori u *uobičajenoj* upotrebi ne prelaze preko čudnih objekata ali to je zbog toga što su kvantifikatori u engleskom obično ograničeni. To delimično objašnjava spontanu negativnu reakciju običnih ljudi na Heršov primer: 'U dvorištu postoji nešto jako vidljivo što na sebi tokom dana ima grane a tokom noći ne'“ (Sider 2004, 680).

Ono što je potrebno da se ova činjenica osvesti jeste samo malo filozofske prakse i upoznavanja sa osnovnim postulatima teorije vremenskih delova. Dakle, Sajderova pretpostavka jeste da bi svako uz malo vežbe (ne samo studenti filozofije!) mogao da se upozna sa pravom prirodom sopstvenog jezika. Videli smo da je to malo filozofske prakse Herš razumeo kao nametanje „staljinističke semantike“ u kojoj se do „pravog značenja reči dolazi na osnovu onog što neko ko tečno govori jezik kaže pod torturom“ (2004, 662). Svakako, ovo je dokaz da perspektivizam ima smisla.

Tako smo došli do svojevrsnog filozofskog ćorsokaka u kome obe strane tvrde da govore običnim jezikom. Razlika je samo u tome što se po Heršu jezik pre svega definiše upotrebom u okviru standardne jezičke prakse prosečne ljudske zajednice, dok Sajder smatra da jezičku upotrebu treba staviti u drugi plan u odnosu na kvalifikovanost nekih pojmova da adekvatno zahvate ontološku sadržinu, što je manir prisutan na filozofskim departmanima. Takvu strategiju Herš smatra problematičnom, jer je po njegovom sudu Sajder u potpunosti isključio princip blagonaklonosti iz razmatranja kada su u pitanju kvantifikatori što proizvodi paradoksalan zaključak da je šmengliš zapravo „metafizički nemoguć jezik“ (Hirsch 2002b, 123).

5.2. Verbalni spor na nivou filozofskog jezika

5.2.1. Heršovi prigovori

Rasprava u okviru filozofskog jezika predstavlja sledeći korak u sporu između Herša i Sajdera. Ako tezu o privilegovanosti nije moguće odbraniti od Heršovog argumenta koji dokazuje primat „engliš“ opisa sveta u odnosu na druge revizionističke jezike, odnosno kada je „referentni magnetizam“ [egzistencijalnog kvantifikatora] slab“ (Sider 2009, 413), onda je po Sajderu moguće izvršiti jedan manevar pomoću koga se taj primat može dovesti u pitanje. Naime, protivničkoj strani koja zagovara zdravorazumsku ontologiju priznaje se da je u pravu pod uslovom da se debata vodi unutar standardnog jezika. Međutim, ukoliko se rasprava premesti na drugi plan, na polje ontološkog razmatranja na kome operiše jezik različit od standardnog, protivniku se odriče da je u pravu (Sider 2004, 680). Taj novi jezik Sajder naziva „Ontologese“, on je „karakterističan za fundamentalnu ontologiju, u kojoj je pretpostavljeno da kvantifikatori označavaju nešto novo“ (Sider 2004, 680). Herš je već ranije istakao (2002b, 123) da Sajderov argument u prilog revizionističke ontologije počiva na pretpostavci potpunog isključenja principa blagonaklonosti iz procesa odlučivanja između različitih ontoloških jezika (što za Herša ne znači ništa drugo do ukidanja jezičkog smisla uopšte). Iako Sajder polazi od Luisovog principa prirodnosti (koji se odnosi samo na jedan uži krug reči kod kojih je to svojstvo jasno izraženo, dok kod većine drugih reči kod kojih to svojstvo nije u dovoljnoj meri zastupljeno značenje određuje princip blagonaklonosti¹⁵⁹) on, ipak, smatra Herš, razvijanjem pandana ove teze, ideje logičkih šavova i redimejd sveta, prevazilazi u daleko većoj meri Luisovu ambiciju koja se svodila na objašnjavanje i razumevanje jezika (2009, 244). Sajder se, po Heršu, zalaže za neku vrstu „apsolutnog i neoborivog zahteva“ (2002b, 123) koji se ne može ispuniti u okviru prirodnog jezika. Takva pozicija je po Heršu „dizajnirana da obezbedi revizionistima *carte blanche* da se izruguju zdravom razumu“ (2002b, 124). U sličnom tonu, prigovarajući Sajderu zbog njegove navodne teze da običan jezik uopšte i nije moguć jezik (što Sajder *de facto* nigde nije tvrdio), Herš konstatuje da

¹⁵⁹ To je razlog zbog koga Herš insistira na oštroj razlici između Sajderove i Luisove koncepcije prirodnosti ili kvalifikovanosti: „Ako pokušamo da formulišemo oborivu pretpostavku koja se odnosi na izraze nalik kvantifikatorskim (*quantifier-like expressions*) po analogiji sa Luisovom pretpostavkom prirodnosti (*naturalness-presumption*) ona neće podržati Sajderovu poziciju jer neće isključivati blagonaklonu interpretaciju različitih ontoloških iskaza koje prihvataju različite zajednice (Hirsch 2005, 96).

ako se stave po strani „želje filozofa da pronadu nekakav način da opravdaju svoje napade na zdrav razum, malo toga preporučuje ovu ideju“ (Hirsch 2005, 97). Zbog toga Herš svoju filozofsku poziciju jasno definiše na sledeći način:

„U ontološke iskaze koje prihvatam [...] spadaju svi oni iskazi koje tipično usvajaju nefilozofi u našoj stvarnoj zajednici. Zato ja svoju poziciju nazivam zdravorazumskom“ (2005, 85).

U ovih nekoliko navoda Sajderovih i Heršovih reči jasno je uočljiva tenzija između filozofskog sagledavanja stvari i stavova zdravog razuma. Štaviše, Herš želi da proširi odbranu zdravog razuma i u okviru filozofskog jezika tako što insistira na tome da i u okviru tog jezika, dakle na imanentno filozofskom planu, figurira princip blagonaklonosti u interpretaciji. Jezik koji stvarno upotrebljavamo može biti samo jedan, sa različitim upotrebama prisutnim u njemu (to se odnosi čak i na kvantifikatore), ali princip blagonaklonosti jasno ukazuje da je običan govor jedini govor, za obične ljudi i filozofe podjednako, kojim se na smislen način može ustanoviti „čega ima“. Polazeći od ovakvih shvatanja Herš iznosi nekoliko suštinskih prigovora Sajderovoj koncepciji koje bismo mogli sažeti u dve osnovne optužbe:

- ❖ *Optužba za mistifikaciju*
- ❖ *Monopolistički status „Ontologese“*

Što se prvog prigovora tiče, Herš je u više navrata ukazivao da nije jasno šta u konkretnom smislu Sajder podrazumeva pod „logičkim šavovima“ (2008b, 377) a još više šta misli pod, kako kaže, „opasnom“ metaforom da je svet „opskrbljen redimejd domenom objekata“ (2005, 92). Vrhunac Sajderovog „mistifikatorskog žargona“ je, po Heršu, tvrdnja da postoji jezik koji je u liniji sa strukturom sveta čime Sajder uspostavlja monopol jednog konkretnog (filozofskog) jezika u odnosu na sve ostale (Hirsch 2008, 523). Opšta konstatacija na osnovu pregleda Sajderovih koncepata jeste da su oni po svom karakteru „opskurni“ i „metaforični“ (2005, 91). Za razliku od Luisove pretpostavke prirodnosti koja ima svoje jasno značenje i funkciju u okviru analize standardnog jezika, za Sajderove osnovne pojmove jednostavno tako nešto nije moguće ustanoviti:

„Izgleda da je pojam logičkih šavova neproziran. Sajder često kaže da izrazi nalik kvantifikatorskim u nekom jeziku odgovaraju logičkim šavovima sveta samo ukoliko izražavaju *Egzistenciju* (sa velikim početnim slovom i u kurzivu). To je očigledno više poziv da se prihvate „logički šavovi“ i „*Egzistencija*“ kao primitivni pojmovi nego objašnjenje. Mogu li se oni objasniti na ostenzivan način, navođenjem primera? Očigledno ne, jer ne postoji saglasnost o tome koji su to primeri.

Smatram da se mora zadržati izvesna doza skepticizma u pogledu razumljivosti navodno primitivnog pojma kada ne postoji saglasnost koji primeri potpadaju pod njega“ (2009, 244).

Tako, osim Sajderove tvrdnje da iskazi kvantifikacije u svakom jeziku referiraju na sve što postoji (Hirsch 2005, 92), Herš ne vidi nikakvu drugu posebnu specifikaciju značenja pojma „*Egzistencije*“. Sajder kao da pretpostavlja da se ovi visokoparni filozofski pojmovi i metafore mogu razumeti i objasniti samim tim što se na njih ukazuje. Upravo zbog toga Herš optužuje Sajdera za grešku ekvivokacije (*use-mention error* (Hirsch 2005, 93)), koja podrazumeva da samim tim što se o nečemu govori to nešto biva stavljeno u egzistenciju ili njegova istinitost biva potvrđena. Otud je Sajderovo tretiranje logičkih šavova neprozirno, metaforično i čak mistifikatorsko.

Simptomatično je da Herš u ovom slučaju traži neku vrstu demonstriranja ili „pokazivanja“ konkretnog primera toga šta Sajder podrazumeva pod ključnim pojmom svoje ontološke pozicije, iako je ovde reč o krajnje apstraktnim pojmovima za koje se ne može dati nekakva posebna evidencija, naročito ne empirijske prirode. Zapravo, nije jasno na šta Herš *konkretno* misli, budući da je Sajder – kao što smo videli u poglavlju 4.3. – razvio jednu, u značajnoj meri, *sadržajnu* odbranu principa univerzalizma koji upravo kaže da kvantifikatori „referiraju na sve što postoji“. Štaviše, Herš ni u jednom svom radu ne tretira Sajderove argumente na osnovu nejasnosti niti na njih referira kada se obrušava na sadržinsku „praznoću“ Sajderove „*Existence*“, a upravo se u tim argumentima, bez obzira da li ih prihvatamo ili ne, nalazi *konkretno*, u logičkom i sadržinskom smislu (iako je ta sadržina apstraktnog karaktera!) objašnjenje ovog pojma. Herš kao da želi da Sajdera usmeri na teren debate o tome šta taj pojam znači u „upotrebi“, tj. u standardnoj jezičkoj praksi a ne šta bi on mogao značiti u nekom posebnom, odvojenom smislu i kontekstu – „filozofskoj sobi“. Zato pozivanje na ostenzivnu demonstraciju, što nije ništa drugo do prvi korak u okviru njegove semantike¹⁶⁰, treba da primora protivničku stranu da potvrdi da u tom, empirijskom smislu, nema nikakve razlike između onoga što tvrdi jedan zdravorazumski realista i jedan ontolog revizionista. A kada se na tako nešto pristane onda je jasno da je jedino moguće rešenje prihvatanje zaključka da su „normalni“ iskazi plauzibilniji od „čudnih“, što Herš i čini mantričkim ponavljanjima i reformulacijama šmengliš tipa argumenta. Herš tako uporno pokušava da Sajdera satera u homofonijski tesnac jezičke interpretacije u kome nema mesta za

¹⁶⁰ Iskazi prvog koraka te semantike su neka vrsta „ostenzivne definicije“ (Hirsch 2009, 245).

filozofske metafore bez „konkretnog značenja“ i „primera“, iako je Sajder ponudio jedno vrlo precizno logičko i ontološko (dakle, *sadržinsko*) određenje značenja egzistencijalnog kvantifikatora i teorije četvorodimenzionalizma¹⁶¹.

Drugi temeljni prigovor koji Herš upućuje Sajderu polazi od toga da čak i u slučaju da prihvatimo tezu o logičkim šavovima i redimejd domenu objekata, ona mora pasti usled toga što je nadjačava princip blagonaklonosti. Razlog tome je što će se „verbalni sporovi o tome šta postoji koji su zaokupljivali tradicionalnu ontologiju jednostavno transformisati od strane „neo-ontologa“ u verbalne sporove o logičkim šavovima koji postoje u realnosti i kvantifikacijskoj strukturi“ (Hirsch 2008, 521). Ovaj prigovor je posebno važan u kontekstu verbalnih sporova na nivou filozofskog jezika, jer se tom tezom upravo tvrdi da inherentno filozofski sporovi takođe treba da polažu račune principu blagonaklonosti. U tekstu „Language, Ontology and Structure“ Herš je izložio jedan nov argument u cilju obaranja ekskluziviteta „Ontologese“ u filozofskoj sobi. On je optužio Sajdera da je na izvestan način uzurpirao filozofsku sobu pretpostavljajući da se u toj sobi govori isključivo jedan jezik. Međutim, budući da i u okviru te sobe (faktički) postoje različiti jezici i sukobljavanja oko dominacije, to „filozofi koji uđu u neo-sobu nemaju druge mogućnosti do da razumeju njegova objašnjenja u smislu različitih ontoloških jezika koje su uneli u tu sobu kada su ulazili u nju“ (Hirsch 2008, 522). Tako, navodno, automatski pada Sajderova implicitna pretpostavka o dominaciji jednog jezika u okviru ontologije, jezika koji je „u liniji sa kvantifikacijskom strukturom sveta“ (Hirsch 2008, 522). To je, u sažetom smislu, argument koji je izneo Herš a koji se još zove i „P/Q“ argument¹⁶².

5.2.2. Sajderovi odgovori

Heršova optužba da način na koji Sajder tretira filozofske pojmove poput *logičkih šavova, strukture, egzistencije i redimejd sveta* navodi na zaključak da je reč o nekoj vrsti mistifikatorskog filozofskog žargona odomaćenog u tradicionalnoj metafizici, nije bez

¹⁶¹ Ovo se pre svega odnosi na Sajderovu knjigu *Four-dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time* (Sider 2003a).

¹⁶² P/Q su početna slova kojima su obeležena dva osnovna stava u okviru argumenta. Ti stavovi su zapravo uslovi koji govore o povezanosti nekog jezika sa kvantifikacijskom strukturom sveta i pridavanja egzistencije nečemu u odnosu na tu strukturu (Hirsch 2008, 521).

osnova. Na primer, kada Sajder govori o „strukтури“ i potrebi da realnost bude uređena na fundamentalan način on kao da iznosi jednu, možemo slobodno reći, *moralnu* preporuku ili zahtev: „Treba da verujemo u objektivnu strukturu realnosti“ (2009, 397)¹⁶³. On tako kao da pretpostavlja da od našeg verovanja ili neverovanja zavisi da li će svet posedovati strukturu¹⁶⁴. Dalje, njegov manir pocrtavanja reči „**egzistencija**“ kako bi se istakla filozofska sadržina u odnosu na značenje reči „egzistencija“ u standardnom govoru, a da se, pritom, ne kaže šta to u konkretnom smislu znači nalikuje staroj mistifikatorskoj strategiji kojom se sadržajna praznoća prikriva egzotičnom terminologijom. Pogledajmo jedno, u tom pogledu, karakteristično Sajderovo obrazloženje¹⁶⁵ koje se u konkretnom smislu tiče pobijanja onoga što on naziva prigovorom ekvivokacije ili višeznačnosti¹⁶⁶, tj. slučaja u kome dve strane tvrde sukobljavajuće iskaze koji su ipak istiniti u skladu sa onim što svako od njih misli, pa je stoga rasprava čisto verbalne prirode. Sajder kao primer spora univerzalizma i nihilizma uzima Luisovu teoriju, skraćeno DKL i u skladu sa njom iskaz „Stolovi postoje“ kao i Van Invagenovu teoriju, skraćeno PVI, i u skladu sa njom iskaz „Stolovi ne postoje“. Pretpostavka je da i DKL i PVI podrazumevaju striktni smisao iskaza koje tvrde, dakle, formulisan i obrazložen filozofski stav (2009, 410). Evo tog karakterističnog obrazloženja:

„...šta znači njihova [DKL-ova i PVI-ova] upotreba termina 'postoji'? Prvo, pretpostavimo da su značenja kvantifikatora entiteti i da je luisovska priča o određivanju sadržaja ispravna. Postoji više mogućih značenja koji odgovaraju ulozi koju engleska reč 'postoji' ima u zaključivanju: **egzistencija**, protivčinjenička egzistencija_{DKL}, pluralna egzistencija_{DKL}, i tako dalje. Zastupnik deflatorne teze ekvivokacije reći će da zbog različitog načina na koji upotrebljavaju 'postoji', DKL podrazumeva jednu od egzistencija_{DKL} a PVI nešto drugo. Ali zamislimo kandidaturu **egzistencije**. Kao logička kategorija ona sasvim odgovara da bude mišljena pod 'postoji', i odgovara ulozi koju u zaključivanju ima PVI-ova i DKL-ova upotreba 'postoji'. Štaviše, ona savršeno odgovara njihovoj upotrebi

¹⁶³ Što se vidi i iz Sajderovog ontološkog algoritma u kome pojam strukture predstavlja prvu, nedokazanu pretpostavku (videti 3.3.2.1).

¹⁶⁴ Verovatno su ovakvi i slični stavovi koje Sajder iznosi u svojim radovima nagnali neke autore da ga svrstaju u zastupnike „folk ontologije“ (up. Mančić (2009). Čini se, ipak, da način na koji je razvio teoriju četvorodimenzionalizma (narocito teorije vremena i koncepta objekta koji odatle) kao i njegova formulacija argumenta na osnovu nejasnosti ne daje mnogo težine takvim interpretacijama.

¹⁶⁵ Takvim obrazloženjima inače obiluje njegov opus vezan za pitanje verbalnosti filozofskih sporova.

¹⁶⁶ Ovaj prigovor nije isto što i logička greška ekvivokacije koju Herš spočitava Sajderu.

termina 'postoji' kada se primeni na proste delove. Ipak, **egzistencija** ne može podjednako dobro da odgovara upotrebi „postoji“ DKL i PVI [...] Pretpostavimo, radi argumenta, da **egzistencija** savršeno odgovara PVI upotrebi 'postoji' i da stoga ne uspeva da odgovara DKL upotrebi. Da li to znači da pod 'postoji' DKL ne podrazumeva **egzistenciju** već umesto toga pre (recimo) pluralnu egzistenciju_{DKL}? Sigurno ne, sigurno superiorna prirodnost koju poseduje **egzistencija** preteže nad neuspehom da savršeno odgovara DKL upotrebi 'postoji' – posebno imajući u vidu DKL-ovo nastojanje da razjasni svoju upotrebu 'postoji'. Slična zapažanja važe i ako **egzistencija** odgovara DKL-ovoj pre nego PVI-ovoj upotrebi, ili ukoliko ne odgovara ni jednoj od njih. Tako, i PVI i DKL pod 'postoji' podrazumevaju **egzistenciju**, i stoga rasprava nije čisto verbalna; teza ekvivokacije je pogrešna“ (2009, 410).

Sajderova argumentacija u izloženom pasusu ima dva koraka. Jedan predstavlja neku vrstu prećutne, nedokazane pretpostavke koja generiše utisak mistifikatorstva, a drugi, kojim se dolazi do željenog zaključka o postojanju strukture, jedan oblik trivijalne tvrdnje o karakteru filozofskih sporova uopšte. Tako, po prvom, prethodno se podrazumeva da postoji neko temeljno, fundamentalno, centralno... značenje termina „postoji“ a to je **egzistencija**. Dakle, stipuliranjem uspostavljamo važenje posebnog značenja reči „postoji“. Po drugom, strane u sporu podjednako teže da njihove teorije zahvate ovaj pojam, pa stoga rasprava nije verbalna, jer prva pretpostavka kaže da već postoji nešto što je u metafizičkom smislu potvrđeno a što ontološka teorija treba da „zahvati“. Jasno je da je ovaj argument cirkularnog tipa, jer se jedna ista stvar dokazuje pomoću same sebe (pretpostavka koja treba da se dokaže dokazuje se pomoću nje same). Iz toga razloga je Herš optuživao Sajdera za činjenje *use-mention* logičke greške. Kako je postavljen, ovaj argument, koji se inače primenjuje i na ostale deflacionističke prigovore koje Sajder iznosi¹⁶⁷, pati još od jednog problema, koji nije logičke prirode. Naime, može se reći da svi učesnici sporova, ne samo onih koji se zaista tiču nečega, nego i verbalnih *žele* nešto da „zahvate“ svojim tvrdnjama, oni *veruju* da se njihovi iskazi zaista nečega tiču. Odatle, ipak, ne sledi da samim tim što oni misle da govore o nečemu što ima stvarnu težinu njihove tvrdnje zaista izražavaju nešto supstancijalno. Ovo drugo je implicirano Sajderovom pretpostavkom da u ontološkim raspravama svaka strana, ona koja greši i ona koja je u pravu, *želi* da dokaže da njena upotreba termina „postoji“

¹⁶⁷ To su pored pomenutog prigovora ekvivokacije, takođe i prigovor *neodređenosti*, *očiglednosti* i *skeptički* prigovor (Sider 2009, 386-7).

ekvivalenta terminu **egzistencija**. Dakle, Sajderov argument poseduje u sebi i dozu trivijalnosti.

Ovakav zaključak o karakteru Sajderovog objašnjenja pojma **egzistencije** je u izvesnoj meri preuranjen. Naime, mi bismo mogli da se saglasimo sa Heršovom optužbom za mistifikatorstvo ukoliko bismo se ogradili od većeg dela objašnjenja pojma egzistencije koje prethodi „mistifikatorskom“ Sajderovom argumentu. A čini se da Herš, kada kritikuje Sajdera, u najvećem broju slučajeva čini upravo to – zapostavlja jedan značajan eksplanatoran tretman koji prethodi tom argumentu. U 4.2 i 4.3 mi smo objasnili šta u filozofskom smislu stoji u poleđini Sajderovog tretmana pitanja egzistencije. Videli smo da konstrukcija privilegovanog značenja kvantifikatora čvrsto drži temelje četvorodimenzionalizma pod uslovom da ne prihvatamo tezu o varijabilnosti (obratno, takođe, važi). U odgovoru na izazove koje postavlja Heršova teza Sajder pokušava da definiše varijabilnost kvantifikatora (to po čemu se razlikuju kvantifikatori) preko *izbora domena* i preko *prevodilačke funkcije*, postupka koji je već, kako smo videli u 4.3.3. demonstrirao u poslednjoj verziji argumenta na osnovu nejasnosti. Pokazuje se, prvo, da „niko ko govori bilo koji jezik ne može istinski tvrditi da postoji domen koji korespondira 'proširenom' značenju kvantifikatora, iz prostog razloga što bi u bilo kom jeziku iskaz 'D je domen koji sadrži sve; a neki domen sadrži stvar koja nije sadržana u D' predstavljala logičku grešku“ (Sider 2009, 393).

Pokazuje se da ni drugo (prevodilačka funkcija) nije moguće jer su u okviru tipičnog ontološkog spora univerzalista i nihilista, kvantifikatori neograničeni (*unrestricted*). Naime, nemoguće je adekvatno prevesti univerzalistički iskaz o postojanju tri objekta (na stolu imamo dve čaše = tri objekta) tako što će se jednostavno ograničiti nihilistički kvantifikator a da se zadrži isti smisao. Drugo bi bilo da su u oba jezika univerzalni kvantifikatori *ograničeni*. No, kako smo videli iz prvog primera, to nije slučaj niti je to moguće te funkcija prevođenja zakazuje. Stoga Sajder dolazi do sledećeg zaključka:

„Ovi prevodilački pristupi imaju jedno zajedničko svojstvo: oni se ogrešuju o logičku formu. Za razliku od ograničenja svaki prevodi iskaz u kome je glavni veznik singularni egzistencijalni kvantifikator u iskaze bez tog svojstva“ (Sider 2009, 395).

Tako nedostaje tvrdnja da postoji i neka treća stvar pored dva objekta (novi objekt sastavljen od njih). Zato su u pitanju, po Sajderu, *hostile translations* pa deflacionista

mora priznati da ne “postoji analogija između PVI/DKL spora i paradigmatičnog čisto verbalnog spora” (Sider 2009, 395).

Sajder želi da pokaže da sâm način na koji funkcioniše kvantifikacija upućuje na postojanje ontološke strukture realnosti. (U našem ontološkom algoritmu ovo je teza E_{3b} i E_{3c} .) „Treća stvar“ je zahvaćena jedinim mogućim smislom egzistencijalnog kvantifikatora koji po Sajderu ispravno opisuje realnost („seće po“ šavovima sveta). Bez uvažavanja tog smisla, bez prihvatanja trećeg objekta, struktura sveta nam izmiče ispred očiju. Ali, šta je sama ta struktura? Sajder u tipičnom antiverifikacionističkom maniru odbija mogućnost da se pojam strukture može redukovati na neko osnovnije značenje, pojam ili „evidenciju“. Struktura se, tako, ne može „potvrditi“ i „verifikovati nekim u odnosu na nju spoljnim činiocem. On priznaje da koristi „neobjašnjeni koncept strukture“ (Sider 2009, 402, 2014, 566) ali struktura, barem indirektno iako zbog toga ne manje valjano, ne ostaje izvan bilo kakvog objašnjenja. Upućujući na Luisovo tretiranje prirodnosti i Armstrongovu tezu o univerzalijama koje takođe pretpostavljaju neobjašnjeni pojam strukture – kao kontrapunkte gudmanovskoj gruolikoj koncepciji sveta – Sajder kaže da je moguće čak preformulisati govor o strukturi na nominalistički način (Sider 2009, 402)¹⁶⁸. Stoga ako je moguće formulisati jezik bez pozivanja na neke reifikovane entitete, bili to brojevi, skupovi, predikati itd, ali jezik koji je jasan, logičan i neprotivrečan, onda se čak i jedan takav desupstancijalizovani nominalistički vokabular mora pridržavati koordinata smislenosti ili diskurzivnosti koju mu nameće nešto na osnovu čega je uopšte moguć, a to nije ništa drugo do – jezička, logička, „stvarnosna“ – „struktura“. Detektujući sličnost poređenjem iskaza u kojima se tvrde različite činjenice, partikularije i kvantifikatori Sajder konstatuje da u svakom slučaju „nešto biva na određen način“ (2009, 405), odnosno da postoji neka “podležeca” struktura – da se izrazimo aristotelovskim rečnikom – koja diktira postojanje sličnosti između različitih činjenica. To znači da se podjednako logika i kvantifikacija oslanjaju na nešto, da postoji temelj njihove valjanosti¹⁶⁹. „Bivati na određen način“ u kontekstu bazičnog funkcionisanja

¹⁶⁸ U smislu jezika koji „na bolji način“ („betternes”) opisuje nešto u odnosu na druge nominalističke jezike. *Ceteris paribus* „jezik koji poseduje primitivne predikate za elektron-ili-zgrada-večera-jakna-ili-psi“ biće lošiji jezik (Sider 2009, 403).

¹⁶⁹ Faktor sličnosti ipak nije jedini faktor odgovoran za otkrivanje tražene strukture i u tom pogledu se Sajderov princip kvalifikovanosti, kako smo već ranije istakli, razlikuje od Luisove koncepcije prirodnosti: „Kada govorimo o izrazima koji nisu predikati, možemo se umesto [na sličnost] osloniti na druge aspekte pojma distingvirane strukture, budući da se ti drugi aspekti elegantno generalizuju izvan slučaja predikata.

jezika, logike i kvantifikacije nadjačava tako radikalistički sprovedeni princip homofonije na koga se Herš oslanja u svom kvazi-relativističkom razumevanju jezičkog značenja, jer i sam taj princip počiva upravo na ovim vrlo opštim i apstraktnim pravilima – pravilima koja diktira jedna „struktura“. Da nešto uvek jeste na određeni način, koliko god bilo apstraktno, jednostavno *važi*. Teza varijabilnosti ne može pobiti ovaj nalaz. Stoga Sajder zaključuje da je interpretacija kvantifikatorskog „sečenja po šavovima *bolja* interpretacija“ čak i u slučaju da prihvatimo mogućnost da se kvantifikatori mogu upotrebljavati na više različitih načina. Samim tim se pokazuje da postoji razlika unutar kvantifikatorske varijabilnosti – nisu sva značenja podjednako dobra, što omogućuje Sajderu da ukaže da nema suštinske razlike ni u okviru polja istraživanja u kome Herš prihvata mogućnost neverbalnih sporova (u pogledu postojanja prostih delova i postojanja skupova) i polja istraživanja koje je primer verbalnosti – revizionističkih sporova¹⁷⁰.

Možemo govoriti o jezičkim korisnicima koji 'se kreću u istom pravcu' kada primenjuju stare reči u novim situacijama, o značenjima koja su neizbežna, o govornicima koji shvataju realnost kakva zaista jeste, kao i o otkrivanju pre nego projektovanju čak i kad reči u pitanju nisu predikati“ (Sider 2009, 406). Kao i: „Da li **egzistenciju** sačinjava sličnost? Verovatno ne u bilo kom interesantnom pogledu. Kada se primeni izvan osnovnih slučajeva svojstava fizičkih objekata, metafizika kvalifikovanosti mora transcendirati kriterijum sličnosti. Sličnost je već ograničena pomoću prirodnih matematičkih funkcija, kao što je na primer, funkcija sabiranja koja je oprečna funkciji 'quaddition'. Proširivanjem ovoga na logiku, prihvatanjem kvalifikovanosti identiteta, negacije, konjunkcije i disjunkcije kao i **egzistencije**, sličnost se dalje transcendirira. Isto tako i za svojstva i relacije višeg reda...“ (Sider 2004, 682).

¹⁷⁰ „Ono što isključuje osionu semantičku neodređenog kvantifikatora upravo je ono što isključuje takvu neodređenost za predikate: struktura realnosti. Pod uslovom da su druge stvari jednake, interpretacija kvantifikatora kao sečenja po šavovima je bolja interpretacija. I imajte na umu da je zastupnicima kvantifikatorske varijabilnosti u istoj meri potrebna struktura kao i ontološkim realistima, ukoliko njihov ontološki deflacionizam treba da bude ograničen na 'filozofsko' pitanje egzistencije. Jer tada će oni želeći da kažu da nefilozofski kvantifikovani iskaz – 'Bog postoji' ili, recimo, 'Postoji kvark' – poseduje konačnu istinitu vrednost čak i u slučaju kada je prethodna upotreba kvantifikatora konzistentna podjednako sa skupom kandidata za značenja koji je čini istinitim i skupom kandidat za značenja koji je čini lažnim. Oni će reći da isključivanje onih kandidata za značenja koji ne uspevaju da seku po šavovima, odstranjuje sve one članove jednog od ovih skupova, i tako tom iskazu obezbeđuje konačnu istinosnu vrednost. Skup koji preostaje još uvek će sadržati dosta članova; oni će se slagati oko istinosne vrednosti tog određenog iskaza ali će se razlikovati oko istinosne vrednosti 'filozofski' kvantifikovanih iskaza“ (2009, 407). Hotorn je slično dokazivao upoređivanjem konkretnih primera iz fizike sa primerima ontoloških debata (Hawthorne 2009).

Što se tiče drugog prigovora, optužbe za monopolistički status *Ontologese* jezika, Sajder uzvraća istom merom. Naime, on Heršovo insistiranje na važenju principa blagonaklonosti naziva „monomanijakalnim“ (2014, 566) u smislu da Herš podrazumeva njegovu gotovo bezuslovnu primenu u svim mogućim slučajevima¹⁷¹. U tom smislu je i semantika koju je Herš ponudio „monomanijakalna“ jer isključivo diktira samo jednu jezičku upotrebu. Na taj način on istim sredstvima odgovara Heršu za njegovu optužbu da na nivou filozofske rasprave pretpostavlja samo jedan, inherentno filozofski jezik, jer sada Herš pretpostavlja samo jedan interpretativni princip. Sajder je ipak spreman da pruži određeni ustupak Heršu u smislu važenja principa blagonaklonosti kao kriterijuma u okviru običnog govora. Za razliku od takvih slučajeva, princip blagonaklonosti „igra manju ulogu u određivanju teorijskih pojmova“ kao što je filozofski pojam „spajanja po šavovima“ ili kao što je pojam „naboja“ iz fizike, ali veću kada je u pitanju, na primer, reč „sofa“ u okviru upotrebe tog pojma u okviru standardnog jezika i komunikacije (2014, 566).

Nadovezujući se na ovo, Sajder utvrđuje jednu plauzibilnu distinkciju između funkcionisanja jezika nauke i jezika filozofije sa jedne strane i svakodnevnog jezika sa druge. Kao što se u okviru nauke teorijski pojmovi razmatraju nezavisno od uobičajenih upotreba koje specifikuje princip blagonaklonosti, tako bi i ontolozi u svojoj filozofskoj sobi trebalo da nezavisno od uobičajene upotrebe i principa blagonaklonosti čine isto i sa kvantifikatorima (2014, 571). Takođe, odgovarajući Heršu, Sajder kaže da nije suština u tome da neko govori nekakvim posebnim jezikom „jednostavno obznanjujući svoju nameru da tako nešto čini već pre da li neko može delimično i lokalizovano da suspenduje blagonaklonost koja upravlja značenjima“ (2014, 567). Upravo ova druga mogućnost ne predstavlja ništa drugo do filozofski manir odstupanja od zdravorazumskih tvrdnji, govora ili pogleda na svet i Sajder se uvođenjem *Ontologese* jednostavno zalaže za legitimitet filozofskog prostora (u našoj terminologiji *E*) u odnosu na druge prostore i režime mišljenja i jezika, naučne (*B*), uobičajene (*A*), umetničke (*C*), itd. Štaviše, govor

¹⁷¹ To nije u potpunosti tačno, jer Herš ipak pravi ustupak (Hirsch 2005, 95) kada dozvoljava da u nekim slučajevima (poput Kripkeštajnovog paradoksa) princip blagonaklonosti u interpretaciji nema prioritet. Ali to su slučajevi u kojima na prvom mestu i ne postoji velika potreba za ovim principom kao onda kada je jezik toliko složen (za nefilozofe!) da ga nije moguće razumeti u okviru standardne upotrebe. Tako i nije reč o pravom ustupku sa Heršove strane. Pravi ustupak bi bio kada bi Herš ponudio povlačenje principa blagonaklonosti iz nekog segmenta razumevanja u okviru nekog segmenta ontološkog govora – a to je upravo ono što on ne čini.

o posebnom filozofskom jeziku predstavlja samo metaforu koja treba da ukaže na pravo važenja jednoj specifičnoj grani ljudskog mišljenja. On ne predstavlja predlog jednog konkretnog filozofskog jezika sa striktnim pravilima primene i semantikom¹⁷² koji bi polagao pravo na apsolutno važenje u okviru filozofske sobe – što je Heršov prigovor Sajderu. Da bi to objasnio Sajder kaže da se u filozofskoj sobi bavimo samo „određenim izrazima koji seku po šavovima“, a ne čitavim jezicima ili jezikom koji je u liniji sa strukturom sveta (2014, 569). Ali to bavljenje zahteva od nas da pretpostavimo da postoje takvi pojmovi kao što su sečenje po šavovima, svet redimejd objekata i struktura. Tek kada tako nešto pretpostavimo možemo se distancirati od standardnih značenja u okviru svakodnevnog mišljenja i jezika i izmestiti u svet filozofskog mišljenja i značenja. Dakle, ne postoji poseban jezik pandan uobičajenom pomoću koga bi se po samoj njegovoj logici filozofi obavezali na postojanje specifične vrste objekata kao što se deca učenjem standardnog jezika „obavezuju“ istovremeno na određeni tipa objekata koji postoje u svetu. Zato takve pojmove Sajder razume više kao pretpostavke i primitivne pojmove, koji otvaraju prostor filozofskom mišljenju, ili onome što smo u drugom delu nazvali filozofskom senzibilitetu (2.2). To je ključna stvar u odnosu na Heršovu poziciju koja je zatvorena za „ekstravagantni“ filozofski ton. Upravo u jednom takvom duhu Sajder završava svoj odgovor Heršu:

„Rekao bih da je 'sečenje po šavovima' teoretski pojam čija je namena, da predstavlja značenje i što zaista čini, koje samo po sebi seče po šavovima. Sečenje po šavovima seče po šavovima... Ukoliko je 'sečenje po šavovima' teoretski pojam nema razloga za sumnju da će 'sečenje po šavovima' odabrati istinski pojam sečenja po šavovima za sečenje po šavovima – ako takav pojam postoji. Veliko ako!“ (2014, 571).

Bez obzir što je u ovom „metaforičnom“ izlaganju uočljiv potencijalni beskonačni regres – jedna stvar je izvesna. Hipotetičko-deduktivno uvođenje određenog koncepta, na osnovu intuicije, dubokog razmišljanja, inspiracije, mašte ili „prosvećenja“, da bi se on u procesu istraživanja potvrdio ili odbacio potpuno je legitiman *filozofski* postupak. Samo oni koji su skloni, kako kaže Sajder „neo-karnapovskim tendencijama“¹⁷³ – mogu smatrati takav postupak nelegitimnim. Ali za filozofe on ne samo da je legitiman nego i podrazumevan. Ipak, u ovom metaforičnom izlaganju prisutan je jedan ton koji u izvesnom smislu odudara od ranijih Sajderovih konstatacija koje su odisale čvršćim

¹⁷² Što, kao što ćemo videti, na izvestan način predlaže Dor (videti 6.7).

¹⁷³ Naravno, referirajući na Herša (2014, 566).

stavom o mogućnosti davanja konačnog odgovora na pitanje karaktera egzistencijalne kvantifikacije. Za razliku od apodiktičkog tona kojim je zagovarao mogućnost jednog takvog projekta on sada radije upotrebljava pogodbeni vid izražavanja. Ako je to krajnji ustupak koji Sajder može ponuditi Heršu, onda je to nešto što bi morao prihvatiti i svaki drugi filozof čija se potraga za istinom ne utapa u apsolutistički narativ tradicionalne metafizike i epistemologije.

5.3. Rekapitulacija

Osnovna karakteristika debate koju smo upravo izložili jeste da se isti argumenti u prilog ili protiv verbalnosti ontoloških rasprava, argument na osnovu blagonaklonosti kao i teza o kvalifikovanosti (sada u okviru ontologije), ponovo javljaju na oba jezička nivoa. Ontologese samo pojačava referencijalni magnetizam egzistencijalnog kvantifikatora, budući da on u običnom govoru može imati slabo dejstvo. Iako uvođenje novog tipa jezika nije uticalo na promenu stavova suprotstavljenih strana u debati, jer su istovetni argumenti i teze prisutni na oba nivoa rasprave, ono je razjasnilo konfuziju koja je karakterisala inicijalnu fazu rasprave. Naime, početni sukob je nalikovao uobičajenoj situaciji „igranja gluvih telefona“ kada obe strane misleći da govore o istoj stvari zapravo tvrde različite stvari. I jedna i druga strana ističu da govori istinu u običnom jeziku, iako pod „jezikom“ obe strane podrazumevaju različite stvari. U tom smislu se i sam spor između Herša i Sajdera može okarakterisati kao verbalan; on se lako može razrešiti ukazivanjem na različitu upotrebu iskaza, tj. jezika¹⁷⁴. Međutim, u trenutku kada Sajder uvodi ontologese tada postaje jasno da nije reč o igranju gluvih telefona i da je po sredi ozbiljan filozofski spor koji se zaista tiče nečega, ovoga puta smislenosti ontološkog jezika u odnosu na osnovni jezik koji govorimo. Herš takvu mogućnost unapred odbija pokušavajući da pokaže na koji način standardni jezik može inkorporirati nestandardnu jezičku upotrebu i značenja, tj. on želi da objasni kako mi uopšte razumemo i prihvatamo neobične iskaze *u okviru standardnog govora*. Ono što Sajder nije učinio a što je takođe mogao da učini, jeste da i sam ponudi neku vrstu semantike koja bi za razliku od Heršove imala da se primenjuje na iskaze i pojmove u okviru filozofskog govora, toga kako mi, u okviru filozofske sobe razumemo i prihvatamo određene iskaze. Umesto toga on čini dve stvari.

¹⁷⁴ Da je ovako nešto zaista po sredi želi da pokaže i Džerald Marš koji je razvio odgovarajući argument u prilog ove teze (Marsh 2010). Kritika ovakve interpretacije može se naći u: Jandrić (2016).

On pokazuje kako nema potrebe da se izvrši revizija kompletnog jezika kojim govorimo već da je potrebno samo da obratimo pažnju na neke njegove segmente i značenja do kojih se može doći samo filozofskom analizom – dakle, procedurom koja delimično suspenduje princip blagonaklonosti. U pitanju su pojmovi poput sveta redimejd objekata i sečenja po šavovima, dakle, pojmovi koji podrazumevaju postojanje „neobjašnjene“ strukture (2009, 402), kao i značenje egzistencijalnog kvantifikatora koje adekvatno opisuje tu strukturu¹⁷⁵.

Druga stvar se tiče upravo te strukture koja treba da se detektuje i objasni. A to nije moguće bez posebnog pristupa u analizi egzistencijalnog kvantifikatora ili, kako smo mi to nazvali, senzibiliteta. U ovakvim slučajevima Heršovo oslanjanje na uobičajene norme komunikacije je od male koristi jer one podrazumevaju distanciranje od pojmovnog aparata standardnog jezika, odnosno „medium-sized dry goods“ ontologije. Budući da Sajder pravi ekvivalenciju između logičkog i fizičkog, pojmovnog i stvarnog, to on na kraju zaključuje da ukoliko zaista želimo da otkrijemo čega ima, a ne samo da ponavljamo šta o tome kaže naša standardna jezička praksa, onda, kako kaže Sajder, „nema zaobilaznice oko celine fundamentalne metafizike“ (2009, 420).

¹⁷⁵ Pojam strukture je u tolikoj meri ključan po Sajderu, da prevazilazi značaj jedne ontološke debate ili jedne ontološke teme. Za sve filozofske iskaze, a ne samo za ontološke važi to da se oslanjaju na nekakvu dubinsku strukturu, nekakvo „bivanje na određeni način“, bez obzira da li je ona ispunjena platonističkim entitetima i na taj način „reifikovana“ ili pak od njih ispražnjena i tako desupstancijalizovana. Sajder tako kaže: „Čak i ako značenja kvantifikatora nisu entiteti možemo govoriti o kvantifikatorima na nominalistički način“ (2009, 406). U osmom i desetom delu navedenog teksta Sajder izlaže takve reformulacije jezika kvantifikacije.

VI Kriterijumi supstantivnih ontoloških rasprava

*Ono što je bitno kada upoređujemo dve
moguće ekvivalentne teorije nije
izomorfnost ili neizomorfnost osnovnih
skupova njihovih modela, već
ekvivalentnost ili neekvivalentnost jačine
njihove istinosne izražajnosti.*

Miloš Arsenijević (2014, 165)

Vratimo se našem ontološkom algoritmu. Tek sa stavkom E_3 mi zapravo ulazimo u prostoriju koju smo opisali u uvodnom delu rada (videti 1.3). Podsetimo se, na ulaznim vratima te prostorije krupnim slovima je stajalo „Ontologija“. Prethodne stavke su samo predvorja kroz koje bi trebalo proći da bi se ušlo u nju. Pogledajmo sada kako nam kriterijumi o kojima ćemo govoriti mogu pomoći da se snađemo u i oko ove filozofske sobe.

6.1. Kriterijumi supstantivnih ontoloških rasprava

Tri pretpostavke smislenosti ontološkog govora (E) koje smo izložili u drugom delu rada trebalo je da pripreme teren za legitiman razgovor o ontološkim temama u okvirima jedne kantijanske misaone paradigme. Istovremeno, one predstavljaju okrilje posebnog pristupa ovoj tematici koji nam je potreban da bismo izbegli da ontološke debate budu prazne i verbalne, na način standardnog metaontološkog prigovora (debata između Herša i Sajdera). Prisetimo se, prva pretpostavka tiče se principijelne nemogućnosti da se ponudi jedan sveobuhvatan i definitivan odgovor na metafizička pitanja¹⁷⁶. Druga pretpostavka, samo naizgled po svojoj implikaciji paradoksalna, direktno se nadovezuje na prvu

¹⁷⁶ Ovo su, dakle, pretpostavke ili osnovne smernice (teorijsko-metodološka polazišta) na osnovu kojim možemo konstruisati kriterijume u skladu sa jednom kantijanskom filozofskom vizurom a *ne* kriterijumi na osnovu kojih bismo mogli da procenjujemo ontološke teorije. Ukoliko bi se, na primer, ova prva pretpostavka razumela kao integralni deo formulacije nekog kriterijuma onda po automatizmu ni jedna teorija izgrađena na stanovištu metafizičkog realizma (stanovište koje definitivno i konačno utvrđuje karakter realnosti), pa tako ni Sajderova, ne bi zadovoljavala ovaj kriterijum.

implicirajući da odatle ne slede ni epistemički agnosticizam ni skepticizam. Ona omogućava znanje po uzoru na Kantovu ideju regulativnosti saznanja i Popper-Bartlijevu tezu o pogrešivom, nesavršenom ali ipak objektivnom saznanju (Popper 2002b, Bartley 1962, Novaković 2015). Treća pretpostavka je zapravo najrelevantnija za razmatranja u okviru našega rada jer je ona, kako smo istakli „intimno ontološka“. Odnosno, s njom smo u mogućnosti da istražimo prostor koji je Kant ostavio neistraženim kada je govorio o legitimnosti „dispozicije za metafiziku“. U skladu sa zapažanjima autora poput Kita Fajna i Roberta Nozika mi smo pokušali da preciziramo šta ta dispozicija konkretno znači, tj. da dočaramo karakter ontološkog senzibiliteta postavljanjem jednog *par excellence* metafizičkog pitanja i razvijanjem jednog *sui generis* ontološkog algoritma, ali bez mistifikatorskog naboja svojstvenog tradicionalnom govoru o ovim stvarima. Štaviše, to smo pokušali da ostvarimo upravo iz okvira jedne standardne ontološke pretpostavke ili teorije. Tako smo ontološkim temama prišli na netipičan i za razmatranja u okviru metaontologije nestandardan način, preispitujući tako zdravorazumsko shvatanje pojmova egzistencije i nebića.

Jedan primer takvog pristupa predstavlja razvijanje ontološkog algoritma kojim se može dočarati specifičnost filozofskog režima govora u odnosu na druge režime (*A, B, C, D*) od kojih svaki za sebe pledira na valjanost. Njegova osnovna karakteristika jeste da razmatra pojmove, stanja stvari i činjenice na neortodoksan i čak „paradoksalan“, „apsurdan“ ili „izvitoperen“ način u odnosu na alternativne govore¹⁷⁷. Analizom ontoloških teorija mogućih svetova mi smo ilustrovali šta to može značiti u konkretnom smislu. Jedna ista teorija može biti apsurdna u režimu folk ontologije ali potpuno intuitivna i logički konzistentna ukoliko se prevede u jezik kompatibilan sa prvim pitanjem metafizike. Pitanje je, naravno, da li je moguće izgraditi neku generalnu prevodilačku shemu za sve moguće slučajeve ovog tipa, nekakav metod pomoću koga možemo izvršiti krucijalno testiranje prevodivosti „površnih“ u „duboke“ ontološke

¹⁷⁷ Ipak, svi oni zajedno, uključujući i naš ontološki jezik, prihvataju osnovne logičke postulate, pre svega pravilo nekontradiktornosti. Dakle, u najopštijem smislu – poput svih ostalih režima govora – i naš jezik se pridržava osnovnih uzusa diskurzivnosti. Što će reći “minimalnom smislu logike” ili “Logike I” kako je to formulisano u teoriji pankritičkog racionalizma Vilijama Bartilja (Bartley 1962). O toj teoriji videti navedenu studiju *Pankritički racionalizam Vilijama Bartilja* (Novaković 2015). Bartli smatra da minimalna logika treba da zadrži zakon neprotivrečnosti kao “metalingvističko pravilo kojim se rukovodi situacija argumenta, jer ako se dozvole kontradikcije, lažnost se neće moći retransmisovati a kritikizam u podrazumevanom smislu neće biti moguć” (Bartley 1980, 70).

teorije. Skeptični smo prema ovoj mogućnosti. Mi smo zato izabrali jedno konkretno metafizičko pitanje kao način da objasnimo neophodna razlikovanja, svesni da može biti i drugih načina da se dočara specifikum ontološkog jezika i bez pretenzija da se ponudi univerzalna prevodilačka shema. Jedan od tih načina moglo bi biti i suptilno, ali u suštinskim smislu kontroverzno rešenje (videti niže) koje je ponudio Kjan Dor (Dorr 2005). Dorova ideja je bila da se iz okvira ontološki pomiriteljske pozicije (heršovske) dođe do jednog, u nedvosmislenom smislu, ontološkog jezika i podrije teza kvantifikatorske varijabilnosti – za koji on smatra da može biti samo jezik nihilizma. Drugi bi mogao biti, na primer, pokušaj da se istakne razlika između ontološkog i zdravorazumskog režima govora i mišljenja upućivanjem na kontroverzne zaključke i nedoumice savremene fizike kao paradigme „prosvećenog zdravog razuma“ (Poper 2002b), pre svega kvantne mehanike. Budući da je reč o razmišljanjima koja su na ivici naučne plauzibilnosti – a koja su ipak od ključnog značaja za razvoj same nauke – u kojima se stapaju filozofske intuicije sa nalazima dubinskih istraživanja mikro sveta, to postaje jasno da se razmatranje egzistencije objekata nikako ne sme niti može iscrpeti na analizi naše uobičajene upotrebe reči kojima opisujemo objekte, stanja stvari i egzistenciju. Stoga, analiza jezika kojim govorimo predstavlja neophodan sastojak filozofske analize ali se ova ne može svesti samo na nju.

6.2. Suštinski problemi i nesuštinska rešenja

Na osnovu dosadašnjeg izlaganja govorićemo o kriterijumima pomoću kojih se ontološke rasprave, mogu odbraniti od optužbi za verbalnost. Ali pre toga treba ukazati na jedno vrlo važno razlikovanje. Naime, u oceni verbalnosti neke filozofske rasprave ključno je praviti distinkciju između toga da se neki spor zaista može ticati nečega iako se učesnici spora „igraju gluvih telefona“ ili ukoliko su rešenja koja se nude u okviru njega *ad hoc*, isprazna, banalna ili ispod nivoa samog pitanja¹⁷⁸. Na primer, za klasična pitanja metafizike, poput pitanja postojanja duše, Boga ili slobodne volje (ukoliko prihvatimo da su supstancijalnog karaktera) *ad hoc* odgovori tipa „ne vidim niti mogu da opipam dušu, Boga ili slobodnu volju“ kada ih izgovara neko sklon materijalističkim pojednostavljivanjima, predstavljali bi isprazne i *ad hoc* odgovore. Neka rešenja iz savremene ontologije poput Eklundovog „maksimalizma“, ili banalno shvaćenog

¹⁷⁸ Kako ispravno zapaža Dejvid Menli kada razmatra poziciju „umerenog deflacionizma“ (Manley 2009, 4).

univerzalizma, ukoliko, opet, prihvatimo supstancijalni karakter pitanja „čega ima“, mogu se okarakterisati kao *ad hoc* i ispod nivoa kako je pitanje formulirano u okviru inicijalne rasprave. Na prvi pogled ovo razlikovanje kao da vodi zaključku da je na jednom nivou moguće ustanoviti karakter predmeta rasprave, toga da li se ona zaista tiče nečega, izolovano od rešenja koje se nude u okviru rasprave. Tako, pod uslovom *da* se rasprave tiču nečeg opipljivog (prvi korak) prelazimo na to *kako* se tiču tog opipljivog (drugi). Nije jasno kako bi se nešto ovoga tipa moglo ustanoviti. Sa jedne strane rešenja nekog problema u okviru nekog spora već podrazumevaju da taj spor nije verbalan, tj. da postoji realna sadržina oko koje valja raspravljati (bez obzira što se *post festum* može ustanoviti da su ta rešenja samo površinski različita). Tako svako razmatranje verbalnosti polazi od već ponuđenih rešenja na osnovu neke ili nekih konkretnih debata. Gotovo sa sigurnošću se može reći da ne postoji mogućnost da se utvrdi karakter nekog problema bez utvrđivanja karaktera *bilo kakvih* rešenja. U tom se sastoji krucijalna teškoća sa ontološkim pitanjima (ali i nekim drugim filozofskim). Ali ontološka palica ima i drugi kraj. Baš zato što nije moguće razmišljati o problemu van konkretnih rešenja problema, nikada ne možemo biti sigurni da smo izlistali sva moguća rešenja, ili sve načine pomoću kojih možemo pristupiti postojećim rešenjima. Drugim rečima, nikada ne možemo biti sigurni da je u okviru ontološke (i generalno filozofske) debate sve, kako to kaže Luis, „već rečeno i urađeno“¹⁷⁹. Zato što može biti i drugih načina, koji ne uključuju standardne, pomoću kojih se može formulirati određeni ontološki problem treba biti obazriv u oceni verbalnosti nekog spora ili pseudo karaktera nekog problema. Stoga možemo reći da verbalne i trivijalne mogu biti konkretne rasprave koje se tiču nekog problema dok problem može biti suštinski. Pitanje „šta postoji“ ili „šta jeste“, *predstavlja par excellence* filozofsko i naučno pitanje ali neki vidovi tretiranja (formulacija) ovog pitanja u okviru filozofije ili nauke mogu se okarakterisati kao pogrešni ili suvišni. Mnogo toga zavisi od načina na koji prezentujemo određeno pitanje, kao i od toga u kojoj meri učesnici debate dele sličan ili istovetan filozofski senzibilitet. Raskorak povodom ovog poslednjeg, subjektivnog faktora, jasno je uočljiv u raspravama koje se tiču kompozicionalnosti kada filozofski iskazi tipa „ne postoje stolovi i stolice“ nailazi na gotovo instinktivno odbijanje kod onih koji smatraju da je sam problem kompozicionalnosti pseudoproblem. Svakako, neki problem može biti lažan ili nepostojeći, i u tom slučaju je bespredmetno odlučivati o verbalnom ili neverbalnom karakteru rasprava, ali *to* na prvom mestu treba ustanoviti.

¹⁷⁹ „...all said and done“ (Lewis 1986, x).

Da li je neki iskaz šokantan zbog svojih implikacija zavisi od toga sa kakvim senzibilitetom pristupamo određenim problemima. To je zato što ne postoji jedan jedini senzibilitet, jedan privilegovani način na koji treba da pristupamo ontološkim pitanjima. Tvrditi suprotno predstavlja ozbiljno pojednostavljivanje i redukcionizam koga se filozofi moraju kloniti u širokom luku.

6.3. Dva pristupa u formulisanju kriterijuma verbalnosti

Kada se razmišlja o problemu formulisanja kriterijuma za verbalnost ontoloških sporova treba imati u vidu teorijske pozicije i ciljeve u odnosu na koje se pristupa tom zadatku. Naše tri pretpostavke smislenosti ontološkog govora nameću jedan okvir za razmišljanje o tim kriterijumima. Taj okvir, s obzirom na prvu pretpostavku deluje restriktivno u pogledu toga koje rasprave ili teorije mogu nositi epitet „suštinskih“ dok u pogledu treće pretpostavke omogućava jedan tolerantiji stav prema ontološkim temama. Međutim, to ne znači da eventualni kriterijum koji bismo formulisali na osnovu tih pretpostavki ne bi bio restriktivan u pogledu savremenih ontoloških rasprava, iako bi istovremeno bio tolerantan prema onome što bi iz okvira te iste pozicije predstavljalo razvijanje jednog produktivnog ontološkog govora. Heršov kriterijum (videti 6.1.1.) o kome će uskoro više biti reči, možemo svrstati u grupu – po savremenu ontologiju – *restriktivnih* kriterijuma (ili strogih, jakih kriterijuma), dok jedan drugi, Čalmersov kriterijum (Chalmers 2009, 89-92, 2011), možemo kategorisati u grupu *permisivnih* kriterijuma (ili slabih, ontološki „blagonaklonih“ kriterijuma). Dok se za prvi može reći da polazi iz perspektive izvan ontološke sobe, drugi govori o kriterijumima iz ugla nekog ko u njoj obitava. Upravo je zbog toga prvi pristup prozvan „verifikacionistički“ dok se drugi može nazvati „legitimacijskim“. Prvi odbacuje aktuelne ontološke rasprave kao verbalne, dok ih drugi legitimizuje ukazivanjem na suštinu ontološkog poziva.

Heršov kriterijum formulisan je na široj osnovi analize standardne jezičke razmene; on se tiče pre svega toga kako akteri debate prihvataju i usvajaju stanovišta koja su dijametralno različita od njihovih sopstvenih. Reč je o svojevrsnom prevođenju do koga dolazi kada se javlja komunikativni problem usled direktno neuskладivih iskaza i u situacijama kada do takve neuskладenosti na prvom mestu ne bi trebalo da dođe. U pitanju su empirijski iskazi sa potpuno različitim interpretacijama opažajnih podataka usled drugačijih apriornih pretpostavki kojima se opažanje rukovodi. Očigledan primer za tako nešto je već navođeni iskaz „ne postoje stolovi i stolice“ (naročito verzija sa odrednicom

„ovde“ ili „tu ne postoje...“) koji, izrečen van konteksta filozofske sobe, proizvodi ozbiljnu prepreku za odvijanje standardne komunikacije, te dobronamerni zdravorazumski sagovornik mora sebi da objasni ovaj iskaz bez pribegavanja radikalnim rešenjima u vidu diskvalifikacije strane koja izriče takvu tvrdnju. To je primarni okvir razumevanja verbalnosti od koga polazi Herš i tek u odnosu na njega, takoreći u drugom koraku, on razmatra problemsku dimenziju sporova. Na to jasno ukazuje interpretativne semantika koju predlaže (vid. 5.1.1.) kao i „šmengliš“ (5.1.2) argument koji izvodi.

Za zastupnike drugog pristupa nije previše interesantno to kako učesnici komunikacije reaguju na neobične iskaze – to je stvar drugih disciplina (pre svega lingvistike), već šta oni sami smatraju o diskusijama koje vode. Budući da je filozofija delatnost u kojoj su „neobični“ iskazi pravilo a ne izuzetak to barem u nekom vidu mora postojati razlika u odnosu na pravila interpretacije kojima se rukovodi standardna komunikacija u odnosu na filozofsku, iako je izvesno da neke bazične pretpostavke i principi verbalnog ponašanja važe podjednako za svaki vid jezičke komunikacije (filozofske, naučne, uobičajene...) ¹⁸⁰. Iako je u filozofskim raspravama, podjednako kao i u standardnim, prisutan motiv da se sagovornik razume, i da se njegovo ekstravagantno izražavanje – uzmimo da je ono baš takvo – sameri standardnom, primarni cilj filozofske komunikacije nije postizanje konsenzusa ili „intuitivne prihvatljivosti u svetlu nekih izvesnih empirijskih istina“ već, kako kaže Čalmers, dosezanje istine (2009, 89). Taj postupak se sprovodi izlaganjem i odbranom teza i pozicija što često može da remeti i poništi prirodnu potrebu svakodnevnog jezika za razumevanjem i nesmetanim komunikacijom. Inherentan sastojak filozofske komunikacije, po ovakvom shvatanju, jeste polemičnost kao proizvod potrebe za traganjem za istinom kao osnovnim motivom, ali takođe i postizanjem konzistentnosti, preciznosti (striktnog za razliku od ležernog načina govora) i jednostavnosti u govoru, kao i usklađenosti sa nekim prethodno prihvaćenim standardima, pretpostavkama i ideološkim pozicijama, i sličnim „široko shvaćenim teoretskim vrlinama“, kako kaže Hotorn (Hawthorne 2009, 217). Stoga se i mogući kriterijumi koji se grade na ovakvim pretpostavkama razlikuju od uže shvaćenog, lingvističkog razumevanja verbalnosti.

Čalmers svoje, u pogledu revizionističke ontologije permisivno stanovište, gradi na osnovu jedne „sociološke opservacije“ (2009, 90) koja kaže da filozofi tragaju u

¹⁸⁰ Uostalom, to i sam Herš tvrdi kada kaže da „lingvističko ponašanje (i fenomenologija) filozofa nikada nije potpuno nalik onom tipičnih govornika“ (Hirsch 2009, 243).

ontološkoj sobi za istinskim značenjem nekog specifičnog pojma (pojma egzistencije)¹⁸¹. Činjenica da ima verbalnih sporova koji se ne mogu razrešiti ukazivanjem na upotrebu reči, kao u slučaju kada se tvrdoglavo nastavlja sa raspravljanjem iako je jasno da je spor terminološki, ipak po sebi ne ukida relevantnost sociološkog argumenta. Po njemu, „dubina i istrajnost osećaja neslaganja“ u okviru ontološke sobe takva je da se ne može zanemariti“; ona predstavlja „najbolji vodič za to kada se koriste tvrdnje da se izraze zajednički pojmovi“ (2009, 90). „U najmanjem“, kaže Čalmers, „sociološka opservacija sugerije da učesnici ovih debata *smatraju da oni sami izražavaju neki zajednički pojam* i da tako adekvatna analiza ovih debata mora dati objašnjenje šta je to što sami učesnici smatraju da rade“ (2011, 90). Na osnovu ovakve opservacije Čalmers formuliše svoj „metod eliminacije“ (Chalmers 2011) pomoću koga možemo razlikovati verbalne od neverbalnih sporova. Ukratko, taj metod se sastoji u taktici da se izostavljanjem kontroverznog termina formulišu osnovni iskazi ontoloških teorija bez tog termina. Ako se nakon takvog postupka utvrdi da se mogu izvršiti takve formulacije i da je dati spor neverbalan onda je to dokaz da se i prvobitna rasprava zaista ticala nečega. Međutim, ako i nakon ove formulacije spor preživljava, onda se vrši dalji postupak eliminacije „problematičnih“ termina sve dok se ne dođe do one tačke u kojoj više nije moguće sprovesti metod eliminacije. U slučaju većine sporova takav ishod bi, po Čalmersu, podrazumevao da je rasprava verbalna ali u slučaju sporova u kojima se javljaju „temeljni“ pojmovi (*bedrock concepts* (549)) i koje stoga naziva „temeljnim sporovima“ (*bedrock disputes* (543)) to nije slučaj. Iako samo pitanje koji su pojmovi „temeljni“ pojmovi smatra među „najdubljim pitanjem filozofije“ (550) – pored već pomenutih pojmova iz sfere filozofije morala – u taj pojam izvesno spada i pojam egzistencije.

Da bi se valjano razumele pretpostavke na osnovu kojih Čalmers formuliše svoj kriterijum navešćemo jedno mesto koje je ilustrativno u tom pogledu:

„...neko bi, sledeći Herša, mogao da primeni metod blagonaklonosti sugerišući da zajednice koje kažu 'Postoje samo prosti delovi' i zajednice koje kažu 'Postoje mereološke sume' [...] misle pod 'postoji' različite stvari. Ovo može biti razumno objašnjenje pod uslovom da znamo da je uključena samo 'netemeljna' upotreba [eng. "nonbedrock use"]. Međutim, ako postoji temeljni pojam egzistencije, kao što većina ontoloških realista smatra, onda tu metod blagonaklonosti neće biti primenjiv: dve zajednice mogu koristiti isti temeljni pojam, uprkos različitim mišljenjima. Na osnovu ove analize, spor

¹⁸¹ Taj pojam on smatra, kako smo videli (3.3.2.2), primitivnim.

između ontoloških deflacionista kao što je Herš i njihovih protivnika svešće se prvo na pitanje da li postoji privilegovani nedefektni temeljni pojam egzistencije. [...] Naravno da pojmovi kao što su 'svest', 'treba' i 'postoji' mogu biti korišćeni na različite načine, omogućavajući verbalne sporove. Ali sve dok ovi pojmovi predstavljaju temeljne izraze, postojaće privilegovani pojam u njihovoj blizini. ...temeljni pojmovi funkcionišu kao neka vrsta 'pojmovnih magneta': mnogi različiti obrasci mišljenja konzistentni su sa posedovanjem istog temeljnog pojma“ (Chalmers 2011, 556-557).

Uporedimo li sada ovaj navod sa Sajderovim insistiranjem na tome da *u ontološkoj sobi* egzistencijalni predikat poseduje jači „referencijalni magnetizam“ (videti 5.2.1), sličnosti između Čalmersovog i Sajderovog insistiranja na specifičnom karakteru ontološkog poziva postaju uočljive; odnosno, postaje jasno da su obe metaontološke pozicije artikulisane upravo onako kako smatra većina stanovnika ontološke sobe. Uostalom, kada govori o referencijalnom magnetizmu ontološke sobe Sajder kritikuje Herša a to isto, kao što je jasno iz gornjeg navoda, čini i Čalmers kada kaže da temeljni pojmovi „funkcionišu kao neka vrsta pojmovnih magneta“. Međutim, važnije od ovog konsenzusa povodom specifične uloge ontoloških izraza, jeste nešto što bi se moglo smatrati osnovnim prigovorom Čalmersovom metodu eliminacije. Naime, kako je zamišljen, Čalmersov kriterijum kao da obesmišljava bilo kakvu potrebu za kriterijumima *u okviru* ontološke sobe. Dok sa druge strane, *izvan* te sobe kriterijum može biti primenjiv. Čalmers formuliše svoj kriterijum na osnovu ideje da na prvom mestu *postoje* takvi „temeljni“ pojmovi, a dokaz za njihovo postojanja potkrepljuje „sociološkim opservacijama“. Tako ispada da primena metoda eliminacije može proglasiti verbalnim samo one tipove sporova koji na prvom mestu i nisu kontroverzni, kao što je slučaj sa klasičnim terminološkim neusklađenostima ili sa sporovima koji se mogu razrešiti vrlo jednostavno definicijom određenih pojmova, ili ukazivanjem na ispravnu interpretaciju opservacionih nalaza. Ukoliko je ova kritika opravdana postavlja se logično pitanje, koja je svrha Čalmersovog kriterijuma?¹⁸²

¹⁸² Do sličnog zaključka povodom Čalmersovog kriterijuma dolazi i Jandrić: „Jasno je da metod eliminacije ne pruža kriterijum verbalnosti nekog spora, jer, s obzirom na svoja ograničenja, ne navodi nužne uslove. Osim toga, on je neprimenjiv upravo na ontološke sporove, pošto, prema mišljenju samog Čalmersa, 'egzistencija' spada u bazične termine“ (Jandrić 2016).

6.4. Heršov kriterijum

U savremenoj ontologiji postoji jedna prisutna iako nedovoljno analizirana tendencija da se svaki pokušaj razlikovanja važnih od nevažnih problema i „uvođenja reda“ u naše razmišljanje o tome čega ima po inerciji predstavlja kao izliv prikrivenog ili otvorenog „verifikacionizma“¹⁸³. Ontolozima kao da je izgleda isuviše lepo u ontološkoj sobi kada tako bučno i složno negoduju protiv remećenja mira i spokoja koji su tu pronašli. Ali druge stvari su daleko važnije od osećanja zadovoljstva koje je obuzelo jednu grupu ljudi. Pre svega to, što se čini da savremena ontološka razmatranja u velikoj meri zanemaruju suštinska pitanja (jedno smo i sami formulisali u ovom radu) koja generiše ontološki senzibilitet iscrpljujući se na sholastičkim raspravama – u pravom smislu te reči – koje posredno sterilizuju i umrtvljuju upravo taj isti senzibilitet. Ukoliko je ova opservacija tačna, može se reći da u velikom broju slučajeva optužba za verifikacionizam predstavlja samo *carte blanche* za, kako bi Kant rekao, „nerestringiranu“ upotrebu uma, ili kako to kaže Herš za legitimizaciju „viška teoretisanja“.

Heršu se stoga mora odati priznanje što se usudio poremetio ovaj filozofski spokoj. Ne samo što se on, kao jedan istinski filozofski konzervativac¹⁸⁴, nije ustručavao da objasni šta je to loše u preovlađujućoj klimi „ontološke tolerancije“ (pa tako i političke korektnosti jedne akademske discipline), već je u takvom nastojanju ponudio produktivno rešenje za izlazak iz takve situacije. Pritom, mora se imati na umu, da ni sâm Herš nije smatrao sopstveno rešenje predstavlja nekakvu alatku mehaničkog specifikovanja verbalnosti ontoloških sporova, nekakav nepogrešivi, krucijalni test (iako bi tako nešto valjalo da postoji!). Novinu koja dolazi sa takvim rešenjem ne treba mešati sa mogućnošću takvog nečega. Jer je i Herš imao svojih nedoumica – koje nije krio, i koje je u svojim radovima, naročito u *Dividing Reality* isticao.

Interesantno je takođe i to da je do svog otkrića, po kome će po svemu sudeći ostati zapamćen, Herš došao takoreći uzgredno. Onaj segment njegove knjige *Dividing Reality* u kome se tretira pitanje suštinskih i nesuštinskih ontoloških sporova¹⁸⁵ zapravo je, po

¹⁸³ Na primer Hawthorne (2009), Sider (2009), Bennet (2009), Eklund (2009, 2011), McGrath (2008).

¹⁸⁴ Mi smo ga tako nazvali u 4.1, iako on svoju poziciju označava „naivnim realizmom“ (videti fus. 98), jer je njegov „naivni realizam“ filozofski obrazložen, on dakle nije proizvod nekakve instinktivne i *ad hoc* reakcije na nerazumljiv i čudan filozofski govor o objektima.

¹⁸⁵ Deo pod nazivom „Meka i tvrda ontologija“ (Hirsch 1993, 180-191).

njegovim sopstvenim rečima, „najkontroverzniji“, i predstavlja njen umetak, moguće razmišljanje, pre nego integralni deo argumentacije¹⁸⁶. Polemike sa Teodorom Sajderom podigla je filozofsko samopouzdanje ovom, u izvesnoj meri zapostavljenom autoru, i učvrstila ga u saznanju da je bio na dobrom tragu baš u onom segmentu svoga rada za koji je gajio najviše sumnje. Kako danas stvari stoje, ispostavilo se da je u filozofskom smislu upravo taj „najkontroverzniji“ deo zapravo najvitalniji i najvažniji doprinos *Dividing Reality*. Animozitet „druge strane“ koja je uporno insistirala na očuvanju filozofskog konsenzusa i osećaja spokoja koju pruža jedna ontološka osoba (*status quo*-a ne samo filozofskog interesovanja već i osiguranih pozicija), samo je dodatno ohrabrila Herša da istraje u nastojanju da pokaže šta je to što u suštinskom smislu ne valja sa savremenom ontologijom. Za one koji sa Heršom podjednako dele „remetilačke“ sklonosti ovo je svakako bio jedan osvežavajući i dugo očekivan čin, koji je trebalo razumeti kao „revolt zdravog razuma“ – zdravog *filozofskog* razuma – u vremenu dominacije visokoparne filozofske ekstravagancije.

Budući da smo ključne elemente Heršove pozicije (njegovu semantiku ontoloških iskaza i princip blagonaklonosti) već razmotrili, sada se možemo pozabaviti specifično njegovim kriterijumom verbalnosti koji počiva na tim elementima, kao i kritikama na njegov račun.

Prva formulacija koju je Herš izneo u *Dividing Reality* sastoji se zapravo od dva nezavisna ali komplementarna uslova koji uzeti zajedno čine osnovu za detektovanje ne samo onoga što Herš naziva „mekim“ pitanjima u okviru ontologije već i verbalnosti ontoloških sporova. Herš, tako razlikuje dva uslova, *uslov ekvivalentnosti* i *uslov konzistentnosti*:

„*Uslov ekvivalentnosti*. Za bilo koju kontroverznu rečenicu (C) u okviru nekog spora, postoje dve rečenice (Ca) i (Cb) (‘pomiriteljske rečenice’) takve da (i) ni (Ca) ni (Cb) nisu kontroverzne, i (ii) jedan učesnik spora veruje da je (C) ekvivalentno sa (Ca) a drugi veruje da je (C) ekvivalentno sa (Cb)“ (Hirsch 1993, 181).

„*Uslov konzistentnosti*. Pozicija svakog učesnika spora u pogledu kontroverznih rečenica je konzistentna sa onim što će svaki učesnik reći nakon daljeg posmatranja ili argumenata,

¹⁸⁶ “Dozvolite mi da naglasim da ova zapažanja smatram najkontroverznijim u ovoj knjizi, i da se na njih ne oslanjam u okviru ukupnog argumenta pre i nakon ove sekcije. Čitalac treba da zamisli kao da na ovom delu postoji zvezdica ili da je u zagradi“ (Hirsch 1993, 180).

odbacujući empirijske argumente koji se tiču jezičkih konvencija“ (Hirsch 1993, 182).

Gledano izolovano, prvi uslov ne može biti i dovoljan, jer dozvoljava promenu mišljenja jedne strane u sporu čime se ustanovljava da spor nije verbalan. Upravo je zato Heršu potreban i drugi uslov, čime njegov kriterijum postaje u punoj meri funkcionalan, jer se njime kaže da je karakteristična odlika verbalnih sporova to što *u principu* strane ne mogu (po stranu to što verovatno i ne žele) da promene svoja gledišta i povuku svoje izjave. Videli smo da je reč o neosetljivosti ontoloških iskaza (revizionističkih) na jedan važan element principa blagonaklonosti. Podsetimo se, u takvim slučajevima ne postoji mogućnost da na osnovu daljih dokaza i uvida – pod uslovom da se strane pridržavaju svojih početnih stanovišta – dođe do promene mišljenja. Zato smo rekli da strane *ne mogu* da menjaju stanovišta. Ovakav ishod je nagnao neke, poput Kvajna a kasnije i Patnama, da tvrde da se ne može ustanoviti istinitost, odnosno lažnost, jedne ili druge teorije, i da je stvar nekih drugih razloga i motiva koji će nas opredeliti u izboru između njih. Jasno, ova istaknuta karakteristika ontoloških sporova da povlačenje („retrakcija“) nije moguće važi, u strogom smislu¹⁸⁷, u modusu kada je već sve „mišljeno i rečeno“ i tu Herš usvaja ovu Luisovu tezu. Ali ključni razlog zašto baš *tu* i *tada* važi nalazi se, po Heršu, ali ne i po Luisu, u tome što su argumenti u prilog ontoloških teorija „paradigmatično a priori u smislu pozivanja na rezonovanje, razumevanje i intuitivne uvide a ne na čulno iskustvo ili empirijske fakte“ (Hirsch 2009, 233).

Kao što je sada već očigledno, Heršov kriterijum verbalnosti treba razumeti na poledini principa blagonaklonosti kao bazičnog lingvističkog principa kao i njegovog shvatanja prirode ontoloških iskaza. Takav zaključak se prirodno nametao već u prethodnom delu kada smo analizirali ovaj princip kao i Heršove argumente u prilog zdravorazumske ontologije. Međutim, sva ta analiza nije neophodna za da bi se uočila plauzibilnost ovog kriterijuma. On je u toj meri jednostavan da ga može razumeti i onaj ko baš ništa ne zna o lingvističkom principu blagonaklonosti, Kaplanovim karakteristikama i semantici ontoloških iskaza. U tome što se njegova prihvatljivost može samostalno tretirati leži puna mera njegove plauzibilnosti, ali i njegova snaga. Da to jeste tako postaje jasno kada se artikuliše u ležernijoj formi, što je Herš i učinio u više svojih radova.

¹⁸⁷ U “slabom” smislu ovo ne važi, jer kada se shvati logika Heršovog argumenta postaje jasno da je “za bilo koju fazu spora primarna briga ‘šta je to što se obično kaže’“(Hirsch 2009, 242), misleći na standardnu upotrebu reči i jezika.

Formulacije koje ćemo izložiti polaze od ključne ideje po kome verbalni spor postoji samo tamo gde *obe strane smatraju da druga strana govori istinu u svom jeziku*. Evo tih formulacija:

(H) „svaka strana treba da prizna da postoji plauzibilna blagonaklona interpretacija jezika povezanog sa stanovištem druge strane koja će tu poziciju učiniti istinitom“ (Hirsch 2005, 82).

„...u verbalnoj diskusiji svaka strana treba da prihvati da druga strana govori istinu u svom sopstvenom jeziku“ (2009, 239).

Ovde je važno upravo „treba da prihvati“ tj. ova definicija cilja na *stav* druge strane. Zato Herš odbacuje istu definiciju verbalnosti ali bez ove stavke: verbalnost se javlja kada svako govori istinu u svom jeziku. Ne, kaže Herš, verbalnost je prisutna kada osoba A po svom shvatanju misli da osoba B govori istinu u svom jeziku. Kao što smo već u prethodnom poglavlju videli, to je moguće u slučaju neverbalnog spora između perdurantista i endurantista ali nije moguće povodom neverbalnog spora između Jevreja i hrišćana.

Dakle, logika pomoću koje uviđamo da postoji slučaj verbalnosti vrlo je jednostavna i može se objasniti sasvim neformalnim jezikom. Ali, radi potrebe jedne „filozofske sobe“, Heršu je bilo neophodno da se na podroban način objasni ta jednostavnost i prirodnost koju sa sobom nosi njegov kriterijum. Bilo je neophodno, jednom rečju, da se mehanizam jedne prirodne „lingvistička činjenice“ kao što je činjenica da postoji jedan generalan obrazac na osnovu koga ljudi uviđaju da se zapravo slažu oko nečega oko čega su mislili da se ne slažu, raščlani i analizira što je Herš i uradio pomenutim objašnjenjima. Videli smo da takav pristup kritikovan od strane Sajdera, koji je smatrao da postoji nesklad između toga kako ljudi govore u i van filozofske sobe (ovo je tvrdio nakon nalaženja utočišta u ontološkoj sobi). Herš je, opet, istrajavao u mišljenju da je standardna upotreba jezika nezaobilazni deo (nestandardne) filozofske upotrebe.

Čini se dakle, da je upravo privrženost metodu lingvističke fenomenologije pomogla Heršu da dođe do svog kriterijuma i da je, između ostalog, odsustvo privrženosti toj istoj metodi u okviru filozofskih rasprava o karakteru ontoloških iskaza naturalo, usudićemo se reći, problematičnu predstavu da *u principu* nije moguće¹⁸⁸ ponuditi

¹⁸⁸ Na ovom shvatanju, što nije uočljivo na prvi pogled, počiva i Čalmersova formulacija kriterijuma verbalnosti. Videti Čalmers (2011).

funkcionalan kriterijum verbalnosti, čime se dobija, kako je već istaknuto, jedna *carte blanche* za ontološku ekstravaganciju.

Heršova poruka je stoga jasna – *antiverifikacionizam* ne može biti izgovor za neprimerenu dozu filozofske ekstravagancije. Prihvatanje zdravorazumske ontologije možda nije od velike koristi u svim segmentima metafizike, ali svakako jeste za one njene delove u kojima se ontolozi „igraju jezikom“.

6.4.1. Kritika revizionista

Pored generalne optužbe za verifikacionizam, kritičari smatraju da je Heršov kriterijum neplauzibilan iz sledećih razloga:

- ❖ Neadekvatnost ponuđenih prevodilačkih shema
- ❖ Usko shvatanje principa blagonaklonosti
- ❖ Pogrešno razumevanje prirode ontološkog jezika i prakse

Što se prve primedbe tiče, ona se sastoji iz dva dela. Prvi se odnosi na to da je cena primene kriterijuma previsoka jer povlači za sobom prihvatanje punokrvnog verifikacionizma. Odnosno, ili je sam kriterijum „slep“ za razliku između suštinskih i nesuštinskih rasprava pa u isti „koš“ gura i jedne i druge, te je stoga neplauzibilan, ili ta razlika na prvom mestu i ne postoji čime se, kontra početnoj intenciji, legitimizuje, u jakom smislu verifikacionistička pozicija. Budući da se Herš otvoreno distancira od takve perspektive smatrajući mnoge filozofske i teorijske rasprave suštinskim i neverbalnim, to ostaje da je kriterijum neplauzibilan jer je u velikoj meri neselektivan.

Naime, po Hotornu (2009) na osnovu ovog kriterijuma nije moguće ustanoviti šta je to što razlikuje „verbalne“ revizionističke sporove od onih za koje Herš smatra supstantivnim, jer je *isti tip prevodilačkih shema* na raspolaganju u oba slučaja. Hotorn navodi sporove u okviru nauke, poput onog iz biologije gde jedna strana tvrdi da samo više životinjske vrste poseduju senzacije dok druga strana smatra da ih poseduju sve životinje i biljke, ili spora između fizičara zastupnika klasične fizike čestica i zastupnika „smele hipoteze da se stvarnost sastoji od samo jedne čestice“; dalje, fizičara koji se pridržava specijalne teorije relativiteta i fizičara koji smatra da je stvarnost ograničena na euklidovski prostor; kao i spora, u okviru kvantne mehanike, između onih koji slede Everetovu (Hugh Everett) interpretaciju i njihovih protivnika (2009, 214). Iako se učesnici u svim ovim slučajevima slažu oko empirijskih činjenica oni ipak donose različite i međusobno nepomirljive teorijske zaključke. Tako je i ovde, kao i u slučaju

ontoloških sporova, *moguće* kreirati pomiriteljske prevodilačke sheme, jer po Hotornu, Heršovo insistiranje na neverbalnim razlikama u ponašanju koje ne postoje u prvom a prisutne su u drugom slučaju, nije utemeljeno, jer izbor endurantizma ili perdurantizma ipak može uticati na stav prema jednom važnom praktičnom pitanju, kao što je pitanje prihvatanja ili odbacivanja abortusa (2009, 216). Takođe, Hotorn smatra da se „teorije mogu razlikovati u tonu i tako emocionalnim asocijacijama, bez razlike u semantičkom sadržaju“ (2009, 216). To ga navodi da kaže da „razlike u neverbalnom ponašanju i stavovima onog tipa na koji Herš aludira nisu niti nužne niti dovoljne za ispravnost ili pomiriteljski karakter prevodilačkih shema“ (2009, 216).

Drugi tip prigovora koji se tiče pomiriteljskih shema, i verovatno najčešći, ukazuje na to da one izostavljaju važne informacije koje u suštinskom smislu uvode razliku između konkurentnih teorija. Tako je Heršovo merenje ekspresivne moći jezika, kako zapaža i Horden (2014, 230), previše grubo („coarse-grained“) i da stoga previđa fine („fine-grained“) dodatke ili razlike u značenjima koje su odlučujuće za ontološki jezik. Kao što smo videli i Sajder smatra Heršove pomiriteljske sheme „neprijateljskim prevodima“ (Sider 2009, 395). U sporu između univerzaliste i nihiliste takav tip prevoda neosetljiv je na ontološki relevantan podatak, naime na to da ipak postoji jedan dodatna stvar koju jezik nihilizma ne dopušta. Benetova takođe insistira na sličnoj stvari kada kaže da nasuprot Heršu, „povezujući princip 'ako postoje prosti delovi aranžirani u obliku F u prostoru R , postoji F u R ' nije analitičan u jeziku onog ko veruje u kompozitne objekte“ (2009, 54), zaključujući da „ključan deo argumenta u prilog ove tvrdnje jeste prosta činjenica da onaj ko veruje u kompozitne objekte ne misli da su oni identični sa bilo čim što nihilista prihvata“ (54)¹⁸⁹. Pridružujući se ovim kritikama Hotorn konstatuje da je nesvojstveno uobičajenom ponašanju u ontološkoj sobi da bi zastupnici nihilizma koristili mehanizam pluralne predikacije u želji da „zahvate de re intenzionalne razlike“ (2009, 224). Po njegovom sudu: „U standardnom slučaju najmanje jedna strana će opravdano misliti da postiže intenzionalni napredak u odnosu na drugu dok će najmanje jedna strana misliti da druga pati od iluzije mogućnosti“ (2009, 224). Hotorn štaviše, ide dalje od opisa ponašanja ontologa u ontološkoj sobi, on navodi primere koji po njemu *faktički* pokazuju „intenzionalni napredak“ jedne strane u sporu. Primer razlike između rotirajućeg i nepokretnog izolovanog diska je najupečatljiviji (2009, 223). Po Hotornu, endurantista

¹⁸⁹ Po njoj, ukoliko Herš ne prihvati ovakav zaključak on zapravo ne prihvata raspravu pod njenim sopstvenim uslovima (2009, 54).

može da pravi razliku između ova dva stanja diska (ili dva različita diska) zato što njegova koncepcija podrazumeva identitet objekata u vremenu, dok sa druge strane, perdurantista to ne može jer nije u stanju da u odnosu na putanju objekata razluči dva stanja diska (ili dva različita diska). On vidi „toliko objekata, da kada opazi disk pred sobom prepoznaje objekte u obliku čestica sa kružnom putanjom i objekte u obliku čestica sa putanjom karakterističnom za nepokretni disk“ (2009, 223). Jednom rečju, perdurantista vidi mnoštvo različitih objekata od kojih neki miruju a drugi imaju kružnu putanju. Za razliku od toga endurantista vidi mnoštvo identičnih objekata koji u slučaju rotirajućeg diska imaju kružnu putanju.

Ovakvi prigovori polaze od odbacivanja Heršove koncepcije po kome „samo u kontekstu rečenica reči imaju značenje“ (Hirsch 2009, 248) i insistiranja na tome da naročito u ontološkoj sobi treba imati sluha za „bottom-up“ semantiku. Na osnovu toga proizlazi da je Heršov prikaz prakse ontoloških diskusija neverodostojan. To je implicirano Sajderovom kritikom, a to isto smatra i Hotorn, kao i Mekgrat (McGrath 2008).

Pređimo sada na prigovor vezan za Heršovo razumevanje principa blagonaklonosti. Mekgrat smatra da je ovaj lingvistički princip previše usko shvaćen u Heršovoj interpretaciji. Po ovom autoru postoji još jedan element (pored elemenata blagonaklonosti u razumevanju, povlačenju i opažanju), koji posebno dolazi do izražaja u filozofskoj (ontološkoj) komunikaciji. Reč je o *blagonaklonosti u ekspresivnosti* (McGrath 2008, 490). Zahvaljujući ovom elementu moguće je da čak i zastupnici zdravorazumske ontologije osete privlačnost i plauzibilnost nekih filozofskih principa koji nagone revizionističke ontologe da izriču naizgled paradoksalne tvrdnje. Filozofsko obrazovanje i upućenost u ontološke teme „omekšavaju“ tvrdi zdravorazumski stav i omogućavaju da prihvatanje ovakvih tvrdnji ne bude protumačeno kao neka naročita ekstravagantnost, niti toliko udaljeno od uobičajenog jezika kao što na prvi mah izgleda. Tako se u slučaju recepcije iskaza revizionističke ontologije ne dešava to, kako po Mekgratu pogrešno smatra Herš, da jedna ili sve strane uviđaju da druga strana kaže različitim jezikom isto što prva, zbog čega je spor verbalan, već da uviđaju da druga strana kaže nešto u smislu „manje“ ili „veće“ ontologije kako kaže Mekgrat. Tako Heršov princip blagonaklonosti u upotrebi dolazi u sukob sa Mekgratovim blagonaklonošću u ekspresivnosti u tom smislu da ovo drugo pledira da jedna strana treba da prihvati da druga strana govori nešto ne samo drugačije u odnosu na ono što ona sama tvrdi već nešto novo što nije sadržano u

njenom sopstvenom jeziku (*pa tako ni mišljenju*)¹⁹⁰. Reč je o razlici između jezika sa većom ili manjom dozom ekspresivnosti što treba (u ontološkoj sobi) posmatrati odvojeno od činjenice apriorne ekvivalentnosti istinosnih uslova suprotstavljenih ontoloških iskaza¹⁹¹:

„Izgleda da Herš izjednačava ekspresivnu ekvivalenciju sa *a priori* ekvivalencijom istinosnih uslova, ili ekvivalentno, sa *a priori* ekvivalencijom korespondirajućih nestruktuiranih činjenica [...]. Ali to nije sve što ima da se kaže o ekspresivnosti. [Zastupnici zdravorazumske ontologije] priznaju da su rečenice ‘neke stvari aranžirane u obliku stola nalaze se ovde’ i ‘ovde se nalazi sto’ metafizički ekvivalentne, i (pretpostavimo) da oni smatraju da se ta ekvivalentnost može *a priori* predočiti. Ali oni misle da stolovi *nisu* prosti delovi koji ih sačinjavaju. I oni smatraju da ni jedno svojstvo aranžiranja prostih delova ne predstavlja svojstvo kompozitnih – tako da ‘biti aranžirano u obliku stola’ *nije* isto što i ‘biti sto’. Nazovite ih ‘činjenice’, ‘stanja stvari’, ‘situacije’ ili kako god želite (ja ih zovem činjenice) [Zastupnici zdravorazumske ontologije] će misliti da postoje različiti elementi sveta koji korespondiraju dvema rečenicama ‘neke stvari aranžirane u obliku stola se nalaze ovde’ i ‘ovde se nalazi sto’“ (McGrath 2008, 491).

Džon Horden (2014) takođe smatra Heršovo razumevanje principa blagonaklonosti nedovoljno sofisticiranim. Po njemu, Herš zanemaruje važan aspekt lingvističke interpretacije – a to su *želje* ili *intencije* sagovornika. Takvo stanovište učvršćuje zapažanjima autora na koje se i sam Herš oslanja (Luisa i Dejvidsona (2014, 232)), ali čije tvrdnje dovode u pitanje njegovo stanovište. Osnovna teza Hordenove kritike jeste da uvođenje elementa intencionalnosti u sklopu principa blagonaklonosti urušava plauzibilnost Heršovog kriterijuma. Naime, po Hordenu, nije važno samo to *šta* naši sagovornici govore, odnosno koja su njihova uverenja („believes”) već i *šta žele* da kažu kada iznose svoja uverenja:

¹⁹⁰ Međutim, to „novo“ ne mora biti nužno entitet već pojam na osnovu koga se razume taj entitet. Ali, to nije ono što je smatrao Mekgrat. To je pitanje filozofske artikulacije ideja ili teorija, kao i filozofske „produktivnosti“ o čemu će biti reči nešto kasnije kada budemo izlagali naš kriterijum plauzibilnosti ontoloških teorija.

¹⁹¹ Hotorn takođe podržava ovaj stav kada odbacuje „intezionalno-centrično“ stanovište i čak konstatuje da se „epistemički napredak ne mora sastojati u poznavanju intenzija koje nisu prethodno bile poznate... Povezano sa tim, uopšte ne izgleda prirodno smatrati da se kognitivan napredak povezan sa čistom matematikom sastoji u njenom kapacitetu da neko ko prethodno nije znao za istinite kontigentne iskaze dođe u dodir sa njima. „(2009).

„I ako uzmemo da ona [strana u konverziji] govori iskreno, onda pre nego što procenimo *koje* uverenje ona iznosi moramo zauzeti stav o tome da li je njen govor informativan. *Ceteris paribus*, mi blagonaklono očekujemo da tvrdnje budu iskrene. I, *ceteris paribus*, mi blagonaklono očekujemo da iskrene tvrdnje budu informativne, ili barem da ih strana koji ih iznosi smatra informativnim. Jer obično je važnije da se kaže nešto informativno nego nešto očigledno“ (Horden 2014, 323-324).

Tako, ako analiziramo komunikaciju u ontološkoj sobi na osnovu Heršovog shvatanja principa blagonaklonosti i tome pridodamo element intencije, videćemo da ovo poslednje neizbežno nadjačava ostale elemente blagonaklonosti. Argument polazi od sledeće premise: sagovornik može nešto da kaže *namerno* ili *nenamerno* (sa intencijom ili bez nje); to proizlazi iz Heršove referencijalne semantike (videti 5.1.1). Budući da u slučaju verbalnih sporova po Heršu revizionistička strana ne doprinosi diskusiji (njen jezik je neinformativan), to se u svetlu polazne pretpostavke javljaju dve mogućnosti. Ukoliko revizionistička strana kaže nešto što zapravo nije htela da kaže, dakle bez intencije (nenameravano) onda se na osnovu Heršovog kriterijuma mora okvalifikovati kao nekompetentna. (Takvi sagovornici kažu nešto što ne žele da kažu, i zapravo nisu sposobni da izraze to što žele da kažu, otuda njihova nekompetentnost.) Međutim, problem je u tome što u ovom slučaju Heršov kriterijum urušava sam sebe, jer takva kvalifikacija podrazumeva isključivanje faktora intencije pa Horden postavlja pitanje „...ako komunikacijske intencije ovih filozofa ne određuju šta njihove tvrdnje znače, šta ih onda određuje?“ (2014, 233). Ukoliko sagovornici to isto tvrde ali nameravano (sa intencijom) onda se ili mora prihvatiti ta namera *kakva god da je* i tvrditi da postoji suštinski spor, jer strana uvodi nešto novo u razgovor (iznosi informativnu tvrdnju), ili ostaje da se izgovoreno interpretira u doslovnom (nekontekstualizovanom) smislu. U ovom drugom slučaju Heršov kriterijum dopušta neblagonaklonu interpretaciju čime sam sebe urušava, „jer u relevantnom kontekstu tvrđenja, univerzalisti i nihilisti nemaju dobar razlog da izgovaraju banalne tvrdnje koje im Herš pripisuje“ (2014, 234). Svoj argument Horden potkrepljuje ne samo zapažanjima Luisa i Dejvidsona povodom intencija, Serlovom razlikom između konstativa i performativa (Serl 1991), već i Van Invagenovim razlikovanjem „striktnog filozofskog smisla“ i nekontekstualizovanog smisla značenja rečenica (van Inwagen 1990, 75, 77, 195). Što se ovog poslednjeg tiče, zdravorazumski sagovornik ima problem sa razumevanjem ontologa revizioniste jer njegove tvrdnje razume *doslovno*. Međutim, po Hordenu, i to je glavna primedba Heršu, takve tvrdnje ne treba razumeti doslovno, već *kontekstualizovano intencijama* sagovornika. A budući da

su ti sagovornici filozofi sa zavidnim stepenom upućenosti u ontološku tematiku, to bi svako odbacivanje njihovih iskaza „na prvu loptu“ kao neinformativnih predstavljalo prenebrgavanje upravo principa blagonaklonosti na koji se Herš oslanja.

Ovakva razumevanja principa blagonaklonosti distanciraju se od patnamovsko-kvajnovskog insistiranja na sinkategorematičnosti značenja na nivou reči (dodeljujući značenja rečenicama) kao irelevantno za ontološki jezik. Ontološki pojmovi kao jedinice značenja u rečenicama ontološkog tipa proizvod su nestandardnog ali filozofski legitimnog načina sagledavanja stvari. Kako standardnim jezikom i uobičajenim shvatanjima pojmova egzistencije i neegzistencije shvatiti tipično metafizičke pojmove i koncepcije, nihilističko ili eliminativističko shvatanje u okviru savremene ontologije ili teoriju vremenskih delova Luisa i Sajdera? Mišljenje i um su dovoljno široke kategorije, po shvatanju ovog autora, da dozvoljavaju koncepte (pretočene u reči kao jedinice ontološkog značenja) koji se ne mogu uklopiti u jedan „standardan“ govor prosečene ljudske zajednice. Zbog toga je po Mekgratu i Hordenu nužno prihvatiti dodatne elemente principa blagonaklonosti.

Ovom poslednjom opservacijom smo došli i do *treće* primedbe koju pomenuti kritičari stavljaju na račun Heršovog kriterijuma. Oni naime smatraju da na izvestan način on prenebrgava suštinu onoga čime se ontolozi bave u ontološkoj sobi. Videli smo da je Sajder ukazivao na specifičnost ontološke prakse pomoću karakterističnih metafizičkih koncepata poput redimejd sveta, sečenja po šavovima i strukture. Ti pojmovi po revizionistima poseduju naročit sadržaj koji se ne može razumeti ukoliko se stalno insistira na apriornoj ekvivalentnosti istinosnih uslova ontoloških iskaza. Po mišljenu Hotorna, Heršov kriterijum je izgrađen na pogrešnoj predstavi ontoloških diskusija i generalno ontološke prakse. Ta predstava je „intenzionalno-centrična“ a ontologija je „hiper-intenzionalna“, odnosno, njena osnovna karakteristika je da ona, *per definitionem*, nadilazi verifikacionističku opsednutost da se „pomoću intenzionalnog sadržaja iscrpljuje kognitivni značaj neke rečenice“ (2009, 227). Ontologija se koristi pre hiper-intenzionalnim operatorima poput „fundamentalna činjenica je da je S“, ili „bazična činjenica je da je S“ (2009, 225) itd. Takvi operatori treba da „prate strukturne karakteristike realnosti a ne veštačke osobine sredstava pomoću kojih opisujemo realnost“ (2009, 226). Po Hotornu, Heršova koncepcija plazi upravo od ovog poslednjeg i zato je i njegov kriterijum neprimenjiv na ontološke diskusije.

6.4.2. Mogući protivodgovori

U odnosu na ove prigovore važno je istaći da Heršov kriterijum sam po sebi oslikava prirodnu jezičku intuiciju kada je u pitanju problem verbalnosti, intuiciju koju ne bi trebalo odbacivati čak ni u ontološkoj sobi. Njegova osnovna svrha nije, kako to izgleda smatraju kritičari, da „zabrani“ ontološki jezik ili progna ekstravagantan vid izražavanja iz okrilja ontologije već da alarmira na oprez i na moguću prisutnost verbalnosti. Herš uočava da jedino što je zaista prognano iz ontološke sobe jeste upravo ova vrsta opreza¹⁹². Jednoglasni otpor ontologa revizionista kao da potvrđuje ovo Heršovo zapažanje.

Tačno je, međutim, da Herš nije na odgovarajući način odgovorio na sve prigovore i da postoji izvesna nedorečenost i nejasnost u pogledu opsega primene kriterijuma koji predlaže, ali to, po našem sudu, ne dovodi u pitanje njegovu plauzibilnost¹⁹³. Prethodne tri vrste kritika zanemaruju suštinu njegove (i Patnamove) teze o varijabilnosti kvantifikatora¹⁹⁴. Jer, naročito što se tiče prvog prigovora, Herš želi da kaže da je naravno moguće igrati se jezikom (*to* dopušta teza o varijabilnosti kvantifikatora) ali da su filozofski dobici u tom pogledu zanemarljivi. „Dodatak“ za koji kritika kaže da je izostavljen neadekvatnim prevođenjem („neprijateljskim“ prevodilačkim shemama) po Heršu ne može predstavljati istinski saznajni dobitak koji pravi razliku u ontološkom razumevanju sveta, već nusproizvod filozofski nekontrolisane eksploatacije jedne lingvističke mogućnosti – varijabilnosti kvantifikatora. To samo znači da su dve teorije *netrivijalno* različite, ali ne i to da je netrivijalnost po sebi dovoljan uslov da bi se napravila ne semantička, ili jezička, već *ontološka* razlika između suprotstavljenih revizionističkih teorija (o ovome više uskoro)¹⁹⁵. Zbog toga je Herš uporno insistirao da treba izbegavati zamku lingvističkog idealizma. Ako su u teorijskom smislu dobici minimalni i ako se mogu svesti samo na čisto semantičku dimenziju, dok ekspresivnost alterantivnih jezika ostaje na istom nivou (svaki jezik može izraziti isti skup istina), onda nema mnogo smislenosti u nastojanju da se napusti funkcionalna i opšteprihvaćena zdravorazumska ontologija. Ukoliko je ovo tačno, onda bi proizlazilo i to da bi trebalo

¹⁹² Simptom toga je ono što on naziva „suvišnim teoretisanjem“ (Hirsch 2002a, 63).

¹⁹³ S ovim stavom se slaže i Jandrić (2016).

¹⁹⁴ To je posebno uočljivo u slučaju Hordena koji izbegava da razmatra Heršovu pretpostavku varijabilnosti kvantifikatora proglašavajući je „dubioznom“ (2014, 242).

¹⁹⁵ Kao što ćemo videti u sledećem poglavlju, Sajderova ontologija pati upravo od ove vrste nedostatka.

preferirati i Heršovo razumevanje principa blagonaklonosti u odnosu na alternativna, odnosno, da ono nadjačava kako blagonaklonost u ekspresivnosti tako i blagonaklonost u prihvatanju intencija sagovornika.

Dakle, nije Heršova ideja da mi ne možemo govoriti na ekstravagantan način i da ne možemo pronaći dovoljno argumenata kojim bismo takav vid govora legitimizovali¹⁹⁶, već to da od takvog govora na *prvom mestu* nema mnogo koristi, tj. da je u pitanju „govor u prazno“ i da je zbog toga bolje da se pridržavamo zdravorazumske ontologije. Takođe, svaki zdravorazumski čovek može osetiti potrebu da promeni svoje stanovište usled treninga u spekulativnoj filozofiji ali, pita se Herš, čemu sve to ako je dobitak u odnosu na ono što u jezičkom smislu već posedujemo, zanemarljiv. Hordenova pretpostavka je da bi u nekom smislu većina običnih, zdravorazumskih ljudi *nakon* filozofskog drila, mogla prihvatiti ontologiju čudnih objekata. Herš bi ovo mogao da prihvati, ali se na osnovu njegove koncepcije ne da videti zašto bi se uopšte na prvom mestu sprovodilo to „preobraćanje“. Pod uslovom da sve članove jedne zajednice preobratimo u univerzalizam, postavlja se pitanje zašto bismo to radili i koja je opravdanost takvog postupka. U takvom slučaju ne bi bilo ni teorijskog ni praktičnog napretka u odnosu na prethodnu ontološku paradigmu (naime, bilo bi mnogo adaptivnih praktičnih problema).

Dalje, upućivanje na specifičnu dimenziju značenja koja se otkriva u ontološkoj sobi – što se odnosi na treći prigovor – suštinski ne pogađa Heršovu poziciju, jer se na osnovu nje može uzvratiti kontraargumentom da je reč o zaklanjanju iza visokoparnih filozofskih pojmova i značenja bez realne sadržine (što zapravo i jeste Heršov odgovor). Po Heršu nije problem u tome što postoje hermetična i za zdravorazumski pogled na svet nepristupačna značenja i pojmovi (mnogi prihvaćeni pojmovi i saznanja savremene nauke su takođe strani zdravorazumskog razumevanju), već što se nešto prikazuje takvim a što zapravo to nije. Upotreba svih mogućih raspoloživih sredstava koje jezik dopušta izjednačava se sa kognitivnim napretkom, ili čak napretkom u smislu ekspresivnosti. Jer revizionisti do svojih pojmova ne dolaze tako što se nalaze u nekom autentičnom posedu neke ideje, na primer, pojma **egzistencije** u odnosu na koji bi onda mogli jezički da artikulišu taj pojam. Naprotiv, oni na prvom mestu eksploatišu jezičke mogućnosti (standardnog jezika, rekao bi Herš!), kao što je mogućnost korišćenja neograničene

¹⁹⁶ Što izgleda Horden pripisuje Heršu kada analizira njegovo shvatanje principa blagonaklonosti (2014, 231-235).

kvantifikacije¹⁹⁷, a onda to prikazuju kao autentičnu zamisao i saznanj dobitak na strani ontologije. Zato Herš stalno insistira da se nešto *može* izraziti na više različitih načina (teza varijabilnosti kvantifikatora) ali da to treba razumeti kao vid novog izražavanja, a ne kao oblik suštinskog unapređenja našeg saznanja. Dakle, dok u slučaju istinskih saznanjnih prodora dolazi do nekog novog shvatanja ili saznanja nezavisno od toga šta nam sve jezik dopušta, jer fokusiranost na jezik nije primarni cilj, u slučaju revizionističke ontologije se do „otkrića“ ili „saznanja“ dolazi prevashodno eksploatacijom jezičkih mogućnosti¹⁹⁸. Herš bi se tako verovatno složio sa gornjom Hotornovom opservacijom da ontološki operatori treba da „prate strukturne karakteristike realnosti a ne veštačke osobine mehanizama pomoću kojih opisujemo realnost“, ali bi usvajajući baš ovu rečenicu mogao da konstatuje, na osnovu analize radova ontologa revizionista, da oni upravo ovo poslednje zamenjuju za ono prvo¹⁹⁹.

6.5. Arsenijevićev slogan

Vremenski nešto ranije²⁰⁰ nego što je Herš formulisao svoj kriterijum na osnovu koga je proglasio glavne debate savremene ontologije verbalnim, Miloš Arsenijević je na formalan način dokazao validnost istovetnih zaključaka. On je izložio generalizovan koncept semantički i sintaktički trivijalnih razlika između formalnih teorija na osnovu koga se može utvrđivati karakter ontoloških sporova. Taj dokaz se ticao čuvenog spora u okviru filozofije vremena, debate između zastupnika aristotelovskog shvatanja vremena kao intervala i kantorovskog razumevanja vremena kao nečega sastavljenog od neprotežnih trenutaka. Kasnije je sprovedeno istraživanje iz „metaontološkog ugla

¹⁹⁷ Naime, mi možemo, striktno gledano, jezički opravdati univerzalističke stavove pozivajući se na pretpostavku neograničene kvantifikacije (legitimno je reći da se egzistencijalni predikat može pridavati raštrkanim objektima, jezik *to* dopušta). Ali to pozivanje je samo eksploatacija jedne jezičke mogućnosti a ne stvarni dobitak na strani ontologije koji bi bio posledica veće ekspresivnosti jednog jezika ili teorije.

¹⁹⁸ Za koje Hotorn, očigledno, smara da su *ontološke* mogućnosti (Hawthorne 2009).

¹⁹⁹ U slučaju Sajderove odbrane univerzalizma stanovište u ovom radu je blisko ovom Heršovom uvidu (pogledati zaključno razmatranje).

²⁰⁰ Heršova *Dividing Reality* je objavljena 1993, a Arsenijević je svoj dvodelni rad u kome je izložena ova teza objavio 1992. Reč je o radu: "Eine aristotelische Logik der Intervalle, die Cantorsche Logik der Punkte und die physikalischen und kinematischen Prädikate" čiji prvi deo glasi „Logik der Punkte und Logik der Intervalle“ a drugi „Die mit physikalischen und kinematischen Prädikaten erweiterte Logik der Intervalle und Logik der Punkte“ objavljenog u *Philosophia naturalis*, no. 2 (1992a,b).

gledanja na stvari“ na pitanje spora između pointilizma i gankologije (Arsenijević i Adžić 2014, 137). Naime, Arsenijević je pokazao da se za dve teorije shvaćene u generalizovanom smislu i izražene u vidu aksiomatskih sistema za koje se prvo smatralo da su *netrivijalno* različite može ustanoviti da su zapravo samo trivijalno različite ako postoji ekvivalentnost u pogledu istinosne ekspresivnosti (Arsenijević 2003, 225). Ovaj zaključak, koji svoju utemeljenost duguje formalnom dokazu, od velikog je značaja za razumevanje fenomena verbalnosti u sferi ontologije i metafizike, jer nam omogućava da neke od najznačajnijih sporova, ne samo savremene ontologije, okarakterišemo kao verbalne i na taj način se fokusiramo na produktivne ontološke teme i interesovanja²⁰¹. Arsenijević je tako formalnim sredstvima došao do istih rezultata kao i Herš neformalnim, i dok se jedan bavio „klasičnim“ temama koje su vekovima mučili filozofe, drugi se usredsredio na najsavremenije ontološke sporove. Međutim, to ne bi bila potpuno verodostojna prezentacija ovih dvaju stanovišta. U nastavku ćemo pokazati da je Arsenijevićevo gledište u jednom smislu nijansiranije i filozofski produktivnije od Heršovog. Ono se, takođe, može okvalifikovati kao plauzibilno u istoj meri kao i Heršovo rešenje, jer u suštini to su dva istovetna stanovišta, ali, sa druge strane, Arsenijevićevo shvatanje trivijalno različitih teorija zahvata širu perspektivu koja kao da izostaje u Heršovom pristupu, naročito u njegovim odgovorima na prigovore revizionista²⁰².

Mi ovde nećemo izlagati formalni dokaz²⁰³, već ćemo se fokusirati na zaključke do kojih je Arsenijević došao da bismo izvršili poređenje sa Heršovim stanovištem, kao i na pomenuti dodatak koji, po svemu sudeći, nije prisutan u okviru Heršove pozicije. Evo jedne od formulacija „Arsenijevićevog slogana“ kako bismo sažeto, kao kontrapunkt čuvenom Kvajnovom sloganu, mogli nazvati koncepciju ovog autora:

(A) „...za dve u standardnom smislu međusobno ne-trivijalno različite teorije – jer nema modela u kojem bi njihove promenljive prelazile preko istog osnovnog skupa – ipak bi trebalo reći da su trivijalno različite ako postoje dva skupa pravila prevođenja kojima se omogućava 1-1 preslikavanje beskonačnog skupa formula jedne u beskonačni podskup druge teorije, i obrnuto, pri čemu sve istine o elementima i

²⁰¹ Nozikova artikulacija prvog pitanja metafizike je, po našem sudu, jedna od takvih tema.

²⁰² Ako bismo bili spremni da Herša oslobodimo optužbi za verifikacionizam, jer smatramo da ne trebati praviti apriornu ekvivalenciju između verifikacionizma i potrebe da se odstrane lažni problemi u okviru filozofije to u još većoj meri važi za Arsenijevićeovu metodu utvrđivanja semantički i sintaksički trivijalnih teorija.

²⁰³ Pored navedenog rada videti takođe i Arsenijević (2014, 2008, 2003a/b).

relacijama u bilo kojem modelu jedne od teorija bivaju jednoznačno izražene kao istine o elementima i relacijama u odgovarajućem modelu druge. Ono što je bitno u takvim slučajevima nije istovetnost elemenata osnovnih skupove u odgovarajućim modelima, već ekvivalentnost u pogledu istinosne ekspresivnosti dve teorije, što znači da sve istine bilo koje od dve teorije možemo iskazati i pomoću druge. U svakom od takvih slučajeva, za bilo koji model jedne od teorija može se reći da supervenira na odgovarajućem modelu druge” (Arsenijević i Adžić 2014, 137).

Jasno je da se Arsenijevićev slogan, čiju smo kraću verziju predstavili kao moto ovog poglavlja, u suštinskom smislu podudara sa Heršovim shvatanjem verbalnosti. I ako bismo Heršov kriterijum terminološki preformulisali dobili bismo kriterijum koji je, čini se, prihvatljiv podjednako za jedno i drugo stanovište:

(H-A) Ontološka rasprava nije verbalna ukoliko jedna od dve suparničke teorije ima veću ekspresivnu moć.

Naravno, umesto strana u sporu o kojima Herš govori, i koje blagonaklono tumače jedne druge, ovde imamo teorije, i umesto konstatacije aktera debate da se „govori isto“ imamo ideju ekvivalencije istinosne ekspresivnosti. Pridodamo li ovde i Heršovo usvajanje koncepcije Kaplanovih karaktera koja mu je služila kao teorijska osnova za formulaciju kriterijuma koji omogućava pomiriteljske prevodilačke sheme i Arsenijevićeve koncepcije preslikavanja pomoću pravila prevođenja, dobijamo potpunu sliku o kompatibilnosti i zapravo suštinskoj sličnosti između ova dva stanovišta.

Međutim, ključna „nadogradnja“ u odnosu na Heršovo stanovište jeste Arsenijevićevo uporno insistiranje da njegov slogan važi samo *ceteris paribus*, dakle samo za teorije kada se one posmatraju „po sebi i za sebe“, van ostalih dodataka i elemenata koji se mogu pripisati ili priključiti njihovoj definiciji (2003a, 55, 77, 225). Tako, Arsenijević u odnosu na problematiku suprotstavljajućih koncepcija vremena kaže da se:

„u generalizovanom smislu, koji smo formalno definisali, navedena shvatanja su, kada se iskažu u obliku aksiomatskih sistema, i sintaksički i semantički samo trivijalno različita, pošto se svaka istina o modelu bilo kojeg od dva sistema može iskazati na jeziku bilo kojeg od njih i, uz pomoć definisanih pravila prevođenja, dokazati kao teorema u oba sistema“ (2003a, 225).

Međutim, onda konstatuje sledeće:

„posle proširenja oba sistema predikatima koji označavaju svojstva fizičkog sveta, a čime dva sistema prestaju da budu

samo trivijalno različita, sistem intervala u kojem se svojstva primarno pripisuju intervalima, postaje prihvatljiviji od rivalskog sistema [...] dok se istine o trenutnim svojstvima, poput svojstva trenutne brzine, moraju preformulisati da bi bile prihvatljive“ (2003a, 225)²⁰⁴.

Po našem sudu, ovaj uslov je podjednako značajan kao i sama koncepcija o trivijalno različitim teorijama, jer nam omogućava da izbegnemo nedorečenosti i nejasnosti koje su u izvesnoj meri prisutne u Heršovoj poziciji. Revizionistička kritika nije polazila od ovakve vrste razlikovanja pa je pretpostavljala da Heršova pozicija počiva na neverodostojnom shvatanju ontološke prakse. Međutim, u Heršovom slučaju pre je reč o nedorečenosti jednog objašnjenja nego o manjkavosti samog inicijalnog rešenja jer, na primer, Herš kaže da ne smatra sporove o prostim delovima verbalnim (Hirsch 2008, 524, fus. 7), verovatno podrazumevajući prošireno značenje ove teorije, kao onda kada o prostim delovima govorimo u relaciji sa fizičkim svetom, a ne samo u odnosu na pitanje kompozicionalnosti po sebi, dok u drugom slučaju spor između univerzalizma i nihilizma smatra verbalnim jer podrazumeva neprošireno značenje, dakle samo onu interpretaciju ovih teorija koja ih posmatra po sebi i za sebe, nevezano od relacija prema drugim činionicima. Stvar je dodatno zakomplikovana i Hotornovim upućivanjem na privatnu korespondenciju sa Heršom u kojoj je ovaj priznao da ni spor između zastupnika pointilizma i gankologije ne smatra verbalnim (Hawthorne 2009, 222, fus. 15) dok taj isti spor, kako smo videli, Arsenijević *smatra* verbalnim. Kako god, za nas su ovde prioriternije ideje koje stoje u pozadini plauzibilnih koncepcija nego pojedinačne artikulacije tih ideja koje mogu biti izražene u nedovoljno jasnoj i nezaokruženoj formi.

Ovo razlikovanje je veoma važno jer nam ukazuje na slučaj kada je spajanje različitih planova ili režima govora (onako kako smo ih mi formulisali u drugom poglavlju) može biti neprirодно (kao što postoje slučajevi kada može biti prirodno). Takvo preplitanje različitih planova je odgovorno za sumnjive zaključke u okviru ontologije, kakav je onaj o postojanju raštrkanih objekata (ili o nepostojanju objekata uopšte!). Tako bismo, služeći se Arsenijevićevim pojmovima možda mogli reći sledeće: ukoliko se o teoriji univerzalizma (kao i nihilizma) govori *generalizovano*, onda je jasno da to ne bi trebalo da podrazumeva jaku ontološku tvrdnju o egzistenciji takvih objekata (to da oni *zaista* postoje; odnosno da kompozitnih objekata *zaista* nema). Međutim,

²⁰⁴ Arsenijević dolazi do zaključaka da kada se govori o *proširenom* segmentu različitih teorija o prirodi vremena prevagu odnosi shvatanje vremena preko ideje intervala, ne tačaka (Arsenijević 2003, 56).

izgleda da se upravo to podrazumeva u sporu univerzalista i nihilista, jer se tvrdi da je reč o suštinski različitim koncepcijama sveta. Na osnovu Heršovog kriterijuma proizlazi da bi tu raspravu trebalo razumeti samo kao spor oko upotrebe različitih jezika, odakle bi trebalo zaključiti da su te teorije trivijalno različite ali samo ukoliko se – služeći se opet rečnikom Arsenijeviće koncepcije – *ne prošire*, tj. dok se stvari ne posmatraju pod *ceteris paribus* uslovom²⁰⁵. Zato je Herš revizionističko razumevanje proglasio putem u lingvistički idealizam, jer ono podrazumeva jaku ontološku tvrdnju, dok zapravo, na osnovu teze o varijabilnosti kvantifikatora, nju treba (blagonaklono) razumeti kao legitiman, iako neuobičajen, način govora.

Posledica prihvatanja Heršovog kriterijuma i Arsenijevićevog slogana, između čega suštinski nema razlike, vodi stavu da nema mnogo nade za revizionističku ontologiju. Ukoliko se njihove teorije analiziraju u generalizovanom smislu one se ne mogu spasiti od optužbi za verbalnost. Ukoliko se one pak prošire, najverovatnija sudbina je da bi bile odbačene usled paradoksalnih zaključaka do kojih dolaze i nekompatibilnosti sa drugim, nefilozofskim, segmentima znanja. Strategija koja revizionistima ostaje na raspolaganju jeste da ne prihvataju ovo razlikovanje i da insistiraju na specifičnom karakteru ontoloških pojmova – što oni zapravo i čine²⁰⁶. Ukoliko ne prihvate ovo razlikovanje oni se nekako moraju nositi sa posledicama *gerrymandered* teorija i optužbama za verbalnost. To je osnovni zaključak koji proizlazi iz logike Arsenijevićevog rešenja primenjenog na kontekst naših razmatranja.

6.6. Kriterijum plauzibilnosti ontoloških teorija

Problematici verbalnosti u sferi ontologije možemo pristupiti i iz jednog drugačijeg ugla. Naime, pored toga što možemo upoređivati konkurentne teorije, kao što je slučaj sa Heršovim kriterijumom, možemo takođe analizirati i plauzibilnost neke pojedinačne teorije nevezano od upoređivanja sa njom suprotstavljenom doktrinom. Ovo akcentovanje je važno, jer u nekom slučajevima može postojati samo jedna teorija koju ne možemo upoređivati ni sa jednom drugom. Drugo, čak i da ima više teorija koje objašnjavaju isti fenomen na različite načine ovaj pristup bi opet bio legitiman, jer može predstavljati prvu

²⁰⁵ Ovdje je, dakle, reč o *mogućoj* primeni Arsenijevićevih uvida i na slučaj koji on nije razmatrao.

²⁰⁶ Videli smo da takav tip argumenta grade Čalmers (2011,2009), Sajder (2009, 2004), takođe i Benetova (2009).

instancu u analizi tih teorija, nakon čega se može preći na upoređivanje. Međutim, da bi tako nešto bilo moguće neophodno je ponuditi nekakvo obrazloženje na osnovu koga bismo ovakav koncept na konkretan način artikulirali. Razmatranja izložena u drugom i trećem poglavlju ovog rada mogu poslužiti u tu svrhu. Tamo smo prezentovali jedno *par excellence* metafizičko pitanje i jedan ontološki algoritam koji sledi prirodnu nit razvijanja tog pitanja. Prethodno smo ponudili ontološke pretpostavke smislenosti ontološkog govora iz kantijanske perspektive. Sve to nam sada može pomoći da razmišljamo o jednom kriterijumu koji bi počivao na uvidima do kojih smo došli u tim razmatranjima. Možda bi, na kraju, na osnovu tog kriterijuma bilo moguće opravdati revizionističku ontologiju?

Evo našeg predloga:

(P) Neka teorija je plauzibilna ukoliko ne protivreči dostupnoj evidenciji i ukoliko je u filozofskom smislu produktivnija, odnosno, ukoliko se može prevesti u teoriju kompatibilnu sa našim najdubljim metafizičkim intuicijama²⁰⁷.

Kriterijum se može preformulisati i na sledeći način:

(P*) Neka teorija je plauzibilna ukoliko ne protivreči dostupnoj evidenciji i ukoliko je u filozofskom smislu produktivnija, odnosno, ukoliko se može prevesti pomoću sopstvenog pojmovnog aparata u teoriju kompatibilnu sa našim najdubljim metafizičkim intuicijama.

Ovaj kriterijum pledira na ustanovljavanje faktičke prihvatljivosti neke teorije, odnosno to da ona nije isprazna, banalna, trivijalna ili *ad hoc*. Uslov slaganja sa dostupnom empirijskom evidencijom je tipično kantovski, stoga je morao biti uveden. Takođe, kriterijum deluje plauzibilno, jer kao što Heršovo rešenje počiva na tome kako se u standardnom govoru i komunikaciji razume verbalnost, tako i naš kriterijum sledi prirodno očekivanje da ontološke teorije budu informativne, da nešto zaista kažu o ustrojstvu sveta. Mi, dakle, pristupamo teorijama u takvoj nadi, ali da bi te nade bile na adekvatan način ispunjene neophodno je da pozadinske pretpostavke koje artikuliraju naša očekivanja budu dovoljno zahtevne u smislu da ne „propuštaju“ previše „paučastog“ materijala u naš ontološki prostor. Razmišljanje o prvom pitanju metafizike na način koji je predstavljen u ovom radu može, po našem sudu, poslužiti kao jedna takva pretpostavka.

²⁰⁷ Zahvaljujemo se Milošu Arsenijeviću i Andreju Jandriću na korisnoj intervencijama pri formulaciji ovog kriterijuma. Inače, Fajnov alternativni pristup metaontologiji je na tragu ovakvog razmišljanja ali o tome više u sedmom delu rada.

Dalje, ono što je kod ovog kriterijuma važno a što je demonstrirano na primeru različitih mogućnosti razumevanja teorije mogućih svetova jeste da bi svako prevođenje ovog tipa trebalo koristiti pojmovna sredstva koja su definisana u okviru same teorije koja se razmatra čime se izbegava nedozvoljeni skok iz jednog jezika u drugi, i posledično konfuzija. Formulacija P* treba da ilustruje ovu poentu. Na primer, teorija koja bi koristila Hajdegerov jezik fundamentalne ontologije u cilju prevođenja jedne teorije mogućih svetova u drugu a radi usklađivanja sa ontološkim intuicijama prisutnim u prvom pitanju metafizike ne bi na zadovoljavajući način ispunile naš kriterijum. Ključna stvar koju smo želeli da pokažemo sa navedenim prevođenjem jeste da upravo specifični način tretiranja ontoloških tema u okviru savremene ontologije, koji često prati aura trivijalnosti, praznine i jalovosti, može biti i utočište ontološke dubine ukoliko se na adekvatan način poveže sa našim najdubljim intuicijama. Bez obzira na mnoge uplive verbalnosti savremeni ontološki jezik je takođe protkan konotacijama koje su daleko do trivijalnosti, praznine i jalovosti, ali to je nešto što je potrebno utvrditi na nivou prvog reda istraživanja.

Kriterijum P, kriterijum plauzibilnosti, pretpostavlja poseban ontološki jezik kojim se artikuliše produktivnost u filozofskom smislu. Kada kažemo „jezik“ ne misli se na vid konkretnog jezika sa precizno određenom semantikom i sintaksom koja bi se mogla mehanički specifikovati na osnovu nekakvog opšteg kriterijuma – kao što Kvajnov slogan dozvoljava mehaničku specifikaciju tipova ontoloških entiteta u okviru neke teorije – već na jezik koji omogućava da se razvijaju u filozofskom smislu plodne intuicije. Dakle, jezik koji predstavlja okrilje teorijskih interesovanja koja omogućavaju filozofsku produktivnost. Ovo poslednje je svakako nešto što tek treba definisati, što nije dato unapred. Taj jezik se, dakle, može razlikovati od svakodnevnog govora, ali to nije presudno niti nužno. Kao što smo već napomenuli (videti 2.4), ne postoje čisti rezovi koji bi hirurškom preciznošću odvojili jedan režima govora, polje smisla ili segment značenja od ostalih režima govora, polja smisla, segmenata značenja... jer matematički smisao *može biti* i filozofski, kao što i filozofski pojam materije ili osnovnih čestica može odgovarati onom iz teorijske fizike. Ta prividna zbrkanost više značenjskih režima u okviru iste problemske preokupacije svakako može dovoditi, i često upravo to i čini, do konfuznosti u pogledu nivoa ili planova na kojima se tretira određen problem u okviru

ontologije²⁰⁸. Ali to je prirodna posledica neodređenosti i apriorne nespecificiranosti osnovnih ontoloških pojmova (kao što je svakako pojam egzistencije) i („kontraintuitivnih“) intuicija kojima obiluje ontološki govor²⁰⁹. To je fakat koji se mora uvažiti – barem u filozofiji. Zato treba biti obazriv u smislu prihvatanja predloga da se obezbedi prostor legitimnosti ontološkog istraživanja pronalaženjem nekog konkretnog ontološkog jezika kao paradigmatičnog (što čini Kjan Dor, videti niže).

Međutim, suštinski (i verovatno nepremostivi) problem u utvrđivanju kriterijuma na osnovu produktivnosti jeste da se ovo svojstvo, ili ovaj kvalitet, „ne meri na kantar“, odnosno, ne postoje neki jasni i unapred određeni faktori na osnovu kojih bismo mogli da ustanovimo šta u generalnom smislu znači produktivnost u filozofskom smislu. Zbog toga je principijelno bremenita teškoćama svaka pozicija, pa i naša, koja podrazumeva ovaj pojam, jer se otvara širok prostor za arbitrarnost.

Ipak, u slučajevima debata u okviru takozvane revizionističke ontologije, trebalo bi da je primena našeg kriterijuma nekontroverzna. Uzmimo, na primer, slučaj spora između univerzalizma i nihilizma. Osnovni iskaz univerzalizma je:

(U) Postoje raštrkani objekti.

U tumačenju: *zaista* postoje takvi objekti

Osnovni iskaz nihilizma je:

(N) Ne postoje kompozitni objekti.

U tumačenju: *zaista* ne postoje takvi objekti

U oba stava postojanje se vezuje za kompozicionalnost, i u oba slučaja imamo iskaze u kojima se na kategorički način nešto tvrdi. Ovako interpretirane verzije univerzalizma i nihilizma smo u obavezi da proglasimo *banalnim* – jer izložene formulacije podrazumevaju doslovan, ne prenesen, ili metaforičan smisao u kojem se tvrdi egzistencija.

Zastupnici nihilizma i univerzalizma sigurno ne bi bili zadovoljni ovakvim interpretacijama. Oni bi rekli da je u pitanju pojednostavljivanje komplikovanih ontoloških koncepcija za koje je, da bi se razumele, potreban pozamašan staž u ontološkoj

²⁰⁸ Jedno takvo tretiranje predstavlja i Sajderova odbrana univerzalizma. O tome videti više u zaključnom delu.

²⁰⁹ Primer jedne takve intuicije jeste da ne postoje kompozitni objekti – odnosno stanovište kompozitnog nihilizma.

sobi; dakle, neka vrsta filozofske inicijacije nakon koje početni skeptik postaje iskreni vernik. Međutim, validnost ovakvog objašnjenja dovedena je u pitanje potrebom da ove tvrdnje, kako to ispravno uviđa Herš, *važje* u standardnom jeziku (koji podrazumeva drugačiju ontologiju!). Da to nije tako, i to je sada naša intervencija, one na *prvom mestu* ne bi bile izrečene u datoj formi. Tako ontolog revizionista ne bi istupio sa smelom rečenicom „U ovoj sobi ne postoje stolovi i stolice“, već bi rekao nešto poput ovoga: „Kosmos je sastavljen od nečega nalik demokritovskim atomima. Stolovi i stolice koje vidimo oko nas postoje samo u prenesenom smislu reči. U pravom smislu postoji ono prvo“²¹⁰. Sa ovakvim rezonovanjem bi se složila većina fizičara, ali ne i ontolozi revizionisti. Jer nihilisti, na primer, ne bi bili zadovoljni ovakvom formulacijom zato što ona ipak podrazumeva *nekakvu* (izvedenu) kompozicionalnost (nihilista odbacuje svaku vrstu pomiriteljskih prevoda!). Kada oni kažu da „stolovi i stolice ne postoje“ onda oni misle da smo mi u ontološkoj obavezi da tvrdimo tako nešto.

Imajući u vidu predstavljene kriterijume, ne samo kriterijum P, može se reći da ovi iskazi izrečeni u doslovnom smislu predstavljaju ontološki trivijalne tvrdnje jer bagatelišu sa pojmom egzistencije (ne prolaze test kriterijuma P), a debate oko prevlasti jednog u odnosu na druge verbalne (ne prolaze test kriterijuma H-A). Međutim, stvari postaju komplikovanije kada se pored kompozicionalnosti dodaju i prosti entiteti kao mogući konstituenti univerzuma (što *zapravo* tvrdi nihilizam i organicizam) i to uz objašnjenje koje bi možda bilo prihvatljivo i fizičarima, i kada sa druge strane osnovni stav univerzalizma kao logičku mogućnost vežemo za neku metafizičku teoriju, kao što je to u slučaju Sajderovog četvorodimenzionalizma (videti 4.2.). Tada više nije moguće bez detaljnijeg istraživanja utvrditi karakter ovog spora i reći koja od obe teorije je u filozofskom smislu zaista produktivnija.

Šokantnost zaključaka do kojih dolaze neke ontološke teorije je verovatno uzrok njihovom apriornom odbacivanju od strane mejnstrim, aristotelovski usmerenih metafizičara. Upravo navedeni iskazi generišu takve zaključke, ali je zaista teško naći bilo koga u svetu ontologije ko jednostavno svoju teoriju *svodi* na upravo takve iskaze, dakle, bez nekog daljeg tretmana i drugih metafizičkih pretpostavki. Većina njih prihvata tu vrstu iskaza kao dobrodošlo rešenje metafizičkih paradoksa, poput pomenutog paradoksa Tezejevog broda ili identiteta rastavljenih objekata, po cenu optužbi za vrlo ekstravagantan način tretiranja metafizičkih pitanja. Problem je, naravno, u tome što

²¹⁰ Ovako nešto kaže zapravo Fajn (videti 7.3.1).

logičko rešenje ontološkog paradoksa *automatski ne implicira* ontološku plauzibilnost teorije u pitanju. Iako treba verovati onima koji tvrde da ne vrše svođenje gornjeg tipa, to ih, ipak, po sebi ne amnestira od toga što podrazumevaju da ono prvo *automatski implicira* ono drugo.

Da bi se ovo razumelo još jednom se mora istaći da je karakter potrage za istinom u sferi ontologije regulativne prirode (videti 2.3). Ontološko istraživanje ide ka tome da dosegne ideal (apsolutne) istine uz punu svest da ipak nikada ne uspeva (pretpostavka 3. ontološki plauzibilnog govora). Dakle, ono za čime zaista tragamo kada se bavimo ontologijom i što stvarno postižemo u tim raspravama je u manjoj meri istinitost već produktivnost u smislu načina na koji shvatamo svet. Ontološki impuls nas sa jedne strane nagoni da utvrdimo šta zaista jeste to što jeste (ili čega zaista ima) ali nas Kantova opomena stalno suzdržava od nekritičkog zanosa naivnog metafizičkog objektivizma i upućuje na stazu objektivnosti u granicama ljudskih mogućnosti. Mi želimo istinu u ontologiji ali ono što na kraju od istine dobijamo jeste samo udaljeni ideal kome težimo i koji nam stalno odmiče. Stoga je pravi dobitak na strani filozofske produktivnosti, novih načina na koji razumemo svet. To, sa druge strane, nužno ne podrazumeva prihvatanje fikcionalističkih rešenja u ontologiji. Objektivnost do koje dolazimo u ontološkim razmatranjima nije proizvoljnost niti zanimljiv ali beskoristan „kao da“ (*make-believe*) režim fikcionalističkog jezika. Istina u ontologiji *jeste* moguća, samo pojam istine koji u njoj operiše odudara od apsolutističkih saznavnih pretenzija klasične metafizike kao i od systemske proizvoljnosti koja proističe iz fikcionalizma.

6.7. Dorovo rešenje

Jedan interesantan pokušaj da se dokaže kako se ontološke rasprave (pre svega rasprava koja se tiče kompozicionalnosti) zaista tiču nečega izložio je Kjan Dor (Dorr 2005). Argument polazi od pretpostavke da je ontološki jezik po svom karakteru *sui generis*, što znači da se služi posebnom vrstom iskaza. Dor pokušava da iz okvira deflacionističke pozicije omogući ukidanje deflacionizma, odnosno njegov cilj je da na kraju sam deflacionista (koga on naziva „skeptikom“) prihvati jedan takav jezik. Ovde nećemo ulaziti u sve detalje ovog dokazivanja, već ćemo se usredsrediti na njegovu centralnu ideju na osnovu koje proizlazi da je moguće konstruisati kriterijum za jedan takav jezik, a potom i specificovati taj jezik. Dor na kraju pokazuje da to može biti samo jezik nihilizma i da je, čime se kruniše dokaz, skeptik (odnosno deflacionista) u obavezi

da ga prihvati. To bi onda predstavljao krucijalni dokaz u prilog smislenosti ontoloških rasprava.

Da bi dokazao jedinstvenost ontološkog jezika Dor pretpostavlja nekoliko stavki (*desiderata*) koje treba da budu orijentiri za formulaciju kriterijuma pomoću koga će se specifikovati jezik ontologije.

Po njemu svaki validni kriterijum za odabir ontološkog jezika mora da zadovolji ova tri uslova:

- (I) Mora da ga ispuni jedan jezik, ne samo fiktivni jezik, već jezik koji je kandidat da bude jezik ontologije...
- (II) Treba da bude diskriminatoran. Idealno, da zadovoljava samo jedan kandidat. Ali ako ih je više od jednog moraju se barem slagati po pitanju odgovora na opšta ontološka pitanja, kao što je specijalno pitanje kompozicije (SCQ)...
- (III) Mora da bude veran praksi zasnivačke ontologije... (Dorr 2005, 251).

Dor izlaže više kriterijuma ontološkog jezika koji se, pored ostalog, razlikuju po tome koje vrste istina se u njima tvrde. Odatle on pokušava da ustanovi njihovu validnost sameravajući ih sa gornjim pretpostavkama, ne bi li pronašao paradigmatičnu formu ontoloških istina. Ovde se nećemo detaljno upuštati u analizu Dorovih opservacija. Za naše sadašnje svrhe važno je samo napomenuti da paradigmatičan ontološki jezik, po Doru, izražava ono što on naziva „*metafizičko analitičkim*“ istinama²¹¹. Kako Koslicki pravilno zapaža (Koslicki 2005, 99) taj naziv je drugo ime za iskaze koji izražavaju aposteriori nužne istine (istine poput čuvenog primera „Zornjača je Večernjača“ ili „Voda je H₂O“²¹²). Dakle, reč je o istinama koje se ustanovljavaju naknadno, na osnovu istraživanja i empirijske evidencije. Takođe, da bi izašao u susret bazičnim deflacionističkim shvatanjima Dor insistira da ključni predikat ne samo mereologije već

²¹¹ Evo kako on objašnjava ovaj pojam: „Razmotrimo još jednom iskaz ‘sva voda je H₂O’. Iako ovaj iskaz nije analitički [...] postoji smisao u kome je „sva voda je H₂O“ istinito upravo zahvaljujući značenju svojih konstitutivnih izraza. ‘Voda’ izražava isto svojstvo kao ‘H₂O’; u prirodnom smislu u pitanju je jedna te ista činjenica da je sva voda H₂O, i da je svaki H₂O zapravo H₂O. Empirijska evidencija pomoću koje prepoznamo ovaj identitet potrebna nam je samo zato što nemamo u potpunosti *transparentan uvid* u to šta znači ‘voda’. Ovo ću sumirati tako što ću reći da je ‘sva voda je H₂O’ *metafizički analitičan* iskaz“ (Dorr 2005, 263).

²¹² Tzv. „Fregeova zagonetka“, videti Frege (Frege 1992).

celokupne ontologije kompozitnosti – „biti sastavni deo“ („is a proper part“), „biti deo nečega“, „pripadati“, spada u vrstu semantički *defektnih* predikata u istom onom smislu u kom je i „flogiston“ defektan pojam (Dorr 2005, 267-270)²¹³. Time se *grosso modo* udovoljava deflacionističkom odbacivanu ontologije kompozitnih objekata. Tako, izlaganjem različitih tipova istina, od analitičkih, preko metafizički nužnih do metafizički analitičkih za koje se ispostavlja, na kraju, da predstavljaju predmet ontološkog interesovanja, Dor dolazi do kriterijuma koji zahteva da ontološki jezik mora da se bazira na toj vrsti istina kao i da pomenuti predikat u okviru njega predstavlja logičku kontradikciju. Zaključak je da jedino *jezik nihilizma* podjednako ispunjava obe ove stvari²¹⁴. U jeziku nihilizma „ništa nije deo ničega“ je istinit iskaz, stoga su sve ostale teorije kompozitnih objekata koje počivaju na defektnom pojmu „biti sastavni deo od“ lažne²¹⁵.

Iako smatramo da odgovor na prigovor verbalnosti u vidu ukazivanja na posebnu vrstu jezika (što i sami činimo na izvestan način, poglavlje III, a u jednom drugom smislu to čini i Sajder, videti 5.2) može biti učinkovit, čini se da ovo konkretno rešenje u tome ne uspeva. Razornu kritiku izložila je već Koslicki (Koslicki 2005), koja se tiče dovođenja u pitanje Dorove postavke o metafizičkim analitičkim iskazima kao i ukazivanja na neodređen i maglovit karakter semantički defektnog pojma „dela nečega“²¹⁶. Fokus naše

²¹³ „...činjenice o tome koji predikati su semantički defektni [...] predstavljaju *semantičke* činjenice: u istom smislu u kome bi potpuno transparentno shvatanje značenja reči 'voda' otkrilo da ona izražava svojstvo biti H₂O, tako bi i potpuno transparentno shvatanje značenja 'flogistona' otkrilo njegovu semantičku defektnost“ (Dorr 2005, 268). Budući da, po Doru, deflacionisti *smatraju* da je „biti deo od“ predikat poput „biti flogiston“, to on nastoji da pronađe ontološki jezik koji uvažava ovu činjenicu.

²¹⁴ „Tvrdnja da je 'deo' semantički defektan pojam jeste tvrdnja koju bi svaki nihilista trebalo da smatra prirodnom. Iz nihilističkog ugla, 'biti deo' je nešto sasvim nalik onim karakterističnim nedefinisanim predikatima drugih temeljno lažnih filozofskih teorija: u pitanju je predikat koji bi trebalo da seče po nekim potpuno prirodnim šavovima realnosti, ali u stvari ni u naznakama ne postoji neka prirodna relacija koja igra ulogu koju bi 'biti deo nečega' [eng. „parthood“, prim. A.N.] trebalo da igra. Zato ontolozi ne bi trebalo da uzimaju zdravo za gotovo da 'deo' nije semantički defektan pojam, osim ukoliko smatraju da je nihilizam lažan“ (Dorr 2005, 270).

²¹⁵ Evo tog kriterijuma: “Ontološki jezik je onaj jezik u kome se sve *metafizički analitičke* istine mogu pretvoriti u logičke istine zamenom nelogičkih izraza pomoću metafizičke analize, i *zamenom semantički defektnih predikata logički kontradiktornim*“ (Dorr 2005, 269).

²¹⁶ U prvom slučaju ona jasno pokazuje da argument propada zato što istinska skeptička pozicija podrazumeva generalno odbacivanje razlike analitičko-sintetičko, što znači da ni jedan skeptik koji drži do takvog odbacivanja ne može prihvatiti jezik koji počiva na toj vrsti iskaza. U drugom slučaju ona pokazuje

kritike prethodi ovim razmatranjima i odnosi se na izbor stavki koje Dor koristi u cilju formulisanja kriterijuma ontološkog jezika. Na prvom mestu i intuitivno, deluje krajnje sumnjivo i veštački strategija da se ubeđeni skeptik dovede do odbacivanja sopstvene pozicije, tako što bi sâm tokom procesa „prosvetljavanja“ (koje diriguju zastupnici nihilizma) na kraju doživeo prosvetljenje, shvativši da je, zapravo, sve vreme (navodnu) verbalnost ontoloških debata pogrešno vezivao za određena (pogrešna) ontološka rešenja, dok mu je ono pravo, netrivialno i neverbalno rešenje – stanovište nihilizma, stalno izmicalo pred očima. Ako bi takvih skeptika i bilo oni sigurno ne bi bili dovoljno „ubeđeni“ u sopstvena stanovišta niti bi, posledično, njihove pozicije počivale na čvrstim osnovama. Čini se da Dor pretpostavlja upravo takvu vrstu naivnog skeptika. Drugo, i važnije od ovoga, ali s njim povezano, jeste da Dor brka jezik ontologije sa jezikom neke određene ontološke teorije. Ukoliko pogledamo stavke od kojih polazi u kreiranju traženog kriterijuma videćemo da I, II i III treba svesti samo na jednu jedinu tvrdnju:

(D) Ontološki jezik je jedan jedinstveni jezik koji odgovara na SCQ.

Odatle sledi ne samo to da se na osnovu drugih jezika (organicistički i univerzalistički) daju pogrešni odgovori na SCQ već da oni uopšte nisu ontološki jezici. U tom smislu skeptik čini apriorne greške jer je oštrica njegovo napada usmerena na nešto što on misli da predstavlja ontološki jezik a zapravo je nešto što uopšte ne može biti predmet napada jer nije ontološki jezik (ali, šta je onda to – neki *gibberish*?). To bi bilo isto kao kada bi smatrali da je jezik njutnovske fizike jedini ispravni jezik fizike, da sve ostale teorije (poput Ajnštajnovne, Hajzenbergove itd.) nisu fizičke teorije. Ovo je, priznaće se, previše uprošćeno i redukcioniistički da bi se moglo prihvatiti. Dor tako čini grešku mešanja nivoa, on meša nivo jezika u kome se govori o stvarima sa jednom posebnom teorijom do koje se došlo upotrebom tog jezika – istom upotrebom moglo se doći i do drugačije teorije.

6.8. Rekapitulacija

Upravo izloženi primer poslužio nam je kao ilustracija za tezu da je potraga za nekakvim distingvirajućim svojstvima pomoću kojih bi se uspostavila precizna razlika

da Dor nije uspeo valjano da objasni karakter semantičkog predikata o kome govori i da kao i u slučaju prethodnog pojma, ne postoji adekvatna evidencija koja bi potvrdila da akteri ontoloških debata zaista podrazumevaju jedan takav pojam (Koslicki 2005, 100).

između ontoloških i neontoloških režima ili jezika ne samo uzaludna već i nepotrebna. Kriterijumi koji bi se konstruisali u odnosu na takav postupak previše bi isključivali, odnosno dozvoljavali bi samo određeni tip ontoloških teorija. Zato su oni nezadovoljavajući. Ontologija podrazumeva širinu, kako u problemskom tako i u metodološkom smislu. U drugom delu rada uputili smo na razlikovanje više režima govora o stvarima ne samo u okviru ontologije već i iz ugla drugih, nefilozofskih, jezika. Ukazali smo i na antinomičnu strukturu filozofskih problema zbog koje konačna rešenja u okviru filozofije nisu pravilo, već izuzetak. Poenta koju smo tu želeli da istaknemo a sada potvrdimo uz pomoć jednog neuspešnog pokušaja jeste da filozofski jezik generalno karakteriše specifična otvorenost zbog koje su mu strana nastojanja da se ograniči nekom vrstom privilegovane semantike i sintakse. Zato je jasno da bi svaki test kojim bi se u odnosu na jedan tako preciziran jezik prostim upoređivanjem prihvatili ili odbacivali drugi jezici, kao jezici „drugog“ ontološkog reda, bio u potpunosti stran duhu istinskog ontološkog istraživanja. Upravo iz ovih razloga Dorovo nastojanje da ponudi jedan takav jezik nalikuje verifikacionističkoj isključivosti jer primena njegovog kriterijuma podrazumeva konačno potvrđivanje ili negiranje, takoreći, na apriornom nivou. Za razliku od toga, kriterijumi koje smo izlagali zahtevaju rad na objekt-nivou (pre svega P kriterijum), tj. istraživanje koje će *a posteriori* utvrditi da li je neki spor verbalnog ili neverbalnog tipa, kao i to da li je neka teza u okviru debate plauzibilna ili ne.

Razliku između upravo izloženih kriterijuma možemo ilustrovati i poznatom Kantovom dihotomijom regulativnog i konstitutivnog. Heršov kriterijum možemo smatrati konstitutivnim kriterijumom. Njegovom primenom se, na prvom mestu, odlučuje o sudbini ontoloških rasprava. Kriterijum P treba razumeti u regulativnom smislu, njime se ukazuje na pravac u kome treba usmeravati naša ontološka interesovanja. Ukoliko se u većoj meri potencira mogućnost proširenja o kojoj Arsenijević govori, onda se može u slobodnijem smislu reći da su svi kriterijumi regulativnog karaktera, jer isti spor kome smo prvobitno pripisali epitet verbalnosti može postati sadržajan ukoliko se na izvestan način proširi.

Dakle, kada se gleda sa distance i kaže da ništa kompozitno ne postoji, kako tvrdi nihilizam, ili da sve postoji na način mereoloških suma, kako tvrdi univerzalizam, onda to zaista jesu šokantna tvrđenja koje zdravorazumski posmatrač odbija kao „praznu priču“. Ali, kada se ovaj spor ne posmatra izolovano od širih metafizičkih koncepcija i uvida, onda se može otvoriti netrivialni i neverbalni aspekt prisutan u njemu. Zato se uvek mora biti obazriv u oceni verbalnosti ontoloških sporova. U *Material Beings* Van

Invagen (van Inwagen 1990) je supstancijalizovao nihilističku teoriju koja u njegovoj verziji postaje organicistička, dok je Sajder pokazao (Sider 2003a) da univerzalizam uz dodatke četvorodimenzionalizma i B-teorije vremena zaista ne mora biti prazna, sterilna i mehanička specifikacija „onoga čega ima“.

Dakle, kada su u pitanju ontološke sporovi, mnogo toga zavisi od filozofske artikulacije, od toga kako tretiramo nekakav problem, kako pristupamo stvarima. Očigledno je da odnosu na Heršov kriterijum, naš kriterijum stavlja veći naglasak na faktoru artikulacije, jer se produktivnost može sastojati upravo u tome. Ali, to ne predstavlja nikakvu posebnu utehu za revizionističku ontologiju. Proizvoljnost, ili igranje jezikom ne treba razumeti kao ontološku produktivnost. Iz svega do sada rečenog proizlazi da može biti više komplementarnih kriterijuma kojima se utvrđuje verbalnost ontoloških sporova, tako da svaki pokriva segment verbalnosti i trivijalnosti iz drugačijeg ugla. Čini se da Heršov kriterijum (kao i H-A) iz jednog pravca blokira verbalnost, a naš kriterijum iz drugog.

VII Zaključna razmatranja

*Iako nas filozofske zamršenosti poput
one da li brojevi ili skupovi postoje
neko vreme mogu zabavljati, zbog njih
nas ipak ne hvata jeza.*

Robert Nozick (1981)

U ovom, završnom i zaključnom delu rada iznećemo naš sud o karakteru ontoloških debata, pre svega glavne debate koju smo razmatrali, kao i implikacije koje proizlaze iz svega što smo dosada rekli. U prethodnom delu rada smo na osnovu tri pretpostavke ontološke plauzibilnosti (koje smo razvili u drugom delu rada), razmatrali kriterijume koji se tiču verbalnosti filozofskih sporova i ponudili jedan kriterijum za ocenu plauzibilnosti ontoloških teorija. U četvrtom i petom delu rada detaljnije smo obradili debatu koja se vodila između Herša i Sajdera i na taj način postavili pretpostavke da se o njoj može doneti finalni sud. Prethodno, u trećem delu rada, mi smo razvijanjem jednog metafizičkog pitanja i ontološkog algoritma postavili pretpostavke za formulisanje ontoloških teorija u okviru konteksta u kome one stiču imunitet od optužbi za površnost i prazninu. Sada ćemo na osnovu svega ovoga dati ocenu glavnog spora koji smo razmatrali u ovom radu kroz primenu kriterijuma koji smo predložili. Potom ćemo ukratko predstaviti nekoliko, u odnosu na neokvajnovsku paradigmu, alternativnih pristupa u okviru savremene ontologije koji treba da ilustruju kako postoje i drugačiji, i verovatno, plauzibilniji načini za zadovoljenje našeg ontološkog impulsa. Nakon toga ćemo izložiti nekoliko implikacija koje treba da sumiraju osnovne uvide do kojih smo došli u ovom radu.

7.1. Ocena karaktera debate između Herša i Sajdera

Kao što smo videli, spor između Herša i Sajdera tiče se karaktera ontoloških debata, pre svega sukobljavanja zastupnika različitih pozicija povodom kompozitnosti i perzistencije objekata neposrednog i posrednog iskustva. Uvođenje šmengliš tip argumenta dozvoljava da se i ovaj centralni ontološki spor podvrgne ocenjivanju uz

pomoć kriterijuma koje smo razmatrali. Podsetimo se, Heršova kritika revizionističke ontologije ne predstavlja samo pogled sa distance u odnosu na „zvocanje“ filozofa u filozofskoj sobi. Kritikujući revizionističku ontologiju uz pomoć šmengliš argumenta, Herš pokušava da, takoreći „iznutra“, dovede stvar do sopstvenog apsurdna čime i sam stupa u filozofsku sobu. Ovo se naročito odnosi na onaj njen segment koji se aktivira nakon Sajderovog uvođenje Ontologese. Videli smo da se za šmengliš argument može reći da predstavlja reprezenta određene pozicije koja je u svemu nalik zdravorazumskoj poziciji povodom kompozicionalnosti osim što joj se eksplicite stavlja prefiks „filozofski“²¹⁷. To je potpuno legitiman korak, i mi smo takođe u 2.4. prihvatili mogućnost da se izvorno nefilozofski koncepti opravdaju na filozofski način, dozvoljavajući tako da oni sami postanu filozofski koncepti. Međutim, za razliku od Herša koji procenu verbalnosti ontoloških teorija vrši na osnovu principa blagonaklonosti, mi ćemo upotrebiti kriterijum koje smo izložili u 6.6. Na taj način se može doći i do odgovora koje stanovište od ova dva je plauzibilnije u filozofskom smislu.

Budući da je Heršova pozicija formulisana u okviru filozofske sobe i da cilja da ubedi filozofe koji se u njoj nalaze, to mi sada možemo formulisati njen osnovni stav ili poziciju na sledeći način (napominjemo da se ta definicija odnosi samo na one rasprave u savremenoj ontologiji za koje Herš smatra verbalnim):

H: Posmatrano filozofski, u ontološkom smislu postoji samo ono na šta nas obavezuje standardna jezička upotreba.

Smatramo da se ovakva formulacija može opravdati na osnovu tumačenja Heršove pozicije koju smo izložili u 5.1.2. i 5.1.3, odnosno na osnovu semantike verbalnosti koju nudi kao i velikom značaju koji pridaje principu blagonaklonosti u odnosu na Luisovu tezu prirodnosti ili Sajderovu koncepciju sečenja po šavovima. Dalje, videli smo da Ostinova lingvistička fenomenologija predstavlja uzor koji Herš pokušava da sledi u

²¹⁷ Naravno, Herš nije niti može biti „iskreni“ ontolog (to i sam priznaje kada dovodi u pitanje Luisovu ontologiju temporalnih delova: „čak i da sam pravi ontolog“ (Hirsch 2009, 242)) niti njegova formulacija šmengliš jezika podrazumeva nekakvu ozbiljnu ontološku teoriju. „Šmengliš“ je samo duhovita ilustracija moći standardne upotrebe reči u filozofskom kontekstu (ili filozofskoj sobi). Zato bi bilo pogrešno pretpostaviti da samim tim što se šmengliš stavlja rame uz rame sa drugim hipotetičkim jezicima („invangišom“, „luišom“ ili nekim drugim) na drugom semantičkom nivou (nivou „kao da“), Herš pridaje tim jezicima ravnopravni status u odnosu na šmengliš. Heršova pouka je da je na prvom mestu rasprava bespredmetna jer mi uvek jasno znamo čega ima, tj. da je šmengliš jedini ispravni jezik ontologije.

analizi jezika. Reč je ne samo o lingvističkoj već i o filozofskoj teoriji koja u načelu odbacuje ekstravagantan žargon o objektima kao vid neadekvatne jezičke upotrebe. To sve skupa daje opravdanje da se *H* prihvati kao plauzibilno određenje Heršove pozicije po pitanju tema koje zaokupljaju revizionističke ontologe.

Sa druge strane, Sajderovo stanovište ontološkog realizma možemo formulirati ovako:

S: Posmatrano filozofski, u ontološkom smislu postoji samo ono na šta nas obavezuje struktura stvarnosti.

Kao što smo videli, iako Sajder prihvata Heršovu tezu o varijabilnosti kvantifikatora on ipak smatra da postoji jedna povlašćena upotreba i smisao egzistencijalnog kvantifikatora. Ta upotreba se može otkriti na osnovu filozofske analize što treba da predstavlja, posredno, opravdanje „duboke“ ontologije. Argument na osnovu nejasnosti, naročito njegova poslednja verzija sadrži, po Sajderovom sudu, dva komplementarna dokaza (argument na osnovu intuicije i argument na osnovu prirodnosti) koja ističu univerzalizam kao teoriju koja najpreciznije specifikuje „čega ima“.

Podsetimo se sada i našeg kriterijuma:

(P) Neka teorija je plauzibilna ukoliko ne protivreči dostupnoj evidenciji i ukoliko je u filozofskom smislu produktivnija, odnosno, ukoliko se može prevesti u teoriju kompatibilnu sa našim najdubljim metafizičkim intuicijama.

Na prvi pogled, na osnovu kriterijuma P, može proizaći da *H* predstavlja neplauzibilnu, čak *ad hoc* poziciju, dok se *S* može oceniti kao plauzibilno. Ovaj zaključak se nameće insistiranjem na zahtevu slaganja sa *dubokim* intuicijama koje kriterijum pominje. Prihvatajući pretpostavku da se izgovara u okviru filozofske sobe – što nije ništa drugo nego rasprava na nivou filozofskog jezika (videti 5.2) – *H* služi samo kao filozofsko opravdanje standardnog govora o stvarima i odbacivanje „suvišnog teoretisanja“ (5.1). Tako, kada se *H* izgovori automatski prestaje potreba za debatom u filozofskoj sobi povodom kompozicionalnosti (ili perzistencije). Izraženo u vidu naših režima govora specifikovanih u drugom delu rada (2.4) to nalikuje na mogućnost spajanja režima *O* sa režimom *A*. Međutim, budući da je na osnovu Heršovih argumenata jasno da on odbacuje „revizionističke“ ontološke teorije kao proizvode suvišnog teoretisanja, to na kraju imamo da *O* (barem što se tiče pomenutih pitanja) postaje *A*. *O* se prihvata samo u “kao

da” semantičkom modu, *teorijski* ono je moguće, *faktički* ono je redundantno – puki proizvod viška teoretisanja.

Sa druge strane *S* zahteva detaljnije ispitivanje, jer podrazumeva razrađenu metafizičku teoriju. Samim tim, što se karakter *S* ne može odmah utvrditi jer zahteva specifikaciju na drugom nivou, nivou prvog reda ontološkog razmatranja, izgleda kao da *S* nadjačava *H* jer se može reći da je u pitanju jedna filozofski produktivnija pozicija. Ona kaže nešto što nismo znali (*H* ponavlja ono što smo već znali, što svi znaju) i to kaže pozivajući se na jednu posebnu vrstu intuicije. Ipak, to ne znači da je *S po sebi* (u filozofskom smislu) plauzibilno. Ono može biti plauzibilno u odnosu na *H*, ali detaljnije istraživanje može pokazati da je i *S* neplauzibilno.

Imajući u vidu da na osnovu brzog pregleda proizlazi da *H* ne prolazi naš test plauzibilnosti (*P*), a da je sa *S* izražena punokrvna metafizička teorija, to se može ustanoviti *ad hoc* pregledom ne samo da rasprava između *S* i *H* nije verbalna već da *S* pobeđuje u okviru nje. Uslov za ovakvu konstataciju jeste da u okviru *S* bude izložena jedna razvijena teorija univerzalizma tako da se pod *S* ne podrazumeva samo neki vid banalne teorije poput verzija nihilizma i univerzalizma o kojima smo govorili u 6.6. Podsetimo, tamo smo specifikovali osnovne iskaze ovih teorija koji, ako se uzmu zdravo za gotovo, predstavljaju neprihvatljive tvrdnje.

Međutim, upravo u pogledu ove poslednje stvari *S*, odnosno Sajderova pozicija, nije oslobođena svake ambivalentnosti. Iako ona, čini se, može odgovoriti na dva ključna Heršova prigovora (prigovor za mistifikatorstvo i monopolistički status Ontologese²¹⁸), postoji jedan dublji problem povezan s njom koji je samo nagovešten kada smo obrazlagali Sajderove odgovore na ove prigovore. Taj potencijalni problem ostao je, jednostavno, van domašaja Heršove kritike jer je ona prevashodno trebala da dokaže kako princip blagonaklonosti preferira standardni jezik (šmengliš) u odnosu na neobične jezike. Heršova preokupacija u užem smislu shvaćenom, lingvističkom dimenzijom problema, njegova verzija lingvističke fenomenologije, prirodno ga je odvela van inherentno filozofskih (ontoloških) komponenti pitanja sadržanih u Sajderovoj teoriji četvorodimenzionalizma. Ovo se pre svega odnosi na Sajderov manir izjednačavanja *kvantifikacijske* (logike kvantifikacije) sa *ontološkom* strukturom. Ovakav manir može poprimiti karakter jedne banalne ontološke teorije poput one koje smo opisali u 6.6, kada se razume kroz prizmu teorije univerzalizma. Herš uviđa ovu banalnost kada ironično

²¹⁸ Videti 5.2.1.

navodi bizarne implikacije Sajderovog četvorodimenzionalizma poput ovog slučaja perzistencije objekta:

„U dvorištu postoji drvenasta stvar braon boje koja se stalno menja dobijajući i gubeći grane“ (Hirsch 2002a, 69).

Ali on takve primere koristi da bi istakao superiornost uobičajene jezičke upotreba koja umesto ovako rogobatne i čudne rečenice jednostavno konstatuje:

„U dvorištu postoji drvo“

Zbog takvih i sličnih primera, univerzalizam, pa tako i četvorodimenzionalizam zaista može delovati kao isuviše banalna teorija. Na pitanje „šta postoji? odgovor „sve“ predstavlja puku trivijalnost ukoliko se, kao što smo videli, ne ponude neka dodatna razjašnjenja i ne formulišu dodatne metafizičke pretpostavke koje će dati drugačiji smisao tvrdnjama ovog tipa. Isto važi i za odgovor na specijalno pitanje kompozicije: „Kada nekoliko stvari sačinjava neku novu i jedinstvenu stvar?“, odgovor „uvek“, ukoliko se ne ponude dodatna objašnjenja, takođe predstavlja jednu trivijalnost. To dodatno objašnjenje predstavlja teza o privilegovanosti određenog značenja egzistencijalnog kvantifikatora koja se utvrđuje dokazom na osnovu nejasnosti, kao i *par excellence* metafizički pojmovi poput redimejd sveta i sećanja po šavovima. U tom smislu naročito dokaz na osnovu nejasnosti doprinosi rasvetljavanju logike kvantifikacije koja zbog restrikcija, prisutnih u standardnoj komunikaciji, njenom kontekstualnom pedigreu, nije uvek uočljiva²¹⁹. Značenje kvantifikatora je po svojoj logičkoj suštini „beskontekstno“ i neograničeno, ono je „apriorno“ što znači da se u konstatacijama o egzistenciji nečega već unapred podrazumeva nešto, dozvoljava ili *nameće* jedan određeni smisao koji uobičajena upotreba ne prepoznaje. Inferencijalna logika kvantifikacije je posebno očigledna u kontekstu kompozicionalnosti kada se, poput Kartrajta, pitamo da li rastavljeni materijalni predmet koji se nalazi ispred nas („lula“) i koji je do samo nekoliko sekundi ranije predstavljao jednu čvrstu materijalnu simbiozu, jedan tipičan predmet svakodnevnog iskustva, sada zaista sačinjava nešto. Ovakvi slučajevi predstavljaju čistu demonstraciju jačine neograničene kvantifikacije, zbog čega je Luis takav pojam kvantifikacije smatrao intuitivnim. U slučaju teze o privilegovanosti argument na osnovu

²¹⁹ Čuveni Luisov primer ograničenog shvatanja kvantifikacije po kome u situaciji kada neko kaže „Nema piva“ (nešto je x i to nešto ne postoji) misli konkretno da nema piva u okviru frižidera (x ne postoji u kontekstu f), a ne da nema piva uopšte (x postoji van bilo kakvog konteksta) poslužio je svrsi dočaravanja ograničenosti kvantifikatora i mogućnosti da se oni razumeju u neograničenom vidu (Lewis 1986, 3, 137).

nejasnosti upućuje na tu vrstu intuitivnosti. Ali kakav je njen značaj u ontološkom smislu? Gornji primeri ekstravagantnog govora pokazuju da primena „ispravnog“ značenje egzistencijalnog kvantifikatora u cilju ontološke klasifikacije proizvodi bizarne posledice. „Lula“ postoji iako nije sastavljena, nešto drvoliko što čas ima i čas nema grane postoji u dvorištu – tvrdnje su koje, s pravom, izazivaju osećaj organske odbojnosti kod nerevizionističkih, klasičnih metafizičara. S pravom, jer igranje jezikom mora imati svoje granice i ne sme se dopustiti da „jezik praznuje“, moraju se uspostaviti neka ograničenja filozofskoj kreativnosti, ukoliko ne želimo da u potpunosti delegitimizujemo pitanje „čega ima“.

Univerzalizam kao ekstremna pozicija, kako kaže Van Inwagen, uspeva da elegantno reši paradokse materijalne konstitucije ali po visoku cenu u ontološkom smislu. U 4.2. smo istakli da univerzalizam dozvoljava previše ontoloških entiteta. Paradoksi materijalne konstitucije nestaju, ali ostaje ontološka bizarnost. To je jasna implikacija onoga što smo istakli na početku ovog rada citirajući Fajna:

„...u odsustvu drugačijih sredstava pomoću kojih se mogu izraziti, idiomi kvantifikacije moraće nekako da dejstvuju bez obzira kako čudne ili izvitoperene rezultate to moglo imati“ (Fine 2009, 165).

Ovde je reč pre svega o tim „čudnim“ i „izvitoperenim“ rezultatima, što nužno dovodi do sledećeg pitanja: da li u okviru ontologije prioritet treba da imaju logički ili inherentno ontološki obziri? Da li je rešavanje paradoksa relevantnije od utvrđivanja „čega ima“? Zašto se pretpostavlja da su te dve stvari povezane? Da nisu možda i sami paradoksi nusproizvod duboko problematične filozofske sklonosti (opsesije možda?) da se svetu koji se želi opisati po svaku cenu nameću sopstveni (ljudski isuviše ljudski!) pojmovi? Na primer, u slučaju čuvenog primera statue i gline kao ilustracije problema materijalne konstitucije standardna vizura pretpostavlja dva objekta koja egzistiraju na istom mestu u isto vreme kao nešto po sebi paradoksalno jer se ogrešuje o zdravorazumski princip da dve stvari ne mogu istovremeno biti na istom mestu (Hirsch 2002b, 113). Lok je rešio ovaj paradoks pojašnjavajući da taj princip treba primenjivati samo na stvari *iste vrste* (Hirsch 2002b, 114). Ali, da li bi se, na prvom mestu, uopšte moglo govoriti o paradoksu *materijalne* konstitucije ukoliko bismo odbacili isuviše antropomorfne predstave o stvarima i njihovim vrstama? Odnosno, ukoliko bismo odbacili pojmove koje počivaju na arbitrarnim/antropomorfnim klasifikacijama. Jer, pojmovi „statua“ i „glina“ dobijaju prevashodno smisao od nas, tj. zahvaljujući našem jeziku i razumevanju

realnosti. Međutim, ukoliko bi se relativizovala naša standardna paradigma razumevanja realnosti to ne bi značilo – kako to impliciraju postavke lingvističkog idealizma – da *ništa* ne bi postojalo. To bi samo značilo da bi isuviše antropomorfni pojmovi „statue“ i „gline“ izgubili na metafizičkoj privlačnosti i ustupili mesto nekim drugim, manje antropomorfnim pojmovima. Odbacivanjem takvih pojmova odbacili bismo i neprijatni paradoks materijalne konstitucije. Dakle, *nešto* bi ipak postojalo, nešto što postoji u metafizičkom smislu, možda samo kao agregat prostih delova (atoma) kako kaže nihilizam, ili kao jednostavno nedokučiva „stvar po sebi“ kantovskog sveta izvan granica mogućeg iskustva. Ali, „nešto“ bi sigurno postojalo.

Sajder je svakako bio svestan problema koje proizvodi rešenje paradoksa materijalne konstitucije, pre svega „gomilanja“ objekata ili „eksplozije“ realnosti, i stoga je ponudio određeno objašnjenje, ali ono, po našem sudu, nije zadovoljavajuće²²⁰. Da bi nekako uspeo da objasni prigovore vezane za preveliki broj entiteta i tako odbrani poziciju koju zastupa od optužbi za bizarnost Sajder na osnovu jedne intuicije uvodi *ad hoc* razlikovanje između *prirode* nečega i *postojanja* nečega²²¹:

„...može se pojaviti zabrinutost da ukoliko kvantifikatori poseduju prirodna značenja onda svaki objekat mora biti prirodni objekat, nasuprot inače privlačnom stanovištu iz ontologije prvog reda da svaka kolekcija objekata, koliko god raštrkanih, sačinjava neki dalji objekat. Ali ontološki realizam je u stvari kompatibilan sa raštrkanim objektima. Uzmimo fuziju novčića u našim džepovima i Ajfelovog tornja. Raštrkani objekat je zaista 'raštrkan' u smislu da ne poseduje jaka prirodna svojstva. Ali to ne implicira da kvantifikatori imaju neprirodna značenja, ili da ne uspevaju da seku po šavovima. Intuitivno govoreći, ono što je neprirodno povodom objekata jeste njihova *priroda* a ne njihovo *postojanje*“ (Sider 2009, 46).

Dakle, takvi objekti su, po Sajderu, na izvestan način i prirodni i neprirodni. *Prirodna svojstva* i *egzistenciju* poseduju regularne, trodimenzionalne, stvari svakodnevnog iskustva. Raštrkani objekti poseduju *neprirodna svojstva* i prirodnu egzistenciju, bar za filozofe koji u okviru ontološke sobe pravilno razumeju značenje egzistencijalnog kvantifikatora. Takvim razlikovanjem Sajder pokušava da ublaži napade koji u teoriji univerzalizma vide neadekvatan način govora. Međutim, iako se i ovakav odgovor može prihvatiti kao plauzibilan jer argument na osnovu nejasnosti

²²⁰ Možda je upravo zbog ove stvari promenio stav i prihvatio nihilizam? (up. 4.3.1. fusnota 128).

²²¹ Što nalikuje na klasičnu tomističku distinkciju između esencije i egzistencije.

nedvosmisleno ukazuje na čvrstu inferencijalnu logiku kvantifikacije koja upućuje na takav zaključak, dok se istovremeno ne negira priroda objekata kako se ona opisuje van filozofske sobe – dakle, dve stvari koje četvorodimenzionalizam želi da pomiri, zdrav razum i filozofski razum (videti 4.2) – to se pretpostavka po kojoj kvantifikatori odražavaju dubinsku strukturu realnosti – ili čak kreiraju postojeće objekte što implicira neku vrstu lingvističkog idealizma²²² – ne može prihvatiti a da se ne odustane od naše tri pretpostavke plauzibilnosti, naročito prve koja zabranjuje pozitivan govor o „stvarima-po-sebi“. Sajder kaže da je „raštrkani objekat zaista 'raštrkan' u smislu da ne poseduje „jaka prirodna svojstva“, ali da to „ne implicira da kvantifikatori imaju neprirodna značenja, ili da ne uspevaju da seku po šavovima.“ Odatle kao da sledi da pravilna upotreba kvantifikacije, to da su oni „naštelovani na određen način“, da je takoreći, njihova inferencijalna logika jasna u svim slučajevima, ima nekakve veze sa ontološkom strukturom sveta. Jednostavno, prirodnost *kvantifikatorskih* značenja on je identifikovao sa prirodnošću *ontološke* (ili *ontičke!*) egzistencije predmeta na koje se ta značenja primenjuju. Međutim, ako dozvolimo da kvantifikatori seku po šavovima, zar to ne znači na prvom mestu da oni seku po šavovima sopstvene *logičke* prirode i ustrojstva? Zar to samo ne znači da su oni uređeni na određeni način bez ikakve dodatne pretpostavke o ontološkim implikacijama koje odatle slede (ili ne slede)? Herš je izbegavajući bilo kakvu povezanost sa stanovištem lingvističkog idealizma insistirao na paralelizmu funkcija logičkih konstanti i kvantifikatora u standardnom govoru, tvrdeći da značenje kvantifikacije van upotrebe nije unapred određeno. Sajder, sa druge strane smatra da uobičajena upotreba kvantifikacije podrazumeva jedno privilegovano značenje koje koristi kao eksplicitnu pretpostavku u argumentu na osnovu nejasnosti. Ali bez obzira na validnost takvog dokaza, za razliku od Herša, on pravi jedan korak više kada tvrdi nešto što nužno ne sledi kako iz njegovog argumenta na osnovu nejasnosti tako ni generalno, iz logike kvantifikacije. U pitanju je ekvivalencija ova dva stava:

(KS) Kvantifikatori imaju jasno i precizno značenje koje seče po šavovima.

(OS) Realnost podrazumeva strukturu, tj. šavove.

²²² Herš se sam branio od ove vrste prigovora, jer se njegova teza o varijabilnosti kvantifikatora može tumačiti upravo u smislu neke verzije lingvističkog idealizma.

Dakle, imamo dva različita stava, jedan koji izražava kvantifikacijsku i drugi koji izražava ontološku strukturu. U *KS* imamo „sećenje po šavovima“ koje se tiče apstraktne, logičke dimenzije. U *OS* imamo „strukturu“ ili „šavove“ koja se tiče, konkretne, metafizičke dimenzije. Izraženo kantovskim vokabularom, *KS* se može okvalifikovati kao analitički sud do koga dolazimo samo na osnovu pregleda značenja egzistencijalnog kvantifikatora, dok *OS* može biti ili sintetički sud aposteriori, do koga dolazimo ontološkim istraživanjem²²³, ili sintetički sud apriori do koga dolazimo na osnovu naše generalne intuicije, ali koja čeka probu „realnosti“, koji „mora moći“ važiti u svim ontološkim specifikacijama. *OS* kao mogući sintetički sud zahteva istraživanje u ontologiji prvog reda. *KS* kao analitički sud to ne zahteva, ono može biti dokazano samo na osnovu značenja. Dalje, *KS* se može dokazati i ono je po našem sudu dokazano argumentom na osnovu nejasnosti dok je *OS* filozofski stav, koji kod Sajdera podrazumeva i određenu epistemološku pretpostavku. *OS* je takođe snažna intuicija (Sajderovo „bivanje na određeni način“), ali koju je mnogo teže dokazati²²⁴ u odnosu na *KS*. Dakle, *OS* je nedokazana pretpostavka Sajderovog ontološkog algoritma (3.3.2.1). Posmatrano iz ugla našeg ontološkog algoritma (takođe 3.2.3.1.) Sajder pravi dve pretpostavke, prvo, ontološku – postulira *OS* (E_{3b}) i drugo, epistemološku – tvrdi da je *OS* saznatljivo (E_{3d}). Te dve pretpostavke on spaja sa *KS*, zapravo on na prvom mestu ne razlikuje *KS* od *OS*. Po našem sudu te dva nivoa se moraju razlikovati čak i u slučaju da neko buduće dubinsko istraživanje potvrdi da postoji paralelizam. Odnosno, čak i u slučaju da se dokaže punokrvni platonizam. Međutim, budući da je *OS* metafizički stav koji tek treba dokazati, koji dakle, pretpostavlja istraživanje, to ne može biti analitičke veze između *OS* i *KS*. Ako postoji, ona se mora ustanoviti, a Sajder to ne čini.

Upravo ta vrsta prećutnog i podrazumevanog spajanja dva nivoa odgovorna je za neželjene ontološke posledice Sajderovog univerzalizma. Osetivši tu vrstu prigovora Sajder je ponudio logičko razlikovanje koje samo zabašuruje problem. Naime, nasuprot čitavom duhu ontološkog realizma do koga Sajder čvrsto drži izgleda da pomenuto razlikovanje prirodno vodi stanovištu višeznačnosti egzistencije. U kontekstu intuitivnog, *ad hoc* razlikovanja koje je predstavio, *višeznačnost* egzistencije može izgledati kao plauzibilnije rešenje u čisto filozofskom smislu. Ali do tog nivoa razmatranja Sajder

²²³ „Metafizičko analitički“ sud u Dorovoj terminologiji (videti 6.7).

²²⁴ Koja je zapravo nedokaziva u smislu koji propisuje razvijanje metafizičkog pitanja, odnosno naš ontoloških algoritam.

uopšte i ne dolazi, jer se i ne trudi da objasni svoju tezu o razlici između postojanja i prirode nečega (prirodnog postojanja koje se dodeljuje svim objektima, kako raštrkanim tako i standardnim, i prirodnih i neprirodnih svojstava koja su raspoređena po tim objektima). Tako, umesto detaljnog objašnjenja imamo šturo upućivanje na jednu vrlo opštu intuiciju. Ovo je začuđujuć postupak za jednog metafizičara, jer u pogledu metafizičkih klasifikacija i distinkcija postoji bogata filozofska istorija koja se uvek može konsultovati. Na primer, klasična metafizička distinkcija između esencije i egzistencije koje je uveo Toma Akvinski u svojoj *De ente et essentia* (Akvinski 2010). Tu je i Majnongovo razlikovanje između subzistencije i egzistencije (Meinong 1960). Rasel je koristio ovu distinkciju i u okviru svoje filozofije, i u tom smislu bi se mogla upotrebiti i u okviru Sajderove ontologije jer bi možda bilo moguće da tip objekata koje pominje prestavi po uzoru na to kako Rasel tretira subzistirajuće opštosti²²⁵:

“Svet opštosti se, prema tome, može opisati i kao svet bića. Svet bića je nepromenljiv, krut, egzakatan, izvor zadovoljstva za matematičara, logičara i graditelja metafizičkih sistema i za sve one koji više vole savršenstvo od života” (Rasel 1980, 113).

Iz ovog navoda vidimo da Raselov svet opštosti jako nalikuje Sajderovom svetu u kome vlada neograničena kvantifikacija. Taj svet je, poput Raselovog, takođe „krut, egzakatan, izvor zadovoljstva za matematičara, logičara i graditelja metafizičkih sistema...“. Dakle, upravo onakav kakav treba da bude da bi se kvalifikovao kao pogodan za rešavanje zagonetki materijalne konstitucije.

Sajderovo razlikovanje prirode i egzistencije objekata je stoga grubo i neobjašnjeno. On kaže „Intuitivno govoreći, ono što je neprirodno povodom objekata jeste njihova *priroda* a ne njihovo *postojanje*“, ali na osnovu čega on potkrepljuje ovu svoju intuiciju?“. Kako bi jedan ontološki realista mogao da brani stanovište da „zbrkani“ (*gerrymandered*) objekti poseduju isti ontološki status kao i „regularni objekti“? Štaviše, zar i samo postojanje ne spada u prirodu neke stvari, odnosno zar priroda svake stvari ne uključuje u sebi i određeni tip postojanja kao što nam naša zdravorazumska intuicija kaže da apstraktni objekti ne postoje na isti način kao materijalni objekti. Zar nije umesto zbrkane intuicije koju je ponudio intuitivnije reći da se objekti razlikuju po načinu svoga postojanja, po tome *kako* postoje, tj. da je egzistencija višeznačna u smislu da logički

²²⁵ Ove opštosti, za razliku od *egzistirajućih* stvari, ne postoje ni u prostoru ni u vremenu. Sajderovi „materijalni“ objekti egzistiraju i u prostoru i u vremenu, samo „raštrkano“.

objekti postoje na jedan a materijalni objekti na drugi način. Jer kako drugačije razumeti stav da raštrkani objekti ipak postoje, ali da ne poseduju prirodna svojstva? Ovakav zaključak snažno vuče ka tezi da postoje različiti tipovi egzistencije, tim pre što se ovde pretpostavljaju konkretni, materijalni objekti, ne nekakve apstraktne, subzistirajuće tvorevine filozofske imaginacije. Dakle, izgleda da je intuitivnije uklopiti razliku između postojanja i prirode nečega sa konceptom višeznačne, nego sa jednoznačne egzistencije. Možda bi cena takvog postupka bila previsoka za Sajderov realistički ontološki program, jer bi to podrazumevalo razdvajanje kvantifikacijskog i ontološkog segmenta značenja iskaza. Odnosno, kvantifikacija bi u tom slučaju bila vezana samo za jezičku funkciju, baš onako kako to Herš smatra da treba da bude (Hirsch 2002a, 53-54).

Na osnovu naše tri pretpostavki ontološkog govora bilo bi smislenije reći da kvantifikatori ne određuju šta postoji već da oni samo „kažu“ šta postoji²²⁶. To bi uostalom bilo u skladu sa Kvajnovim čuvenim opservacijama a Sajder bi to, kao sledbenik kvajnovske metodologije (Manley 2009), bio u obavezi da prihvati²²⁷. To je suptilna razlika koju je Sajder propustio da uoči i na taj način otvorio prostor ne samo za kritiku neobjašnjenog paralelizma već i potencijalne optužbe za lingvistički idealizam. Dakle, čak i u slučaju da prihvatimo Sajderove argumente, naročito njegov intuitivni argument, i da utvrdimo kako zaista postoji samo jedno, povlašćeno i privilegovano značenje kvantifikatora, to ne bi nužno moralo da dotiče ontološku dimenziju stvari. Drugim rečima, ne postoji analitička veza između određenog značenja egzistencijalne kvantifikacije i razdela realnosti. Reč „postojati“ koja se pridaje upotrebom egzistencijalnog kvantifikatora izražava lingvistički (semantički) i logički supstrat realnosti, ne ontološki. Paralelizam na kome istrajava ogrešuje se ne samo o standardnu jezičku upotrebu već i o dubinski uvid o principijelnoj ograničenosti našeg saznanja, kako je to opisano u 2.3. i 2.5.2. Ako *zaista* želimo da govorimo o egzistenciji u ontološkom smislu onda to možemo činiti onako, na primer, kako to čini van Invagen (koji sa Sajderom takođe deli stanovište jednoznačnosti egzistencijalnog kvantifikatora!²²⁸), kada

²²⁶ Na taj način bi Sajder dodatno potvrdio privrženost kvajnovskoj ontologiji, jer je i Kvajn, kao što smo videli (2.4.1), insistirao da je to „čega ima“ van onoga što naš jezik *kaže* da ima „drugo pitanje“.

²²⁷ Videti 2.4.1.

²²⁸ Ali, što je indikativno, odbacujući univerzalizam. Iako sa Sajderom deli stav po pitanju jednoznačnosti egzistencije Van Invagen odatle ne izvodi zaključak da je univerzalizam ontološki valjana teorija. Stvari postoje samo na jedan način i u tom smislu je „jedinstveni smisao bića ili egzistencija adekvatno zahvaćen egzistencijalnim kvantifikatorom formalne logike“ (van Inwagen 2009, 492). Međutim, pitanje *kako* nešto

kaže da se egzistencija – sledeći Kantove zaključke povodom neuspeha ontološkog argumenta – može pridavati samo objektima, da ona nije fregeovski „predikat drugog reda“ koji se pridaje *pojmovima* (van Inwagen 2009, 483). Ali, to onda ne bi bilo dovoljno za ideologiju sečenja po šavovima, jer shvatanje egzistencije prisutno u njoj podrazumeva univerzalističku tezu koja je suštinski oprečna shvatanju egzistencije koju poseduju objekti, ne pojmovi.

Ono što je, kao što smo videli, potencijalan problem za *S* jeste nedokazana i neobjašnjena pretpostavka da logika kvantifikacije odražava ontološku strukturu realnosti. Sajder ne nudi dodatna objašnjenja ovog paralelizma osim što ga podrazumeva. Sama pretpostavka paralelizma, bez daljeg objašnjenja vodi zaključku da se univerzalističko stanovište može okarakterisati kao neplauzibilno stanovište. Obeležimo sada sa *S'* ovu specijalnu verziju interpretacije Sajderove pozicije. Pomenuli smo i izlaznu opciju iz takve situacije u vidu pozivanja na klasičnu distinkciju između esencije i egzistencije, kao i na uvođenje subzistencije kao mogućeg objašnjenja karaktera postojanja raštrkanih objekata. Rešenje koje Sajder nudi kao da nagoveštava ovo prvo, ali ništa više od toga, dok što se tiče druge opcije, ukoliko se odabere, ona vodi ka pretpostavci višeznačnosti egzistencije čime bi se jednostavno urušila čitava Sajderova filozofska konstrukcija²²⁹.

postoji treba razlikovati od toga „šta jeste“, ili „čega ima“. Po Van Inwagen u ontološkom smislu postoje samo prosti delovi (nihilizam) i organizmi (organicizam) koji budući da postoje, postoje na jedan jedini mogući način.

²²⁹ Stvari ipak drugačije izgledaju kada se *S* (ili *S'*) drugačije interpretira. Iskaz (4D) „Sada postojim ja i Stari Grci“ koji smo naveli u 5.1.1. ne predstavlja ontološku banalnost za razliku od iskaza iz 4.1: „Postoji nešto što je sastavljeno od Obaminih ušiju i Ajfelovog tornja“ u smislu da zaista postoji jedan poseban objekat tog tipa. Percepcija vremena je relativna stvar koja zavisi od tipa organizama i njegovog prosečnog trajanja, a i samo vreme je relativno, kako to kaže teorija relativiteta. Zamislimo sada predstavu o vremenskom trenutku jednog vilin konjica i jednog inteligentnog super bića koje u proseku živi jednu milijardu godina (pretpostavka svakako iz domena naučne fantastike, možda čak i religije). Za vilin konjića vremenski period koji se tvrdi prvim iskazom predstavlja jednu nepojmljivu večnost, dok za super biće samo jedan trenutak, jedno obično „sada“ poput našeg „sada“, s tim što u to naše „sada“ može stati daleko manje događaja u odnosu na opseg „sada“ super bića, a daleko više u odnosu na opseg vremenske percepcije jednog vilin konjića. Sajderov četvorodimenzionalizam *u tom pogledu* predstavlja plauzibilnu, odbranjivu poziciju. Sa druge strane, iskaz u kome se tvrdi egzistencija konkretne mereološke fuzije predstavlja banalnost zbog ontološke teorije koja mu stoji u pozadini. Videli smo da je to teorija univerzalizma koja u Sajderovoj interpretaciji podrazumeva nedovoljno rasvetljenu (nedokazanu) istovetnost logičke i ontološke strukture realnosti.

Vratimo se sada *H*. Osnovni iskaz Heršove pozicije okarakterisali smo uslovno kao neplauzibilan i ustanovili da je *S* daleko filozofski produktivnija pozicija u odnosu na *H*. Međutim, izlaganje koje potom usledilo pokazalo je da u okviru *S* takođe postoji jedna konfuznost koja pretili da *S* bude karakterisano kao neplauzibilno. Tako što smo ispoštovali zahtev kriterijuma *P* koji se odnosi na to da vidimo da li teorija u pitanju može biti povezana sa našim najdubljim intuicijama uvideli smo da to ne može biti slučaj sa *S*. Postoje opravdani razlozi, po našem sudu, da se *S* razume kao *S'*, dakle, kao jedna u ontološkom smislu trivijalna teorija.

Rekli smo da na osnovu letimičnog upoređivanja sa zahtevima kriterijuma *P*, proizlazi da je *H* u ontološkom smislu trivijalna. Takva *ad hoc* opservacija polazila je od prećutne premise stanovnika ontološke sobe da je zdravorazumska ontologija po sebi „plitka“, i da se stoga ne može povezati sa našim dubokim ontološkim intuicijama. Međutim, nevezano od kriterijuma koji je ponudio, Herš je filozofski obrazložio svoj stav u prilog zdravorazumske ontologije. U IV i V poglavlju detaljnije smo se bavili tim obrazloženjem, dok smo u VI ponudili moguće odgovore (6.4.2) na kritike upućene na račun ove pozicije. Na osnovu te argumentacije proizlazi da je u slučaju alternativnih značenja egzistencijalnog predikata samo reč o drugačijoj jezičkoj upotrebi, te da se zato može konstatovati da naše standardno (endurantistiko) shvatanje objekata ontološki ispravno. Odnosno, da se naša snažna, *prirodna* intuicija da o njima govorimo na određeni način kada se osvetli adekvatnim obrazloženjem *može* okvalifikovati kao jedna duboka metafizička intuicija (čime je zadovoljen kriterijum *P*)²³⁰. U 6.4.2. smo već dotakli ovakvu mogućnost, tj. da nema razloga da se prelazi na jedan drugi jezik ukoliko nema opipljivih filozofskih „dobitaka“. Rekli smo takođe da mnogo toga zavisi od filozofske artikulacije. Kao i u slučaju teorije mogućih svetova koja se može artikulirati na više načina – tako da pomoću jednog od njih možemo osvetliti jednu izvornu metafizičku mogućnost koja u prvobitnoj artikulaciji nije bila prisutna – tako i u slučaju zdravorazumske koncepcije objekata možemo ponuditi obrazloženje koje će pokazati zašto takva koncepcija može biti plauzibilna, i zašto u tom konkretnom slučaju treba

²³⁰ Ovaj se zaključak, napominjemo, odnosi na sporove u okviru revizionističke ontologije (pre svega pitanja kompozicionalnosti i perzistencije) koja je i osnovni fokus ovog rada. Drugi sporovi i koncepcije u okviru ontologije postavljeni na različitoj osnovi od neokvajnovske metodologije i koji ne tretiraju ovaj problem na čisto jezički način nisu analizirani u ovom radu. Ipak, u 7.3. mi izlažemo neke od tih alternativnih ontoloških teorija kao ilustraciju kako jedno autentično ontološko pitanje može biti artikulirano na različite načine.

prihvatiti ekvivalentnost O sa A . Kada se razgrne sva „metafizička paučina“ koja obmotava tvrdnje revizionista, vidimo da konzervativan stav pridržavanja za ono što nam kažu „oči i čula“ nema alternativu.

U pogledu teorija revizionista, i u odnosu na zahtev koji proizlazi iz našeg kriterijuma, može se konstatovati da su naše najdublje intuicije u pogledu tih teorija slažu sa našim bazičnim zdravorazumskim intuicijama, jer kažu: tretiranje ontoloških problema na način revizionističke ontologije nije niti duboko, niti plodno, niti filozofski interesantno, zato prihvatanje konzervativnog stava povodom ontologije predstavlja pravi način da se okrenemo plodnijim, interesantnijim i dubljim temama. Analiza Sajderove odbrane univerzalizma govori u prilog ovom zaključku, iako možemo doći i do drugačijih zaključaka ukoliko se ta koncepcija na drugačiji način artikuliše.

7.2. Eklundov maksimalizam

Ukoliko se ispostavi da je ovakva interpretacija Sajderovog razumevanja kvantifikacije ispravna (interpretacije u smislu S') onda nenameravana posledica takvog pristupa može biti rizično približavanje suparničkom, deflatorskom metaontološkom taboru. To bi značilo da bi S' predstavljala jednu deflatorsku teoriju, po duhu iako ne i po intencijama, koju bismo onda mogli upoređivati sa drugim „ispumpanim“ ontološkim pozicijama. Centralno za naše sadašnje svrhe jeste mogućnost da se upoređivanje može vrištiti i u okviru nekog čisto *neverbalnog* spora. Razmotrimo ukratko jednu izrazito deflatorsku teoriju, koja treba da bude alternativa Heršovom ontološkom pluralizmu (i generalno karnapovskom „pluralizmu“), u smislu da je tako koncipirana da izbegava njene ključne slabosti ali i da predstavlja bolju osnovu za odbranu jedne neofregeovske filozofske vizure.

Najbolji način da se neofregeovsko obavezivanje na apstraktne (matematičke) objekte opravda i učini manje ontološki problematičnim jeste da se ponudi jedna metaontološka teorija koja bi utvrdila generalni deflatorski karakter ontoloških iskaza, odnosno, na osnovu koje bi se ontološki iskazi jake kvantifikacije mogli prihvatiti kao iskazi slabe, ili – da se izrazimo Čalmersovim rečnikom – ultra-slabe kvantifikacije. Tako bi se po automatizmu neofregeovski platonizam postavio na čvršće osnove a logicistička

teza mogla dalje nesmetano razvijati²³¹. Da bi se tako nešto postiglo, Eklund smatra da treba izvršiti promenu prioriteta u odnosu na to kako interpretiramo iskaze u kojima se tvrdi postojanje apstraktnih objekata. Ono što treba da bude u fokusu pažnje prilikom tumačenja tih iskaza nije to na šta oni ili singularni pojmovi u njima referiraju, već da li je istinito ono što se tvrdi tim iskazima/pojmovima. To je „teza prioriteta“, kako je naziva Eklund²³² i njena svrha je da postavi osnove za uvođenje njegove sopstvene metaontološke teorije.

Eklund smatra da se deflatorsna neofregeovska ontologija može braniti boljim sredstvom od ontološkog pluralizma²³³. To bolje sredstvo predstavlja njegova teorija „maksimalizma“ (Eklund 2006, 2008). Ontološki pluralizam poseduje neke inherentne slabosti, zbog kojih ne može predstavljati istinsku alternativu ontološkom realizmu. Centralna kritika ontološkog pluralizma odnosi se na osiromašenost (*impoverishment*) nominalističkog jezika čime se ruši ravnopravnost „izreke sveta“ što je osnovna teza pluralizma. Ukratko, iskaz „2’ referira“ je lažan u okviru nominalističkog jezika, ali opet „2“ referira, u tom jeziku, nominalista *izgovara* tu reč, dakle, ima neku predstavu o konceptu broja 2. Na osnovu toga Eklund izlaže tri argumenata koja dalje razvijaju liniju ovakvog „dokaza“²³⁴ kao i moguće protivargumente pluraliste²³⁵. Eklund stoga konstatuje da je ontološki pluralizam problematična deflatorsna pozicija jer značenja transcendiraju jezike, i na izvestan način su prisutna i u okviru suparničkih jezika, čime se pluralizam obara. Zato predlaže svoju teoriju maksimalizma koju formuliše na sledeći način:

(M) „Generalno, neofregeovac mora prihvatiti najrazličitije vrste čudnih objekata u okviru svoje ontologije: on mora

²³¹ Ovakvu tezu zapravo izlaže i Sajder kada tvrdi da neofregeizam zahteva metaontološku teoriju (on razlikuje dve interpretacije neofregeovske pozicije, interpretaciju na osnovu teorije varijabilnosti kvantifikatora i na osnovu teorije maksimalizma), ali da bi dokazao svoju valjanost, da bi pokazao da je matematika osigurana, u interesu mu je da pokaže da je ontologija nesupstancijalna, pa je zato prirodna metaontološka koncepcija koja podupire neofregeovsku filozofiju teorija varijabilnosti kvantifikatora. Sajder, naravno, smatra da neofregeovska pozicija ne uspeva u takvom pokušaju (Sider 2007).

²³² „...istina je u konstitutivnom smislu starija od reference“ (Eklund 2006, 95).

²³³ Eklund želi da Karnapu pripiše poziciju ontološkog pluralizma – sličnu pozicijama Hirša i kasnog Patnama ali se dilemiše oko toga da li Karnapa treba svrstati u ontološkog pluralistu tipa Hirš (Eklund 2013, 2009), iako je neosporno da je Karnapova distinkcija spoljašnjih i unutrašnjih pitanja ontološki deflatorsna.

²³⁴ Reč je o „semantičkom“, „propozicijskom“ i „argumentu na osnovu istosti“ (Eklund 2009).

²³⁵ Koji se pokazuju kao neuspešni jer pretpostavljaju da pluralista mora da brani još radikalnije stanovište („relativističko“) od svog sopstvenog – što je neplauzibilno (Eklund 2009, 153).

prihvatiti radikalno promiskuitetnu ontologiju [...] u kojoj za svaku vrstu F, postoje F-ovi samo u slučaju da je (a) hipoteza da F-ovi postoje konzistentna i (b) da kao posledica čiste empirijske činjenice F-ovi ne prestaju da postoje“ (2006, 102).

Ovaj uslovi su vrlo opšti po značenju i univerzalni po primeni. Kao izraz neofregeovske pozicije, maksimalizam se pre svega odnosi na apstraktne objekte, tj. na matematičke entitete koji se uspostavljaju na osnovu onoga što je Frege nazvao Hjumovim principom. Ali, budući da je maksimalizam metaontološka teorija i naročito u odnosu na širinu zahvata koju pretpostavljaju ovi uslovi, jasno je da je njegova primena sveobuhvatna, tj. da se može primeniti i na kategoriju konkretnih objekata, i to konkretne objekte čudnog karaktera:

Drugi uslov isključuje mogućnost da bi se neofregeovac obavezivao na postojanje jetija. Neofregeovac se može intuitivno obavezati na čudne objekte; ali naravno on nije u obavezi da veruje u objekte za koje nemamo empirijskih razloga da verujemo da postoje. U skladu sa maksimalizmom neki navodni objekti, F-ovi, postoje sve dok zadovoljavaju minimalne uslove. Razlog zašto bi neofregeovac uopšte podržavao maksimalizam jeste da u maksimalizmu važi da za svaki objekat koji postoji imamo singularni pojam koji se javlja na pravilan način u iskazima koji zadovoljavaju relevantan kriterijum ispravnosti“ (2006, 102).

Na osnovu maksimalizma, dakle, proizlazi da je postojanje čudnih objekata – osim jetija i olimpijskih božanstava – „intuitivno“:

„Intuitivna ideja je da se maksimalizam, pored ostalog, obavezuje na intuitivno čudne objekte (poput apstraktnih objekata postuliranih pomoću onoga što mogu izgledati kao beznadežno zbrkane matematičke teorije, ili, u slučaju konkretnih objekata, arbitrarne mereološke sume i slično) ali bez obavezivanja na takve objekte poput jetija ili svih bogova u koje se ikada verovalo“ (2008b, 1).

Ako sada analiziramo ove navode u kojima je izražena suština maksimalizma možemo videti da on zaista odgovara cilju zbog koga je formulisan. Naime, maksimalizam je deflatorna pozicija u meri u kojoj Heršov pluralizam nije, niti može biti²³⁶. Heršov pluralizam tiče se tolerantnog stava (semantika ontoloških iskaza) prema

²³⁶ Kao što ne može biti ni Karnapov pluralizam. Karnapova razlika između eksternih i internih pitanja dozvoljava da nas pojedinačni jezici obavezuju – u strogom smislu reči – na postojanje onoga što se tim jezicima propisuje da postoji. Eklundov maksimalizam nadilazi dimenziju unutrašnjih pitanja jer se on tiče

mogućnosti da neka strana u sporu upotrebljava jezik na ekstravagantan način, ali princip blagonaklonosti u upotrebi podjednako na nivou standardnog i na nivou filozofskog jezika upućuje na to da se u kontekstu kompozicionalnosti i perzistencije objekata moramo – ukoliko želimo da upotrebljavamo jezik na ispravan način – pridržavati standardne upotrebe, ili standardne „ontologije“ (tako kaže šmengliš!). Kako smo videli, to je bio izgovor da se utvrdi ekvivalencija režima *O* sa režimom *A*, da bi se na kraju *O* svelo na *A* i na taj način *grosso modo* odbacio ontološki jezik (O) kao filozofski jezik (E). Tako je (H) formulisan u ovakvom kontekstu predstavljao tvrdokorni realistički zdravorazumski stav kojim se *ipak* tvrdi da nešto *postoji* i tvrdi da nešto *ne postoji*. U Eklundovom maksimalizmu *sve* ili skoro *sve*, *postoji*. Kada *sve* ili gotovo *sve* postoji što naš jezik kaže da postoji (zadovoljavajući Eklundova dva gornja uslova) onda ne postoji posebna potreba za ontološkim specifikovanjem „čega ima“. Eklundov maksimalizam je deflacionizam sproveden do kraja²³⁷.

I nekako baš u toj tački u kojoj bi se najviše morala razlikovati stanovišta maksimalizma i ontološkog realizma dolazi do njihovog prećutnog slaganja i podudaranja. Eklund svakako nije razvio konkretnu univerzalističku tezu, jer se nije bavio pitanjem kompozicionalnosti kako to čine metaontolozi kada žele da pozitivno specifikuju „čega ima“. Njegove motive smo već objasnili – odbrana neofregeovske pozicije, odnosno prava da se bez prevelikog ontološkog opterećenja tvrdi postojanje apstraktnih objekata. To se pravo dobija, smatra Eklund, samo po cenu trivijalizacije ontologije u celini. S druge strane, ontološki realizam polazi upravo od suprotnih motiva. Međutim, ako pogledamo šta u ontološkom smislu dopuštaju ove dve pozicije – pozicija maksimalizma (*M*) i pozicija Sajderovog univerzalizma (*S'*), vidimo da postoji izražena podudarnost između njih. I *M* i *S'* tvrde da *sve* ili gotovo *sve* postoji. I *M* i *S'* su zapravo po pitanju egzistencije trivijalni stavovi. I *M* i *S'* podrazumevaju ekvivalentnost jezičke i ontološke strukture, samo što je akcenat u *M* na semantičkoj dimenziji jezika a u *S'* na kvantifikacijskoj.

Sajder, naravno, misli nešto drugo pod *M*. On blagonaklono gleda na *M*, jer *M* u izvesnom smislu smatra teorijom bliskoj sopstvenoj. Po njemu postoji krupna razlika između ontološkog pluralizma Heršovog tipa i Eklundovog maksimalizma, jer ovo

iskaza nevezano za jezike u kojima se ti iskazi tvrde *sve* dok se u njihovoj analizi pridržavamo dva uslova (uslov konzistentnosti, i uslov empirijske adekvatnosti).

²³⁷ Za kritiku ovog stajališta videti tekst Hejla i Rajta (Hale & Wright 2009).

poslednje ne podrazumeva kvantifikatorsku varijabilnost. M može funkcionisati i pod uslovom da se prihvati teza o privilegovanom značenju egzistencijalnog kvantifikatora. Sajder eksplicite kaže da bi neki potencijalni zastupnik maksimalizma „mogao biti ontološki realista“ (Sider 2007, 223, fus. 33). Dakle, M je samerljivo realističkom stanovištu. Ipak, Sajder smatra da u izvesnom smislu M podrazumeva više nego što njegov četvorodimenzionalizam dopušta, ali izgleda da to po njemu nije nekakav suštinski prigovor koji bi ugrozio M u celini. Kada Sajder kaže da M dozvoljava previše objekata onda misli previše objekata u odnosu na četvorodimenzionalizam, koji – kako smo videli – takođe pretpostavlja mnogo objekata²³⁸. Pogledajmo šta Sajder konkretno kaže o maksimalizmu:

„Nasuprot onome kako izgleda, maksimalizam se zaista može prihvatiti kao jedna razumna hipoteza. Maksimalizam je primamljiv [...] zato što smanjuje arbitrarnost. Ukoliko je maksimalizam lažan i neki konzistentni objekti postoje dok drugi ne postoje, pitanje 'zašto' ostaje bez odgovora: zašto postoje ovi objekti a ne oni? Dok, ako je maksimalizam istinit imamo lepo zaokruženu sliku sveta i manje pitanja tipa 'zašto' koja ostaju bez odgovora. Maksimalizam je atraktivan iz istog razloga iz koga su stanovništva koja zastupaju mnoštvenost povodom materijalne ontologije atraktivna“ (Sider 2007, 224).

„Što je maksimalizam generalniji to se arbitrarnost više smanjuje. Na primer, maksimalizam se može proširiti izvan carstva apstraktnosti na carstvo konkretnosti: u smislu vremena (B-teorija, perdurantizam), modalnosti (modalni realizam), i/ili u egzistencijalnom smislu (Majnong). Naravno, možda bi to bilo previše – epistemički život se ne svodi samo na smanjivanje arbitrarnosti. (Što se mene tiče, modalni, egzistencijalni i apstraktni maksimalizam je preteran, ali se sada neću baviti procenom maksimalizma, želeo sam samo da kažem da on ima svojih čari)“ (Sider 2007, 224).

Pored onoga što je već rečeno, u ovim pasusima su dve stvari uočljive. Prvo, Sajder smatra da M poseduje kvalitet umanjivanja arbitrarnosti, jer što više stvari postoji to je manje prostora za arbitrarnost u odlučivanju toga šta postoji. Tako, pored S' , i M uspešno izlazi na kraj sa paradoksima materijalne konstitucije. Univerzalizam generalno, pa i njegova varijanta u okviru četvorodimenzionalizma, lako izlazi na kraj sa problemima vezanim za arbitrarnost u specifikovanju egzistentnih stvari, jer na pitanje kada jedan predmet formira novi u slučaju da imamo zamišljena dva predmeta, odgovor je

²³⁸ Po našem sudu, i jedno i drugo dozvoljavaju previše.

nedvosmislen: „uvek“. Maksimalizam je u tom smislu rafiniranija metaontološka pozicija jer ne sledi čistu logiku kvantifikacije već insistira na pridržavanju za dva pomenuta uslova. Poput Tarskijeve definicije istinitosti i on zahteva neku vrstu provere koja se ne može utvrditi apriori, provere koja zahteva istraživanje na drugom nivou od nivoa na kome se prvobitno nešto tvrdi. Ali i pored toga, za sve empirički ekvivalentne iskaze ili za entitete koji se tvrde u okviru tih iskaza, odgovor u smislu njihove istinitosti je po pravilu pozitivan sve dok je zadovoljen drugi uslov, bez obzira na razliku u semantičkom sloju iskaza ili singularnih pojmova. Ako se prisetimo našeg modifikovanog primera u kome se pominje mereološki skup Obaminih ušiju i Ajfelovog tornja (pogledati 4.1), videćemo da je „treći“ objekt koji se postulira na osnovu neograničenog dejstva kvantifikacije prihvatljiv i za maksimalizam, bez obzira na to što je ovaj primarno koncipiran za apstraktne objekte, jer je zadovoljen materijalni uslov postojanja složenog entiteta. „Empirički“ ili „materijalni“ uslov ne može biti ništa drugo do semantički sadržaj jednog takvog singularnog pojma, ili kao u već pomenutom slučaju broja „2“. Drugo, Sajder prigovara maksimalizmu da dopušta previše objekata. Zapravo, previše u odnosu na univerzalizam podjednako u varijanti S i S' . Budući da se ovo poslednje odnosi na konkretne objekte, to „previše“ znači obavezivanje maksimalizma na apstraktne objekte, što je ipak isuviše za nekoga ko poput Sajdera odbacuje neofregeovsku poziciju kao „intrigantnu ali nedokučivu“ (Sider 2007, 201).

Kada sada uporedimo dve teorije, M i S' vidimo da su one u ključnoj stvari na istoj deflatornoj strani. Naime, i jedna i druga teorija dozvoljavaju mogućnost postojanja mereoloških suma u sferi carstva konkretnosti. Na taj način obe teorije uspevaju da reše paradokse konstitucije i perzistencije u vremenu ali po cenu očigledno deflatornog pripisivanja egzistencije entitetima u okviru ovih sfera. Eklundova teorija ide dalje sa tvrdnjama o apstraktnim objektima, međutim, ako taj segment ove teorije stavimo u zagrade, i razmotrimo samo onaj njen deo koji se tiče postojanja mereoloških objekata, videćemo da postoji dosledni paralelizam između M i S' . Ako bismo sada u neverbalni spor u kome učestvuju akteri poput H , S , i S' uključili i M , vidimo da se *maksimalizam* može razumeti kao banalna teorija u okviru – nasuprot onome kako bi to želeo Eklund – *supstancijalnog* spora. Univerzalizam u varijanti S' se može razumeti takođe kao banalna teorija u okviru supstancijalnog spora, što nije slučaj sa H . Sa druge strane, S je samo na prvi pogled bogatija i u filozofskom smislu produktivnija teorija, ali ta konstatacija je dovedena u pitanje tumačenjem koje smo razvili. Kao što smo videli, Sajder nije u dovoljnoj meri objasnio u kom smislu se S suštinski razlikuje od S' . Razlika može biti

samo u tome što se neke primene četvorodimenzionalizma mogu izolovati u odnosu ekstravagantne implikacije univerzalizma. Jedan takav primer vezan je za plauzibilno shvatanje vremena. Međutim, univerzalizam je ipak sastavni deo Sajderovog četvorodimenzionalizma. Teško je se oteti utisku da nema suštinske razlike između S i S' .

Stoga, ako pristalica tvrdog realističkog stava u okviru ontologije (koji nije zastupnik četvorodimenzionalizma) odbacuje maksimalizam zbog njegovog semanticizma, da li on takođe treba da odbaci univerzalizam zbog njegovog insistiranja na logici kvantifikacije?

7.3. Dalje od kvantifikacije

Sada ćemo, ukratko, izložiti neka od alterantivnih rešenja u odnosu na kvantifikacijski pristup. Cilj je da se ukaže na neke načelne sličnosti u različitim metodama formulisanja ontološkog pitanja koje generalno karakterišu ontološki žargon (O) i koji ga, sve zajedno, oslobađaju površnosti i trivijalnosti. Te sličnosti se ne odnose samo na uvođenje značenjski visoko nabijenih pojmova kao osnove ontološkog govora, već i na isti tip problema koji se podjednako javlja u svakom istinskom ontološkom pristupu – na koji god način se osnovno pitanje ontologije formulisalo.

Kvantifikacija je „kamen spoticanja“ za filozofe kontrarevizioniste ili „reformiste“ (Manley 2009). U pitanju su autori poput Kita Fajna, Džonatana Šafera i Tomasa Hofvebera, koji smatraju da se ontološki jezik u značajnoj meri razlikuje od jezika kvantifikacije. Ova grupa autora odbacuje ontološko pitanje u obliku u kome ga je Kvajn formulisao i zalaže se za drugačije formulacije. Tako, umesto kvajnovskog pitanja „čega ima?“ smatraju da pitanje treba ili formulisati na sledeći način: „šta je fundamentalno?“ (J. Schaffer 2009) ili „šta je realno?“ (Fine 2001, 2009) – ili pak da u celini treba odbaciti „ezoterični“ ontološki žargon i umesto toga insistirati na „egalitarnom“ načinu govora o objektima (Hofweber 2009). Oni tako negiraju paralelizam kvantifikacijske i ontološke strukture koji zagovara Sajder, jer smatraju da on trivijalizuje ontološki jezik koji je predodređen za izražavanje dubokih istina, dok jezik kvantifikacije ističe banalni segment egzistencije objekata. Zapravo, u odbacivanju kvantifikacije ovi autori se obrušavaju na vladavinu „kvajnovskog režima“ (J. Schaffer 2009, 256) u okviru savremene ontologije. Po njima, taj režim treba srušiti i vratiti se, na ovaj ili onaj način, starim mudrostima aristotelovske metafizike. Ključno za ovu grupu autora jeste da ona ne poriče u celini

legitimnost kvantifikacijskog pristupa u okviru ontologije, samo što smatra da ta vrsta izražavanja nije suštinska, već „površinska“, ona ne poseduje kapacitet da zahvati pravu suštinu ontološkog pitanja.

7.3.1. Žargon „realnog“ – Kit Fajn

Fajn se tako obračunava sa kvajnovskim nasleđem, pre svega kvantifikacijom kao ontološkim sredstvom. On odbacuje kvantifikaciju kao ontološki nepodesan instrumentarijum. Razlikuje običan govor, nauku i ontologiju. Kvantifikacija je prisutna u svakom od ovih, ali se suštinska ontološka pitanja njome ne mogu obuhvatiti. Zašto? Odgovor je u priličnoj meri jasan: zato što kvantifikacija operiše na nivou onoga „čega ima“ a ne na nivou „onoga što je realno“ što bi trebalo da predstavlja pravi predmet ontološkog pitanja. Kvantifikacija je po svom karakteru *univerzalna* dok su ontološka pitanja drugačije, *predikativne forme*:

„Savremenom ontologijom dominira (i, avaj, uništava je) greška neprepoznavanja elementarne logičke forme ontoloških tvrdnji. One se smatraju egzistencijalnim umesto univerzalnim. Naravno, ova greška je razumljiva. Jer, najprirodnije je čitati 'elektroni postoje' u smislu da ima elektrona, dok po mom shvatanju, pravilno čitanje u filozofske svrhe bi trebalo da bude u značenju 'elektron se obrće' u smislu da se svaki elektron obrće. Termin 'postoji' treba tretirati kao predikat pre nego kvantifikator“ (Fine 2009, 166).

Fajn, tako, re-evaluira pozicije realizma i antirealizma u smislu da zastupnici obeju opcija mogu prihvatiti da „brojevi postoje“ („there are numbers“) ali će antirealisti reći da brojevi *realno* ne postoje dok će realisti tvrditi da postoje²³⁹. Fajn uvodi predikat „realno“ umesto egzistencijalne kvantifikacije („postoji“ ili „ima“). Od egzistencijalne kvantifikacije, preko predikata dolazi do operatora *R* kao nečega što označava izraze „u

²³⁹ „...Samo kada već prihvatimo postojanje ovih objekata može se raspravljati da li su oni stvarni (Nadovezujući se na Kvajnovu šalu možemo reći da je on napravio grešku zato što nije bio spreman da povuče Platona za bradu). Ovo pokazuje kako je užasno loše ustaljeno opisivanje realizma i antirealizma. Kako se obično postavlja pitanje realizma i antirealizma, striktno govoreći realista i antirealista nemaju razloga da budu u sporu. Jer na matematičaru je da kaže da li ima brojeva, na naučniku da li ima atoma a na čoveku u prostoriji da kaže da li u njoj ima stolica i stolova. Međutim, motivacija pozicija realizma i antirealizma počivaće na pretpostavci da postoje brojevi ili atomi ili nešto drugo (inače bi njihove pozicije bile trivijalno istinite). Stoga, daleko od toga da je u sukobu sa antirealizmom – kako se obično razume – realizam će biti zajednička pretpostavka i antirealizma i realizma“ (Fine 2009, 169).

realnosti“ ili „ono što je konstitutivno za realnost“ (Fine 2009, 171). Tako svaki iskaz na osnovu ontološke analize na kraju dobija (ili mu se odriče) prefiks *R*, dok sam iskaz stoji pod navodima. Odbacivanje kvantifikacije i isticanje posebnog operatora koji treba da zahvati suštinu realnosti Fajna vodi ka prihvatanju klasičnih metafizičkih koncepcija, poput Demokritovog učenja o atomima i praznom prostoru (Fine 2009, 175). Fajn ovakva rešenja smatra plauzibilnim jer ona obezbeđuju sklad između filozofskog i zdravorazumskog shvatanja objekata, ona ujedinjuju ontološki i zdravorazumski rezon. Tako demokritovski ontolog može u isto vreme tvrditi da je konkretna stolica sastavljena od atoma koji se kreću ovim ili onim putanjama ali istovremeno i to da je ona materijalni predmet koji se nalazi tu, ispred nas. Dakle, u isto vreme tvrdnja o onome „šta je realno“ i o onome „čega ima“.

Fajn, svoju generalnu kritiku kvantifikacijskog metoda artikuliše na osnovu tri argumenta. Prvo, on smatra da su odgovori na kvantifikacijska pitanja trivijalni dok se od odgovora na ontološka pitanja očekuje da ne budu trivijalni²⁴⁰. Oni se po pravilu tiču „slabe kvantifikacije“ jer je i u proširenom i neproširenom domenu objekata koji se kvantifikuju prisutna samo njena slabija, ili ontološki lagana verzija (Fine 2009, 164-5)²⁴¹.

Drugo, ontološka pitanja su filozofska (u našem režimu označeno sa *E*) a kvantifikacijska pitanja matematička (u našem režimu označeno sa *D*). Pitanje da li ima brojeva je matematičko (*D*), a pitanje da li ima stolica ili stolova svakodnevno pitanje (*A*). Često dolazi do mešanja ovih različitih planova, što je po njemu očigledno u slučaju stapanja ontološkog govora sa matematičkim, odnosno, kvantifikacijskim²⁴².

²⁴⁰ Fajn ističe da ipak ima filozofskih i netrivialnih kvantifikacijskih pitanja – pitanje postojanja elektrona nije trivijalno, dok je pitanje mereoloških suma, kako kaže, „verovatno filozofsko“ (Fine 2009, 158). Ali, svedjedno, ovo su izuzeci koji po Fajnu potvrđuju pravilo.

²⁴¹ Up. Čalmers 3.3.2.2. Nešto slično ovoj Fajnovoj tezi smatra i Van Inwagen. Naime, koristeći se analogijom geografske granice, Van Inwagen kaže da se značenja reči mogu proširiti samo ukoliko takvo polje značenja već postoji, odnosno ukoliko postoji teritorija za povlačenje nove granice. On navodi primer u kome pretpostavljamo da želimo da proširimo značenje reči „osoba“ da bismo izrazili jedan kolektivni identitet kao što je neka kompanija. Van Inwagen smatra da to možemo učiniti jedino ako takva osoba već postoji (van Inwagen 2009, 491). Ovo Van Inwagenovo zapažanje odnosilo se na pobijanje Patnamove tvrdnje da se značenje glagola „postojati“ može proširiti konvencijom. Budući da je po Van Inwagenu značenje egzistencije jednoznačno, to nije moguće.

²⁴² Slučaj Sajderovog paralelizma takođe predstavlja ilustraciju ovog stapanja koje smo mi označili kao svojevrsnu „konfuznost“ u okviru Sajderovog četvorodimenzionalizma.

Sve to Fajnu omogućava da se razračuna sa najkontroverznijom temom savremene ontologije, postojanjem mereoloških suma:

„Ali ako stvari tako stoje, onda ne može biti ispravno reći da ono što pitamo kada postavljamo egzistencijalna ontološka pitanja mereoloških suma ili konkretnih svetova jeste da li *ima* mereoloških suma i konkretnih svetova, budući da to nije pravi način na koji se postavljaju ontološka pitanja u slučaju brojeva, recimo, ili u slučaju stolova i stolova. Verujem da je slučaj mereoloških suma i vremenskih delova posebno zavaravajući u ovom pogledu. [...] ovo pitanje je odgovorno za skorašnje oživljavanje interesa za metaontologiju. Ali ovaj slučaj je u stvari prilično netipičan budući da je po sredi jedno kvantifikaciono pitanje koje je istovremeno i filozofsko te je stoga mnogo više podložno konfuziji sa ontološkim pitanjem“ (Fine 2009, 159).

Fajn, dakle ne odbacuje u potpunosti ideologiju mereoloških suma kao filozofsku ideologiju, ali nije spreman da prihvati tu ideologiju kao *ontološku* ideologiju.

Treće, postoji autonomija ontološkog pitanja (na osnovu naših režima govora izraženo ekvivalencijom O sa E ili O sa E'). Bez obzira na to što matematika kaže da ima brojeva, ili što fizika kaže da se stolica sastoji od elektrona, filozof opet može zagovarati antirealističku poziciju, potpuno legitimno.

Uz sve to, Fajn daje jedan interesantan, i po našem sudu valjan matematički primer (Fine 2009, 165-6) koji treba da pokaže kako kvantifikacija pogrešno prikazuje osnovnu logiku ontološke obaveze. Po najprirodnijem shvatanju, realista po pitanju postojanja celih brojeva obavezuje se na postojanje koje se tiče kompletnog domena celih brojeva (i pozitivnih i negativnih) usled čega je njegova pozicija u ontološkom smislu jača od realiste po pitanju postojanja prirodnih brojeva koji se obavezuje samo na postojanje pozitivnih brojeva. Međutim, po logici kvantifikacije proizlazi obratno, realista povodom prirodnih brojeva u ontološkom smislu ima jaču poziciju jer tvrdi da postoji barem jedan prirodni broj koji je samim tim pozitivan, dok je pozicija realiste povodom celih brojeva slabija jer se on obavezuje da „postoji samo jedan celi broj (koji može i ne mora biti prirodan broj)“ (Fine 2009, 166).

Ipak, ključna stvar vezana za Fajnovu ontološku koncepciju ali i za naše sadašnje izlaganje jeste njegova teza da u okviru filozofije i specifično metafizike, postoji jedno intuitivno razumevanje („intuitive grasp“) toga šta je realno ili šta je „konstitutivno za realnost“. Takva jedan intuitivni pojam obezbeđuje autonomnost ontološkog izražavanja.

Fajn sumira svoje shvatanje sledećim završnim pasusom svoga rada „The Question of Ontology“:

„Mnogi filozofi su izgleda pretpostavljali da posedovanje dobrog preliminarnog razumevanja takvih pojmovima [metafizičkih pojmova, 'biti konstitutivan za realnost'] zavisi od toga da li smo u stanju da ih definišemo pomoću drugih pojmova, tako da pitanja metafizike ili ontologije postaju pitanja semantike, epistemologije ili totalne nauke. Smatram to ozbiljnom metodološkom greškom: na osnovu pažljivog razmišljanja možemo videti da je naše intuitivno shvatanje ovih pojmova po sebi dovoljan vodič za njihovu adekvatnu upotrebu a pokušaj da se ovi pojmovi odrede na osnovu drugih termina poslužio je samo tome da iskrivi naše razumevanje metafizičkih pitanja i metoda pomoću kojih se ona mogu razrešiti“ (Fine 2009, 176).

Bez obzira što intuitivno razumevanje realnosti ne podrazumeva intuitivno razumevanje kvantifikacije kao odraza logičke strukture, insistiranje na jednom *par excellence* metafizičkom pojmu nalikuje Sajderovim opservacijama o „redi mejd svetu“; „spajanju po šavovima“ i drugim sličnim pojmovima koji treba da dočaraju duboku metafizičku dimenziju. Ova komparacija je važna jer ukazuje na strukturalne sličnosti u okviru ontološkog uma, sličnosti koje nadjačavaju specifične razlike u smislu upotrebe različitih metodoloških alata za izražavanje metafizičkih tvrdnji.

7.3.2. Žargon „fundamentalnog“ – Džonatan Šafer

Sličan, ali svakako ne istovetan koncept, barem u smislu metafizičkih implikacija, predstavlja i pojam „fundamentalnog“ Džonatana Šafera. Kao i u slučaju Fajnove pozicije, tako i u slučaju Šaferove, rušenje „kvajnovskog režima“ predstavlja *sine qua non* za svaku netrivialnu i neverbalnu raspravu u okviru ontologije. Kao alternativu kvajnovskom pristupu u sferi ontologije on predlaže neku varijantu savremenog aristotelizma, koja u sebi, ipak, inkorporira jezika trivialnosti savremene ontologije. Tu varijantu Šafer imenuje neo-aristotelovskim „permisivizom“ (Schaffer 2009, 354, fus. 6). U prevodu to znači da duboki žargon klasičnog, aristotelovskog razmatranja metafizičkih pitanja može biti komplementaran sterilnom žargonu neokvajnovske metafizike, odnosno kvantifikacije.

Kvajn, po Šaferu, pokušava da odgovori na pitanje da li *svojstva, brojevi i značenja* postoje. Da bi pokazao kako *to* nije adekvatan način postavljanja ontoloških pitanja Šafer se poziva na Korkuma (Corkum) koji kaže da „filozofsko [aristotelovsko] pitanje nije *da*

li takve stvari postoje već *na koji način* postoje“ (Schaffer 2009, 352). Videli smo da Sajder takođe uvodi ovo razlikovanje, ali na konfuzan način. Takvo uvođenje je iznuđeno problemima usled primene „jeftinog“ pojma egzistencije na sve objekte. Međutim, aristotelovska pozicija pretpostavlja „skupo“ vrednovanje pojma egzistencije u tom smislu što akcenat stavlja na ono što postoji u fundamentalnom smislu. Dakle, Šaferov odgovor se sastoji u tome što on ističe da sve te stvari postoje *na neki način*. Šerlok postoji u sferi fikcije (u našoj terminologiji *C*), brojevi u sferi matematike (u našoj terminologiji *D*), svojstva u sferi svakodnevnice (u našoj terminologiji *A*), itd. Odgovori na „temeljna“ pitanja meta-metafizike su, dakle, *trivijalni*. *Sve to postoji*, otud *permisivizam*. *Pitanje* je naravno šta je od svega toga fundamentalno a šta nije, šta je zasnovano a šta ono što zasniva, šta je osnovno a šta izvedeno (*derivative*). Ovo poslednje je suštinsko za Šaferovu neoaristotelovsku koncepciju. Tako, i mereološke relacije po sebi ne moraju biti isprazne i banalne poput onih prisutnih u savremenim univerzalističkim ontološkim koncepcijama. U skladu sa aristotelovskim pogledom, postoje i duboke mereološke relacije koje ističu suštinsku podelu na celinu i deo, na zasnovano i na ono što zasniva:

„Pojam zasnivanja može se dalje iskoristiti da zahvati krucijalnu mereološku distinkciju (u klasičnoj mereologiji nedostajuću) između *integralne celine* koja predstavlja izvorno jedinstvo i *prostog agregata* koji predstavlja nasumičnu kolekciju delova“ (Schaffer 2009, 374).

Po Šaferu, sam pojam „zasnivanja“ je prirodan i intuitivan, uostalom kao i pojam fundamentalnog koji se odnosi na „poslednju strukturu realnosti“ (Schaffer 2009, 367)²⁴³. I ovde, kao i u slučaju Fajnove koncepcije, postoji podudarnost sa Sajderovim pozivanjem na primitivne metafizičke pojmove i generalne intuicije. Razlika je samo u tome što Šafer u odnosu na Fajna ne samo da prihvata prazni žargon moderne ontologije već šalje utešiteljske poruke filozofima koji svode ontologiju na kvantifikacijsko pitanje „čega ima“²⁴⁴.

²⁴³ Međutim, postoje tri metafizičke strukture ili tri načina na koji se metafizika može zamisliti: *ravna* („flat“), koja odgovara neokvajnovskoj metodologiji, *poređana* („sorted“) koja odgovara Aristotelovoj metafizici i *uređena* („ordered“) koja se odnosi na Šaferov neoaristotelovski permisivizam (Schaffer 2009, 354-356).

²⁴⁴ „Zato se nemojte uzbuđivati. Permisivizam se tiče samo plitkog pitanja onoga što postoji. I dalje treba biti restriktivan povodom dubokog pitanja onoga što je fundamentalno i još uvek smo dužni da objasnimo kako toliko mnogo stvari postoji u smislu da postoji samo malo fundamentalnih stvari. (Na primer, može

7.3.3. Žargon „običnog“ – Tomas Hofveber

Poslednje u nizu „reakcionarnih“ stanovišta koje ćemo ukratko razmotriti jeste teorija egalitarističke metafizike Tomasa Hofvebera (Hofweber 2005, 2009). Ono što je odmah važno istaći jeste da ovo gledište nije u toj meri revizionističko u pogledu neokvajnovske metodologije poput prethodna dva. Tačno je, naime, da Hofveber kao egalitarista odbacuje žargon ezoterične metafizike koji generišu takvi pojmovi poput „egzistencije“, „fundamentalnog“ ili „realnog“ (kritikujući tako Sajdera, Šafera i Fajna), ali on zato smatra da analiza kvantifikatora u običnom govoru ima važnu ulogu u odgovoru na pitanje da li ontologija kao filozofska disciplina uopšte ima svoj domen istraživanja. On kaže: „Iako se ontološka pitanja uopšte ne tiču jezika, način da se rešavaju problemi u okviru nje [ontologije] obavlja se pomoću metode proučavanja jezika“ (Hofweber 2009, 287). Budući da je i kvantifikacija nezaobilazni deo svakodnevnog jezika, to je jasno da ontološki tretman mora i nju obuhvatiti.

Dve vrlo interesantne stvari su vezane za ovu teoriju. Prvo to da je ona izgrađena na karnapovskom razlikovanju internih i eksternih pitanja ali da je, nasuprot tome, u potpunosti realistička povodom pitanja da li ontologija ima svoj sopstveni domen istraživanja (Hofweber 2009, 278). Drugo, da je ova pozicija u priličnoj meri kompatibilna kako sa naše tri osnovne ontološke pretpostavke tako i sa našim kriterijum plauzibilnosti.

Što se tiče prvog, Hofveber reformuliše Karnapovu distinkciju na taj način što je apsorbuje u okvir jezika ontološkog realizma, odnosno, što je svodi na realistički ontološki žargon. Ovaj postupak je potpuno legitiman:

„Mislim da je Karnap bio u posedu dubokog uvida kada je izložio ovu distinkciju. Ipak, potpuno je grešio u pogledu toga zašto ona postoji i što je tvrdio da su eksterna pitanja besmislena. Eksterna pitanja su podjednako smisljena kao i interna, ona samo predstavljaju drugačije čitanje iste rečenice. Takođe, nasuprot Karnapu ja ne smatram da distinkcija eksternog-internog predstavlja kraj za ontologiju kao metafizičku disciplinu. Upravo suprotno, ta distinkcija predstavlja najvažniji deo objašnjenja zašto na prvom mestu

se prihvatiti stanovište da postoji samo jedan fundamentalan entitet – ceo konkretni kosmos – iz koga sve ostalo nastaje apstrakcijom“ (Schaffer 2009, 361). Upravo ova misao izražena u zagradi predstavlja Šaferovu koncepciju.

uopšte postoji takva disciplina, tj. zašto ontologija ima svoj domen“ (Hofweber 2009, 278).

Mi smo takođe, u drugom delu rada (2.4. fus. 25), izneli jednu mogućnost vezanu za interpretaciju Karnapove pozicije kojom bi se dopustilo da eksterni jezik van jezika *A*, *B*, *C*, *D* i sam bude zapravo jedan jezik na objekt-nivou. Budući da bi to bio poseban jezik na objekt-nivou pitanja koja bi se postavljala u okviru njega bila bi *interna* pitanja²⁴⁵. To bi, naravno, bio jezik ontologije koja se bavi specifičnim pojmovima i koju pokreće specifični filozofski senzibilitet. Čini se da i Hofveber podrazumeva jedan takav rečnik ili jezik – ali očišćen od ezoteričnih termina; poput Herša, on preferira rešenje koje se u znatno većoj meri odnosi na to kako se ovo pitanje može rešiti u okviru standardne upotrebe. Naime, on smatra da su kvantifikatori po sebi polisemični i da iskazi u kojima se oni nalaze dozvoljavaju više interpretacija (najmanje dve), u skladu sa Karnapovom distinkcijom. Tako je na primer pitanje „ima li brojeva“ *preklapajuće* u smislu da je na njega moguće odgovoriti na nekoliko načina: potvrdno u smislu trivijalnog stava koji sledi iz analize bilo kog iskaza koji referira na brojeve („Broj Jupiterovih meseci je 4“), afirmativno u okviru matematike i u skladu sa internalizmom, i eksterno u smislu da se ovo pitanje „jednostavno *ostavlja otvorenim*“ (Hofweber 2009, 284).

Dalje, Hofveber pokazuje da postoji generalan obrazac upotrebe kvantifikatora (Hofweber 2009, 280) i da je on internalistički. Na osnovu toga smatra da iako su obe interpretacije legitimne dominantna je internalistička. Odnosno, pokazuje kako je internalizam povodom brojeva, svojstava i rečenica istinit (da važi, da funkcioniše). Tako na kraju imamo zaključak da su ontološka pitanja legitimna (eksternalistička) samim tim što je eksternalizam ravnopravan internalizmu, ali da su odgovori na njih internalistički – *negativni*. Međutim, takav zaključak ne vodi deflatorskom stavu povodom ontologije; time se ne ukida eksterno pitanje. Štaviše, takvim rezultatom se obezbeđuje polje delokruga ontologije, koje ne pripada ni nauci, ni matematici niti bilo kom drugom vidu internalističkog odgovora.

²⁴⁵ Možda bi eksterna pitanja u tom slučaju ticala odbacivanja ili prihvatanja takvog jednog jezika, ali to ne deluje kao sasvim plauzibilno rešenje imajući u vidu Karnapovu distinkciju koja se odnosi na sadržaj jezika (na ontološke obaveze, ili entitete) a ne na same jezike (ne na jezike kojim se ti entiteti tvrde ili poriču). Čini se intuitivnijim da bi samom legitimizacijom tog jezika, odnosno njegovim „spuštanjem“ na niži nivo (objekt-nivo) ili jednostavno njegovim epistemičkim izjednačavanjem sa ostalim jezicima, bila ukinuta i sama razlika između eksternih i internih pitanja. Na taj način bismo dobili jednu distinkciju sličnu Kantovoj koja se tiče različitih vrsta sudova – umetničkih, naučnih, praktičnih – kao nesamerljivih dimenzija govora.

Hofveber zato konstatuje:

„Ono što je dobro u pogledu ontoloških pitanja jeste da ona ponekad s pravom pripadaju domenu filozofije... Ali ono što je loše za ontologiju kao disciplinu jeste da čak i onda kada pitanje spada u domen metafizike odgovor je uvek 'Ne'“ (Hofveber 2009, 286).

Ovakvo zapažanje nas dovodi do druge stvari koje želimo da istaknemo vezano za Hofveberovu poziciju. Budući da se ontološka dimenzija pitanja, kako Hofveber ističe „ostavlja otvorenim“, te da se ne može rešiti upućivanjem na neki eksterni jezik, bilo jezik matematike, prirodne nauke ili svakodnevni govor, to predmet ontološkog proučavanja u Hofveberovoj vizuri nalikuje Kantovoj stvari-po-sebi, o kojoj ne možemo imati afirmativni odgovor ili neku pozitivnu deskripciju, ali koju možemo naslutiti upravo zahvaljujući ontološkom senzibilitetu kojim smo, kao filozofi, obdareni. Čini se da je ovakva interpretacija u skladu sa duhom koji provejava iz ovih Hofveberovih reči:

„...u relevantnim slučajevima nikada se ne možemo nadati da ćemo ostvariti pozitivan ontološki program, u kome ontologija kao filozofska disciplina pronalazi izvesne objekte. Ako iko može otkriti te objekte to je nauka (za preklapajuće slučajeve). Ono što ostaje da se reši su različiti slučajevi. Šta ćemo sa događajima? A šta sa skupovima? – i tako dalje. Šta će biti sa ovim slučajevima, od kojih su svi preklapajući, zavisi od toga da li je u njihovom slučaju istinit internalizam ili eksternalizam. Ukoliko je eksternalizam istinit onda metafizika nema čime da doprinese povodom njih, a ukoliko je internalizam istinit onda takve stvari ne postoje“ (Hofveber 2009, 287).

Ovakva interpretacija je u velikoj meri kompatibilna sa našom, vezano za ontološke pretpostavke koje smo izneli, naročito prvu, kojom se zabranjuje pozitivan govor o stvarima po sebi. Međutim, činjenica je da je upravo izložena analiza Hofveberove pozicije *naša* interpretacija te pozicije, ne Hofveberova. Za razliku od njega mi ne pridajemo toliki značaj uobičajenoj upotrebi da bismo mogli reći da postoji jedan generalan obrazac na osnovu koga su *sva* ontološka pitanja „negativna“ ukoliko se shvate u eksternom smislu. Niti smatramo da je Karnapova distinkcija krucijalna za određivanje domena ontologije, naši „režimi govora“ takođe mogu adekvatno vršiti taj posao. Ali bez obzira na to, način na koji Hofveber tretira specifičnost ontoloških pitanja predstavlja interesantnu novinu u sklopu ontologije koju smatramo plauzibilnom i inspirativnom.

7.4. Ka plauzibilnoj ontologiji

Započeli smo naše izlaganje pitanjem „kako je moguće misliti ontološki?“ Pitanje se odnosilo pre svega na kontekst savremenih ontoloških rasprava ali iz jedne posebne vizure. Reč je o nestandardnoj, kantijanskoj perspektivi, pomoću koje smo pokušali da pristupimo metaontološkim debatama u nameri da utvrdimo kako se na osnovu nje mogu oceniti tekuća zbivanja u metaontologiji. Međutim, teorijsko-metodološka ograničenja pozicije koja odbacuje ontologiju sa velikim početnim slovom kao „oholost“, kako to kaže Kant, ali ne i dispoziciju za metafiziku, stavili su nas od samog početka u nezgodnu poziciju u odnosu na osnovnu liniju podele u okviru savremene metaontologije, na zastupnike ontološkog realizma i ontološkog pluralizma. Trebalo je nešto pozitivno ustanoviti tamo gde su ograničenja koja se nameću ontološkom govoru tolika da je izgledalo da je takav pokušaj od početka osuđen na neuspeh. Kako bi uopšte bilo ko, ko prihvata kantovske epistemološke uvide mogao govoriti o objektima kao o „stvarima-posebi“, dakle, u pozitivnom smislu? Tim pre što to *jeste* osnovni motiv koji pokreće ontologiju, kako s pravom ističe stanovište ontološkog realizma. Zabrana uspostavljena prvom ontološkom pretpostavkom onemogućuje takvu vrstu pozicije i stava. Dispozicija za metafiziku kao prirodna filozofska karakteristika, sa druge strane, snažno vuče u začarani krug nastojanja da se ipak nešto pozitivno kaže. Kako naći sredinu? Veliki deo rada tiče se upravo nastojanja da se nekako iznađe produktivna sredina, da se savremena ontologija u njenoj kvantifikacijskoj odori *a priori* ne odbacuje, ali i da se ne usvajaju isuviše ekstravagantna rešenja u okviru nje. U skladu sa tim izložen je jedan kriterijum regulativnog tipa. Njegova prevashodna namena je da pospeši produktivnost u filozofiji čak i u slučajevima kada to znači prihvatanje određene doze ekstravagantnosti. Ekstravagancija ne predstavlja nusproizvod loše filozofije. Ona je prirodan sastojak filozofije, podjednako dobre i loše, i ukoliko se u celini odbaci, odbacuje se sama filozofija. Problem nastaje onda kada pod okriljem filozofske dubine ona počne da umrtvljava i sterilizuje ontološki senzibilitet. U radu smo specifikovali u kom slučaju treba negativno oceniti jednu takvu filozofsku tendenciju, izraženu kroz isuviše uprošćeno razumevanje pojma egzistencije kao što je slučaj sa teorijom univerzalizma (u našoj interpretaciji shvaćenom kao *S'*). Ali čak i formulisanje šokantnih teorija može biti korisno. Promena perspektive po pitanju sagledavanja prirode objekata, pa bilo ono i krajnje neobično, što dolazi upravo sa univerzalizmom, „uzdrimalo je duhove“ u ontološkoj sobi. Šokantne implikacije univerzalizma drobe ontološku samorazumljivost,

stvarajući pretpostavku za preispitivanje ontološke plauzibilnosti. Na svoj način i u svom vremenu to je činio Dejvid Luis. U našem vremenu to čini Teodor Sajder svojom interpretacijom kvantifikacije.

Jedan važan cilj u okviru filozofije jeste uspostavljanje granica, razlučivanje nečega što se usled navike ili površnog sagledavanja stvari prihvata kao nerazlučivo, kao i klasifikovanje stvari, preciziranje i objašnjavanje nekog fenomena. Upravo ovaj drugi imperativ predstavlja prirodnu dopunu prvom: poput apolonijskog koje daje srazmeru dionizijskom, i dionizijskog koje destabilizuje apolonijsko, da se poslužimo ovim ničeanskim metaforama. Tako „zauzdavanje“ ekstravagantnosti i „oslobađanje“ koje podstiče njen kreativni duh predstavljaju osnovni mod svakog produktivnog filozofskog nastojanja da se opiše svet ili reši neki problem. Zato principijelno nije opravdano, niti je poželjno, apriorno odbacivati neki filozofski govor samo zato što sadrži dozu ekstravagancije (pa bila to i mereološka priča o materijalnim fuzijama), niti je, sa druge strane, smisleno tvrdoglavo istrajavati na granicama koje treba da ontološki govor drže čvrsto prikovanim za „zemlju“, šta god ovo poslednje značilo!

Mogućnost da se stvari klasifikuju i objasne, razluče jedne od drugih, da se ukaže na različite planove ili na konfuzno mešanje planova u okviru nekog stanovišta, obezbeđuju dovoljno prostora jednoj kantijanskoj perspektivi u stvarima ontologije da i sama kaže nešto pozitivno. Iako se o stvarima-po-sebi, dakle o ontološkoj stvarnosti van jezika i naših koncepata o njoj (a prikazivanje te stvarnosti, da ponovimo, *jeste* istinski cilj ontologije šta god o tome mislili Karnap ili Kvajn) ne može govoriti na način jedne konačne deskripcije, dakle, afirmativno i definitivno, ipak je moguće određivati meru plauzibilnosti ponuđenih rešenja u odnosu na to koliko svako od njih dozvoljava da se približimo idealu ontološkog saznanja. Reč je postupku sličnom onome iz segmenta epistemologije i po uzoru na Poperovo shvatanje istine kojoj se uvek samo približavamo, „istinolikosti“ kao privremenog svojstva istine. Istine kao regulativnog ideala. U pitanju je, naravno, ideja regulativnosti saznanja ali u okviru polja koje doktrinarni kantijanizam odbacuje usled suštinske antinomičnosti prisutne u njemu. Nasuprot takvom stanovištu naše druge dve pretpostavke smislenosti ontološkog govora, nadograđuju doktrinarni kantijanizam otvarajući prostor za potisnutu ali prirodnu i vitalnu dispoziciju za metafiziku prisutnu u njemu. Naše druge dve pretpostavke, inspirisane kritičkim racionalizmom Popera i Bartilja, dozvoljavaju govor kako o objektima, tako i istinu u okviru ontologije. Ali ni objekti ni istina kao predmeti takvog proučavanja nisu ni istina ni objekti tradicionalne metafizike. Njihov status i ontološka „čvrstoća“ je relativizovana

u odnosu na saznanja u jednom vremenu. Drugo vreme može doneti drugačija i nova saznanja. Produbljivanje i razvijanje ontološkog senzibiliteta može se tako postići bez obzira na to što se odbacuje apsolutistička saznajna pretenzija klasične metafizike i ontologije. Tako je ovo stanovište podjednako udaljeno ne samo od krajnosti tvrdokornog realističnog stanovišta već i od fikcionalističkih rešenja koje zagovaraju autori poput Jabla, Rozena i Dora²⁴⁶. Nema ničeg udaljenijeg od fikcionalizma za poziciju koja traga za istinom – iako ideal istine za kojim teži ne odgovara apsolutističkim sazajnim pretenzijama.

Međutim, takve ontološke „priče“ neophodno je na izvestan način „usidriti“ ili vezati za nešto stabilno i čvrsto, nešto što će ih odbraniti od poplava trivijalnosti i ispraznosti. Razvijanje jednog *par excellence* metafizičkog pitanja trebalo je da posluži u te svrhe i omogući artikulaciju jednog ontološkog algoritma otvorenog tipa. Uočili smo kako u njegovom najdubljem i najapstraktnijem sloju svaka metafizička mogućnost poseduje ravnopravan status. Videli smo, dakle, kako su sve opcije u igri i da se u okviru metafizike sve mogućnosti stalno moraju držati otvorenim da bi se izbeglo da pitanje više ne izaziva „jezu“, kako to kaže Nozik. Odnosno, da bismo izbegli da stvari postanu toliko podrazumevane da odgovori postanu banalni. Šta u konkretnom smislu znači to podrazumevanje? To znači, na primer, da se govori o strukturi u ontološkom smislu kao nečemu bezupitnom i samopodrazumevajućem. Na taj način se povratno ukidaju druge opcije u okviru ontološkog algoritama pa i samo početno pitanje, tj. prvo pitanje metafizike. Raskida se veza između ontologije i metafizike i ono prvo gubi na „čari“. Videli smo kako je Sajder na izvestan način trivijalizovao pojam ontološke strukture vezujući ga za pojam kvantifikacijske strukture, što je u ontološkom smislu proizvelo bizarne posledice. Ali, videli smo, takođe, kako je nešto što je isprva moglo da deluje kao naivni zdravorazumski napad na „filozofsku nerazumljivost“ – Heršovo odbacivanje revizionističke ontologije – na osnovu detaljnog filozofskog obrazloženja *postalo* legitimna ontološka pozicija koja oslobađa jezik ontologije od preterane ekstravagantnosti. Ipak, i Sajder i Herš, svako na svoji način i iz ugla jedne potpuno drugačije perspektive, doprineli su „resetovanju“ ontološkog uma, ponovnom „mešanju karata“ na ontološkom stolu i jednom rečju aktualizaciji ontologije kao filozofske discipline. U tome se, verovatno više nego u nekim pojedinačnim rešenjima koje su

²⁴⁶ Ovaj poslednji kao da je svojim tekstom koji smo analizirali u 4.6. napustio fikcionalističko stanovište prisutno u tekstu koji je objavio u koautorstvu sa Rozenom (Rosen i Dorr 2002).

ponudili, sastoji njihova zasluga. Jer sukob teza varijabilnosti i privilegovanosti ne nalikuje samo još jednom od bezbrojnih sporova džangrizavih filozofa. On pre podseća na pra-sukob koji karakteriše filozofiju od njenog nastanka – samo sada formulisan na potpuno nov način – u kome se vodi borba da se filozofija sačuva ili odbaci. Pravo na drugačiju, različitu pa i neobičnu perspektivu jeste izvorno filozofsko pravo. Nastojanje da se to pravo ograniči pozivanjem na zdrav razum i slaganje većine predstavlja prvi istorijski prigovor protiv filozofije generalno. *Suma summarum*, filozofska preterivanja čak i onda kada su svima očigledna, mogu ponekad da nadvladaju potrebu za uobičajenim iako istinitim iskazima. Između obične istine i sumnjive ali inspirativne „istine“ filozofi nekad biraju ovo drugo. Problem nije u takvom opredeljenju, već što ono može postati cilj po sebi.

Pomalo pompezno, istakli smo da je prvo pitanje metafizike prva pretpostavka ontologije. To je bilo naše „sidro“ kojim se ontološke rasprave vezali za duboku metafizičku perspektivu i na taj način je odbranili od poplave trivijalnosti. Ali tu pretpostavku ne treba samo objasniti. Nju na prvom mestu treba razumeti. Stav „sve jeste, ništa nije“ kako kaže Emil Sioran²⁴⁷, stav je kojim se otvara ontološko pitanje. On podrazumeva jedno ranije metafizičko pitanje koje ontologiji, disciplini koju često karakteriše žargon sterilnosti koji smo mi opisivali metaforom grozničave potrebe sređivanja stvari u ontološkoj sobi, može ponuditi intrigantnost i dubinu koja joj neretko nedostaje. Videli smo kako i jezik savremene ontologije nije imun od takve vizure iako postoje snažne prepreke da se prvo pitanje metafizike razume na valjan način. Pomoću *reductia* pokazali smo kako se teorija mogućih svetova može razumeti na poledini ovog pitanja, otvaranjem opcije koja primarno u njoj nije razmatrana – mogućnost doslednog i sveobuhvatnog promišljanja apsolutne egzistencijalne negacije.

Veza između perspektive koju otvara prvo pitanje metafizike i ontoloških rešenja u okviru prvog reda istraživanja nije analitička. Ona se mora ustanoviti. Niti su specifična rešenja u okviru prvog nivoa istraživanja sama po sebi plauzibilna ili neplauzibilna. I to je takođe stvar artikulacije. Posledično, karakter ontoloških rasprava mora biti određen tek istraživanjem. On jednostavno nije unapred definisan kao „verbalan“. Hotorn je sa dosta ubedljivosti demonstrirao (Hawthorne 2009) kako nema suštinskih razlika između rasprava u okviru filozofije i rasprava u okviru prirodne nauke, naročito čisto teorijskih segmenata nauke. To otvara druga pitanja, koja se tiču više naše percepcije naučnog

²⁴⁷ *O nezgodi biti rođen*, Beograd: M. Šuput, 1999.

saznanja nego naše percepcije filozofskog saznanja. Ako tako stoji stvar sa naukom, da su neke od aktuelnih debata u okviru nje strukturalno slične filozofskim pa tako podložne prigovorima istog tipa, onda se i u okviru same filozofije možda može govoriti o istom tipu sporova, strukturalno istom, povodom kojih nije lako i nedvosmisleno odrediti verbalnost. Zašto bi spor koji se tiče postojanja skupova imao više smisla (kako smatra Herš) u odnosu na spor postojanja mereoloških fuzija? Odluka o tome može biti samo stvar istraživanja prvog reda kao i perspektive iz koje se pristupa problemu, naših preferencija *u filozofskom* smislu. Jedan potpuno tvrdokorni zdravorazumski realista odbacio bi i jedno i drugo kao proizvod čiste verbalnosti.

Niti je kvantifikacijsko pitanje „čega ima“ po sebi nefilozofično, kako smatra Fajn, kao što ni pitanja „šta je realno“ ili „šta je fundamentalno“ nisu po sebi više filozofična od kvantifikacijskog ili nekog drugog pitanja. Ontološki impuls se, naravno, i tu probija, dok ontološki problemi podjednako provejavaju i u jednom i u drugom od njih. Ta pitanja su samo alatke pomoću kojih pokušavamo da utvrdimo ontološku istinu. Mi smo u ovom zaključnom delu s namerom prezentovali nekoliko alternativnih rešenja da bismo pokazali da se isti ili slični problemi javljaju u svim ponuđenim artikulacijama ontološkog pitanja. Herš je prigovarao Sajderu da njegova teorija ima notu mistifikatorskog žargona, ali takav prigovor bi se mogao uputiti skoro bilo kojoj ontološkoj teoriji. Fajn je izložio predlog potrage za „realnim“, ali odgovora na to pitanje u suštini nema, osim nagoveštaja na mejnstrim filozofski korektno prihvatanje atomizma demokritovskog tipa. Slično postupa i Šafer koji traga za fundamentalnim, ali daje vrlo generalan odgovor na pitanje šta *to* fundamentalno zaista *jeste*: „ceo konkretni kosmos... iz koga sve ostalo nastaje apstrakcijom“ (J. Schaffer 2009, 361). Plauzibilno, ali isuviše opšte i kao takvo podložno arbitrarnosti u smislu izbora kriterijuma za stepenovanje fundamentalnosti. U odnosu na ove pozicije, Hofveberovo alternativno egalitarističko stanovište je najobazrivije, jer ne želi ni jednu „izreku stvarnosti“ da izdigne iznad ostalih. U njegovoj ontologiji kao da je oličena neka vrsta „negativne“ metafizike zbog čega deluje kao plauzibilno rešenje imajući u vidu naše tri pretpostavke ontološke plauzibilnosti. Ona je, kako smo već u drugom delu nagovestili, najbliža Kantovom negativnom pristupu u pogledu na mogućnost pozitivnog govora o stvarima-po-sebi. Međutim, problem je u tome što Hofveber insistira na načelnom odbacivanju onoga što naziva „ezoteričnim“ žargonom, a što je u okviru filozofije često samo pokušaj da se jedna nefilozofska sadržina lakše dočara podjednako filozofskom i nefilozofskom auditorijumu. Jednostavno rečeno, upotreba metafizičkih pojmova po sebi ne svedoči o mistifikatorstvu, osim u slučaju kada

bi se celokupna metafizika proglasila za mistifikatorstvo, ali se ne čini da bi tako nešto Hofveber prihvatio.

Nema brzih ni lakih rešenja u okviru ontologije. Niti postoji jedno jedino rešenje čijim pronalaskom ćemo rešiti sve naše ontološke probleme. Sajderovo insistiranje na tome da u kvantifikacijskom sloju iskaza leži „prava“ ontološka istina, da se, dakle, baš tu najbolje i najpreciznije može ustanoviti „čega ima“ nalikuje isuviše ishitrenom nadanju modernih filozofa da se konačno došlo do Istine, da je pronađen „zlatni Gral“ metafizike. Međutim, nade su brzo splasle kada je Sajder počeo da sumnja da se njegovo rešenje može bezrezervno zagovarati van jednog posebnog konteksta i bez jedne precizne specifikacije. Ako referencijalni magnetizam u okviru kvantifikacije nije snažan onda nam, po Sajderu, ne preostaje ništa drugo nego da potegnemo za teškom metafizičkom artiljerijom. Jednostavno, rešenje koje je ponudio daleko je bilo od samorazumljivosti i intuitivnosti koje je on tvrdio da poseduje. Zato je Sajder morao da veže odbranu svog predloga za specifično filozofske pojmove, „mistifikatorske“, ili „ezoterične“, poput sveta redi mejd objekata, „sečenja po šavovima“ itd. Ovaj iznuđeni korak zasluga je uspešne Heršove kritike koja je pokazala da takav potez jednostavno uvlači u igru previše toga što nije objašnjeno već samo pretpostavljeno.

Razmatranje spora između Herša i Sajdera ukazalo nam je, stoga, na jednu vrlo važnu stvar. Naime, pokazalo je da zalaganje za filozofsku dubinu po sebi ne može biti dovoljno da bi ona zaista i postojala u okviru nekog ontološkog spora. Inauguracija specijalnog filozofskog jezika, *Ontologese* nije Sajderu pomogla da se njegova verzija univerzalizma spase od optužbe za trivijalizaciju egzistencijalnog predikata. Rešenje koje je Herš ponudio, iako na prvi pogled u filozofskom smislu neinspirativno i „poznato“, jer zagovara ono što već znamo i od čega polazimo (postoje stolovi i stolice zar ne?), pokazalo se, nakon analize, kao plauzibilno jer iza njega stoji jedno dublje filozofsko obrazloženje. Ali, zato, sa druge strane, Heršovo obrazloženje sopstvene ontološke pozicije, tj. odbrane zdravorazumske ontologije, kao da nije u potpunosti iskoristilo sve kvalitete njegovih metaontoloških postavki. Kada to kažemo, mislimo pre svega na šmengliš tip argumenta koji predstavlja najslabiju kariku u odbrani ove pozicije. Jer u filozofskoj sobi, kako god je odredili, laka, brza i sasvim razumljiva rešenja, dakle sve ono što poseduje jedan „šmengliš“ jezik, ne odnose prevagu. Herš je sebi, učinio kontra-uslugu jer je svoj argument zasnovao na tipičnom prigovoru zdravog razuma na filozofsku „nerazumljivost“ i „mlaćenje prazne slame“ i zbog toga bio žestoko kritikovan kao neko ko je sklon „lakonskim“ rešenjima. Njegov osnovni propust, po našem sudu,

sastoji se u tome što nije u dovoljnoj meri uvideo da prevelikim naglašavanjem šmengliš tip argumenata u filozofskoj sobi stvara utisak da se njegova odbrana zdravorazumske ontologije u odnosu na alternativne pozicije *svodi* na taj tip argumenta. Uspešna kritika revizionističke ontologije pokazala je da nema alternative zdravorazumskoj poziciji u pogledu ovih pitanja. Međutim, zbog preteranog insistiranja na šmengliš tipu argumenta stvorio se utisak da je Heršova pozicija restriktivna ne samo u pogledu revizionističke već i ontologije generalno. Već smo rekli (fus. 217) da šmengliš predstavlja pre duhovitu ilustraciju moći standardne upotrebe reči u filozofskom kontekstu nego jedan autonoman argument u prilog zdravorazumske ontologije. Herš nije u dovoljnoj meri osvetlio ovu razliku pa se tako stvorio pogrešan utisak da je u pitanju argument koji se može analizirati nevezano od svega što mu u filozofskom smislu prethodi (obrazloženje principa blagonaklonosti kao i teza o varijabilnosti kvantifikatora). Na taj način se on izložio tipu prigovora koji upućuje Hotorn, što za posledicu može imati da se kvalifikacija verbalnosti prenese sa filozofije na pojedine segmente prirodnih nauka. Utisak je da Herš nikada ne bi pristao na ovo poslednje. Ali, šta bi mu u tom slučaju preostalo? Istim tipom argumenata („šmengliš“) kojim je obesmišljavao „revizionističku“ ontologiju mogu se obesmišljavati nestandardni i „kontraintuitivni“ pojmovi savremene teorijske fizike, poput dvostruke prirode svetlosti, principa neodređenosti, relativnosti vremena itd. Da li bi onda i tu, u segmentu „sobe za fizičare“, takođe pobedio „šmengliš“? Herš nije uradio puno na tome da na pozitivan način predstavi svoju ontološku doktrinu; kao da je pretpostavljao da uspešno obračunavanje sa revizionističkom ontologijom po sebi daje pun legitimitet zdravorazumskoj ontologiji, zanemarujući da postoji čitav spektar drugih ontoloških pitanja i problema koji se ne mogu jednostavno rešavati primenom zdravorazumskih aršina. Kada već odbacuje savremene ontološke rasprave kao verbalne onda je bio u obavezi da kaže nešto više o tome u čemu se sastoji neverbalni karakter drugih ontoloških rasprava za koje tvrdi da postoje.

Na osnovu čitavog dosadašnjeg izlaganja mogu se izdvojiti sledeće implikacije.

Prvo, ontološke debate se zaista tiču nečega, samo što je to „nešto“ filozofski predmet (E), a ne zdravorazumski (A), matematički (D), umetnički (C) ili predmet proučavanja prirodne nauke (B). Razliku između ovih nivoa moramo imati na umu kada se upuštamo u ontološka razmatranja bez obzira što u nekim slučajevima stapanje tih nivoa može biti produktivno ili što nas tretiranje nekog problema u više oblasti po inerciji vuče ka prenošenju jednog režima govora u drugi.

Drugo, kantijanska perspektiva, nadograđena uvidima Popera i Bartlija i predočena u ovom radu, ima šta da kaže kako u sferi ontologije tako i u sferi metaontologije. Razvijanje osnovnog pitanja metafizike nije se ograđilo o zahtev Kantove transcendentalne distinkcije, ali je zato ponudilo jedan potencijalno plodan način za pristup osnovnim ontološkim pitanjima. U sferi metaontoloških razmatranja izložena perspektiva predstavlja, po našem sudu, zlatnu sredinu između verifikacionističkog odbacivanja metafizike u celini i prekomerene upotrebe ontološkog uma u okviru revizionističkih koncepcija.

Treće, moguće je formulisati više komplementarnih kriterijuma za ocenu verbalnosti ontoloških sporova. Neki od njih biće konstitutivnog, neki regulativnog karaktera. Upotreba više kriterijuma može predstavljati dobru osnovu za proglašavanje neke rasprave verbalnom. Međutim, promena ugla gledanja, drugačija artikulacija, ili „proširenje“ koje se može izvršiti na nekoj teoriji u nekim slučajevima može imati za posledicu to da se neki verbalni sporovi proglase za neverbalne i obratno.

Četvrto, kriterijum plauzibilnosti teorija koji je predstavljen u ovom radu, stavlja naglasak na filozofsku produktivnost, za razliku od Heršovog kriterijuma koji se primarno usredsređuje na oslobađanje ontološkog jezika od verbalnosti. Koliko je cilj ovog drugog da restringuje prekomerenu upotrebu spekulativnog uma, toliko je cilj onog prvog da udovolji našoj dispoziciji za metafiziku. Heršov kriterijum sankcioniše „igranje jezikom“, kriterijum plauzibilnosti otvara put za produktivnost u ontologiji. Jedno nije inkompatibilno sa drugim. Smatramo da spoj ova dva kriterijuma, ili kriterijuma sličnih ovima, *može* dovesti do veće produktivnosti u okviru same ontologije.

Peto, ne treba svako nastojanje da se oslobodimo isuviše ekstravagantnog rečnika u okviru ontologije ili isuviše ekstravagantnih misaonih koncepcija razumeti kao proizvod verifikacionističkog nasleđa u filozofiji. U skladu sa poperijanskom perspektivom, treba reći da nema napretka kako u nauci tako i u filozofiji ukoliko ne postoji interes da se besplodne rasprave i kvaziproblemi ne detektuju i odstrane. Okamov brijač je potreban ontologiji upravo zbog ontologije same, zato da bi se ona okrenula plodnim i teorijski inspirativnim problemima.

Šesto, zbog svega toga *ad hoc* odbacivanje ontologije kao „verbalne delatnosti“ ne predstavlja pravo rešenje. Bar ne za filozofe. Rešenje je detaljna analiza ontoloških postavki, i odbacivanje nekih a prihvatanje drugih. Kao što smo videli, Sajder je grešio, ali je grešio na filozofski interesantan način. Njegova teza poseduje onu vrstu intrigantnosti koja nagoni na preispitivanje sopstvenih gledišta u okviru ontologije, na

„resetovanje“ svoga „ontološkog uma“, na „raščivljanje neraščivljanog“, na osvetljavanje podrazumevanog, dakle svega onoga što daje pogonsku snagu filozofiji. Zato je u jednoj stvari svakako bio u pravu. Moramo kročiti prvo u filozofsku sobu (ili ontološku – svejedno!) ukoliko želimo da se obračunamo sa „suviškom teoretisanja“. Samim tim se već daje legitimnost ontološkom umu.

Na kraju, ostaje nam da ovo izlaganje završimo otprilike onako kako smo i počeli.

„Ontološki impuls nije nešto što će nestati“ – uvek iznova odzvanjaju reči Kit Fajna. Važnije od te neosporne činjenice jeste da se on može razvijati daleko od talasa trivijalnosti i banalnosti koji ga uvek iznova zapljuskuju. Vežimo stoga naš ontološki brod pomoću teškog sidra iskovanog od čvrstog metafizičkog materijala. Neka taj materijal budu naše duboke intuicije i pre svega prvo pitanje metafizike pomoću koga razvijamo ontološki sled pitanja. Ali ne zaboravimo takođe ni neospornu činjenicu da nema konačnih i sveobuhvatnih rešenja u okviru ontologije. Spojimo zato filozofsku skromnost sa filozofskom dubinom. Samo tako možemo biti sigurni da bavljenje ontologijom ima smisla.

Bibliografija

- Adams, Robert Merrihew. "Theories of Actuality." *Noûs* 8 (1974): 211–231.
- Akvinski, Toma. *Biće i suština*. Translated by Milan Tasić. Beograd: Dereta, 2010.
- Allison, Henry E. *Kant's transcendental idealism; An Interpretation and Defense*. New Haven and London: Yale University Press, 1983.
- Armstrong, David Malet. *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Armstrong, David Malet. "A World of States of Affairs." *Philosophical Perspectives* 7, no. Language and Logic (1993): 429-440.
- . *A World of States of Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . *Universals: An Opinionated Introduction*. Westview Press, 1989.
- Arsenijević, Miloš. "Eine aristotelische Logik der Intervalle, die Cantorsche Logik der Punkte und die physikalischen und kinematischen Prädikate I: Logik der Punkte und Logik der Intervalle." *Philosophia naturalis*, no. 2 (1992a): 161-180.
- Arsenijević, Miloš. "Eine aristotelische Logik der Intervalle, die Cantorsche Logik der Punkte und die physikalischen und kinematischen Prädikate II: Die mit physikalischen und kinematischen Prädikaten erweiterte Logik der Intervalle und Logik der Punkte." *Philosophia Naturalis* 29, no. 2 (1992b): 181-209.
- . „Kantova teorijska filozofija“, u *Filozofske studije*, 1975: 9-144.
- Arsenijević, Miloš. "Generalized concepts of syntactically and semantically trivial differences and instant-based and period-based time ontologies." *Journal of Applied Logic* 1, no. 1-2 (2003b): 1-12.
- Arsenijević, Miloš. "Generalized concepts of syntactically and semantically trivial differences and instant-based and period-based time ontologies." *Journal of Applied Logic*, no. 1 (2003b): 1–12.
- . *Vreme i vremena*. Beograd: Dereta, 2003a.
- Arsenijević, Miloš, and Miloš Adžić. "Gunkology and pointilism: Two mutually supervening models of the region-based and the point-based theory of the infinite twodimensional continuum." In *Space and Time: A Priori and a Posteriori Studies*, edited by Giovanni Macchia, Francesco Orilia and Vincenzo Fano, 137-170. Berlin/Boston: De Gruyter, 2014.
- Arsenijević, Miloš, and Miodrag Kapetanović. "The "Great Struggle" Between Cantorians and Neo Aristotelians: Much Ado About Nothing." *Grazer Philosophische Studien* 76 (2008): 79–90.
- Austin, John. *Sense and Sensibilia*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

- Baldwin, Thomas. "There might be nothing." *Analysis* 56 (1996): 231-38.
- Barnes, Elizabeth. "Ontic Vagueness: A Guide for the Perplexed." *Noûs* 44, no. 4 (2010): 601-627.
- Bartley, W. W. III. "On the Criticizability of Logic—A Reply to A. A. Derksen." *Philosophy of the Social Sciences* 10 (March 1980): 67-77.
- . *The Retreat to Commitment*. New York: Alfred A. Knopf, Inc, 1962.
- Bartley, W.W. III. "Critical study: The philosophy of Karl Popper. Part III: Rationality, criticism, and logic." *Philosophia* 11 (1982): 121-221.
- Båve, Arvid. "How to Precisify Quantifiers." *Journal of Philosophical Logic* 40 (2011): 103-111.
- Bennett, Karen. "Composition, Colocation, and Metaontology." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, by David Manley & Ryan Wasserman David John Chalmers, 38-77. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Busch, Jacob, and Andrea Sereni. "Indispensability Arguments and Their Quinean Heritage." *Disputatio* IV, no. 32 May (2012): 343-360.
- Carnap, Rudolf. "Empiricism, Semantics, and Ontology." *DiTexts*. 09. 19., 1997. <http://www.ditext.com/carnap/carnap.html> (pristup: 04. 23., 2015).
- Cartwright, Richard. "Scattered Objects." In *Analysis and Metaphysics*, by Keith Lehrer, 153-171. Dordrecht: Reidel, 1975.
- Chalmers, David. "Ontological Anti-Realism." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, by David Manley & Ryan Wasserman David John Chalmers, 77-130. Oxford: Oxford University Prss, 2009.
- Chalmers, David. "Verbal Disputes." *Philosophical Review* 120, no. 4 (2011): 515-566.
- Chisholm, Roderick. *A Realistic Theory of Categories: An Essay on Ontology*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1996.
- Coggins, Geraldine. *Could There Have Been Nothing - Against Metaphysical Nihilism*. Palgrave Macmillan, 2010.
- Davidson, Donald. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme." In *Inquiries into Truth and Interpretation*, by Donald Davidson, 183-199. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Davidson, Donald. "Radical Intepretation." In *Inquiries into Truth and Interpretation*, by Donald Davidson, 123-181. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- de Regt, Henk W., Sabina Leonelli, and Kai Eigner, . *Scientific Understanding: Philosophical Perspectives*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2013.
- Dils, Herman. *Predsokratovci II*. Zagreb: Naprijed, 1983.

- Dorr, Cian. "What We Disagree About When We Disagree About Ontology." In *Fictionalism in Metaphysics*, edited by Mark Eli Kalderon, 234-86. Oxford and New York: Oxford University Press, 2005.
- Dummett, Michael. *Frege. Philosophy of Language*. 2. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- Dummett, Michael. "Realism." *Synthese* 52, no. 1 (1982): 145-165.
- Efird, David, and Tom Stoneham. "Genuine Modal Realism and the Empty World." *EUJAP* 1, no. 1 (2005): 21-37.
- Eklund, Matti. *Hale and Wright on the Metaontology of Neo-Fregeanism*. 2008b. https://www.academia.edu/1625612/Hale_and_Wright_on_the_Metaontology_of_Neo-Fregeanism (accessed 10 21, 2014).
- Eklund, Matti. "Neo-Fregean Ontology." *Philosophical Perspectives* 20, no. 1 (December 2006): 95-121.
- . "Quantifier Variance and Realism: Essays in Metaontology (review)." *Notre Dame Philosophical Reviews - an Eletronic Journal*. 07. 23., 2011. <https://ndpr.nd.edu/news/24764-quantifier-variance-and-realism-essays-in-metaontology/> (accessed 10 10, 2015).
- Eklund, Matti. "The Picture of Reality as an Amorphous Lump." In *Contemporary Debates in Metaphysics*, edited by Theodore Sider, John Hawthorne and Dean W. Zimmerman, 382-396. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Fine, Kit. "The Question of Ontology." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, by David Manley, and Ryan Wasserman David Chalmers, 544. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.
- Fine, Kit. "The Question of Realism." *Philosophers' Imprint* 1, no. 1 (2001): 1-30.
- Fine, Kit. "Vagueness, Truth and Logic." *Synthese* 30 (1975): 265-300.
- Frege, Gotleb. "O smislu i nominatumu." In *Ogledi o jeziku i značenju*, edited by Živan Lazović Aleksandar Pavković, 35-51. Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1992.
- Frege, Gottlob. *The Foundations of Arithmetic*. Oxford: Basil Blackwell, 1953.
- Gallagher, Daniel B. *Philosophy in Review* XXXII, no. 3 (2012): 237-239.
- Goodman, Nelson. *Facts, Fiction and Forecast*. 4th. Cambridge: Massachusetts, London: England: Harvard University Press, 1983.
- Hajdeger, Martin. *Uvod u metafiziku*. Vrnjačka Banja: Eidos, 1997.
- Hale, Bob, and Crispin Wright. "The Metaontology of Abstraction." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, by David Manley, and Ryan Wasserman David Chalmers, 544. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.

- . *The Reason's Proper Study: Essays towards a Neo-Fregean Philosophy of Mathematics*. Oxford: Clarendon, 2001.
- Hawley, Katherine. *How Things Persist*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Hawley, Katherine. "Vagueness and Existence." *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 102 (2002): 125-140.
- Hawthorne, John. "Superficialism in Ontology." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, by David Manley & Ryan Wasserman David John Chalmers, 213-231. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Hirsch, Eli. "Against Revisionary Ontology." *Philosophical Topics* 30, no. 1 (Spring 2002b): 103-127.
- Hirsch, Eli. "Comments on Theodore Sider's Four Dimensionalism." *Philosophy and Phenomenological Research* LXVIII, no. 3 (May 2004): 658-664.
- . *Dividing Reality*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1993.
- Hirsch, Eli. "Language, Ontology, and Structure." *Noûs* 42, no. 3 (2008): 509-528.
- Hirsch, Eli. "Ontological arguments : interpretive charity and quantifier variance." In *Contemporary Debates in Metaphysics*, edited by John Hawthorne & Dean W. Zimmerman Theodore Sider, 367-381. Oxford: Blackwell Publishing, 2008b.
- Hirsch, Eli. "Ontology and Alternative Languages." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by David Manley & Ryan Wasserman David John Chalmers, 231-58. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Hirsch, Eli. "Physical-Object Ontology, Verbal Disputes, and Common Sense." *Philosophy and Phenomenological Research* LXX, no. 1 (January 2005): 67-97.
- Hirsch, Eli. "Quantifier Variance and Realism." *Philosophical Issues* 12, no. 1 (2002a): 51-73.
- . *Quantifier Variance and Realism: Essays in Metaontology*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Hofweber, Thomas. "A Puzzle about Ontology." *Noûs* 39, no. 2 (2005): 256-283.
- Hofweber, Thomas. "Ambitious, Yet Modest , Metaphysics." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by David Manley & Ryan Wasserman David John Chalmers, 260-290. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Horden, John. "Ontology in Plain English." *The Philosophical Quarterly* 64, no. 255 (2014): 225-242.
- Jandrić, Andrej. „Verbalni i neverbalni sporovi u ontologiji i metaontologiji“, u *Svetlani Knjazevoj za osamdeset peti rođendan*. Beograd: Filozofski fakultet, 2016 (zbornik u pripremi).

- Jones, W.T., and Robert J. Fogelin. *A History of Western Philosophy: The Twentieth Century to Quine and Derrida - Third Edition*. Harcourt Brace, 1996.
- Kalderon, Mark Eli. "Introduction." In *Fictionalism in Metaphysics*, edited by Mark Eli Kalderon, 1-14. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, 2005.
- Kant, Imanuel. *Kritika čistog uma*. Beograd: Bigz, 1990.
- Kant, Imanuel. „Prolegomena za svaku buduću metafiziku“, u *Dvije rasprave*, Imanuel Kant. Zagreb: Matica Hrvatska, 1953.
- Kaplan, David. "Demonstratives." In *Themes From Kaplan*, edited by Joseph Almog, John Perry and Howard Wettstein, 481-563. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Kasirer, Ernst. *Problem saznanja; u filozofiji i nauci novijeg doba, II, III*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2000.
- Korman, Daniel Z. "The Argument from Vagueness." *Philosophy Compass* 5, no. 10 (2010): 891-901.
- Koslicki, Kathrin. "On the Substantive Nature of Disagreements in Ontology." *Philosophy and Phenomenological Research*, July 2005, 71 ed.: 85-105.
- Koslicki, Kathrin. "The Crooked Path from Vagueness to Four-Dimensionalism." *Philosophical Studies* 114 (2003): 107-1034.
- Kriegel, Uriah. "Two Defenses of Common-Sense Ontology." *Dialectica* 65, no. 2 (2011): 177–204.
- Kripke, Saul. *On Rules and Private Language*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Kripke, Sol. „Identitet i nužnost“, u *Ogledi o jeziku i značenju*, priredili: Živan Lazović Aleksandar Pavković, 83-91. Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1992.
- Kvajn, Vilard van Orman. „Dve dogme empirizma“, u *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, Vilard van Orman Kvajn, 366. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2007.
- Kvajn, Vilard van Orman. „Govor o objektima“, u *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, Vilard van Orman Kvajn, 39-63. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2007.
- Kvajn, Vilard van Orman. „Logika i reifikacija univerzalija“, u *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, Vilard Orman Kvajn, 366. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2007.
- Kvajn, Vilard van Orman. „O onome čega ima“, u *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, Vilard van Orman Kvajn, 366. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2007.

- Kvajn, Vilard van Orman. „Ontološka relativnost“, u *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, by Vilard van Orman Kvajn, 63-103. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2007.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Izabrani filozofski spisi*. Prevod Milivoj Mezulić. Zagreb: Naprijed, 1980.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*. Vol. 6, in *Die philosophischen Schriften*, edited by C. J. Gerhardt. Hildesheim: Olms, 1965.
- Lesniewski, Stanislaw. *Foundations of the General Theory of Sets*. Vol. I, in *Collected Works*, by Stanislaw Lesniewski, edited by J. Srzdnicki, D.I. Barnett, F.V. Rickey S.J. Surma, 129-73. Dordrecht: Kluwer, 1992.
- Lewis, David. *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- . *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.
- . *Parts of Classes*. Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell, 1991.
- Liebesman, David, and Matti Eklund. "Sider on Existence." *Noûs* 41, no. 3 (2007): 519-528.
- Liotar, Žan-Fransoa. *Raskol*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1991.
- Loux, Michael J. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. New York and London: Routledge, 2006.
- Lowe, E. J. "Metaphysical nihilism and the Subtraction Argument." *Analysis* 62, no. 1 (January 2002): 62-73.
- Lowe, E.J. *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity and Time*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Malcolm, Norman. *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. London: Oxford University Press, 1958.
- Mančić, Željko. „Metaontologija i problem kvantifikacije“, *Theoria*, 2009: 17-35.
- Manley, David. "A Guided Tour of Metametaphysics." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by David Manley & Ryan Wasserman David John Chalmers, 1-38. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Markosian, Ned. "Brutal composition." *Philosophical Studies* 92 (1998): 211-249.
- Marsh, Gerarld. "Is the Hirsch-Sider Dispute Merely Verbal?" *Australasian Journal of Philosophy* 88 (2010): 459-469.
- McDaniel, Kris. "Ways of Being." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by David Manley & Ryan Wasserman David John Chalmers, 290-320. Oxford: Oxford University Press, 2009.

- McGrath, Matthew. "Conciliatory Metaontology and the Vindication of Common Sense." *Noûs* 42, no. 3 (2008): 482-508.
- Meinong, Alexius. "On the theory of objects." In *Realism and the Background of Phenomenology*, edited by Roderick Chisholm, 76-117. Free Press, 1960.
- Niče, Fridrih. *Rođenje tragedije*. Beograd: Dereta, 2012.
- Novaković, Aleksandar. „Pankritički racionalizam Vilijama Bartilja“, u *Filozofske studije*, 2015: 7-69.
- Nozick, Robert. *Philosophical Explanations*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.
- Pihlström, Sami. "Kant and Pragmatism." June 7, 2010. http://www.pragmatismtoday.eu/winter2010/Pihlstrom-Kant_and_Pragmatism.pdf (accessed Maj 15, 2015).
- . *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View*. Amherst, NY: Prometheus/Humanity Books, 2003.
- Pihlström, Sami. "The Return of Metaphysics? Problems with Metaphysics as a Philosophical Discipline." In *Philosophy as a Discipline: On the Nature of Philosophical Knowledge*, by ed. by Leila Haaparanta, 1-48. Finland: University of Tampere, 2006.
- Pihlström, Sami. "Toward Pragmatically Naturalized Transcendental Philosophy of Scientific Inquiry And Pragmatic Scientific Realism." *Studia Philosophica Estonica* 5, no. 2 (2012): 79-94.
- Platon. *Fedar ili o lepoti*. Prevod Miloš N. Đurić. Beograd: Narodna knjiga, 1996.
- Poper, Karl R. *Objektivno saznanje: evolutivni pristup*. Beograd i Podgorica: Paideia i CID, 2002b.
- . *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji - Plima proročanstva: Hegel, Marks i posledice*. Prevod Branimir Gligorić. Vol. II. II, Beograd: BIGZ, 1993.
- . *Pretpostavke i pobijanja - Rast naučnog znanja*. Prevod Dragan D. Lakićević. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2002a.
- Poper, Karl. *U traganju za boljim svetom*. Beograd: Paidea, 1999.
- Popper, Karl. "Three Worlds." *The Tanner Lecture on Human Values*. The University of Michigan, 1978. 143-167.
- Putnam, Hilary. *Ethics Without Ontology*. Cambridge Massachusetts, London England: Harvard University Press, 2004.
- . *Realism and Reason - Philosophical Papers, Volume 3*. New York: Cambridge University Press, 1983.
- . *Realism With a Human Face*. Edited by James Conant. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1992.

- . *Reason Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Putnam, Hilary. "Truth and Convention." In *Realism With Human Face*, by Hilary Putnam. Cambridge Massachusetts, London England: Harvard University Press, 1990.
- Putnam, Hilary. "Truth and Convention." *Dialectica* 40 , no. 1-2 (1987): 69-77.
- . *Words and Life*. Cambridge Massachusetts, London England: Harvard University Press, 1994.
- Quine, Willard van Orman. *Theories and Things*. Cambridge Massachusetts, London England: Harvard University Press, 1982.
- . *Word and Object*. Cambridge Massachusetts: MIT Press, 1960.
- Radnitzky, Gerard. "In Defense of Self-Applicable Critical Rationalism." In *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, autor Gerard Radnitzky i W. W. III Bartley, 279-312. La Salle: Open Court, 1993.
- Rasel, Bertrand. *Filozofija logičkog atomizma*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2007.
- . *Istraživanje značenja i istine*. Beograd: Otkrovenje, 2008.
- . *Moj filozofski razvoj*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2007.
- . *Problemi filozofije*. Beograd: Nolit, 1980.
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo. "There might be nothing: the subtraction argument improved." *Analysis* 57 (1997): 159-66.
- Rorty, Richard. *Filozofija i ogledalo prirode*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1990.
- Rosen, Gideon, and Cian Dorr. "Composition as a Fiction." In *The Blackwell Guide to Metaphysics*, edited by Richard M. Gale, 151-174. Blackwell Publishers Ltd, 2002.
- Russell, Bertrand. *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: George Allen & Unwin., 1918.
- Russell, Bertrand. "On the Relations of Universals and Particulars." *Proceedings of the Aristotelian Society* 12 (1911): 1-24.
- . *The Analysis of Mind*. London: George Allen & Unwin., 1921.
- Sartr, Žan-Pol. *Biće i ništavilo I-II*. Beograd: Nolit, 1984.
- Schaffer, Jonathan. "Metaphysical Semantics Meets Multiple Realizability." *Analysis* 73 (2013): 736-751.
- Schaffer, Jonathan. "On What Grounds What." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by David Manley & Ryan Wasserman David John Chalmers, 347-384. Oxford: Oxford University Press, 2009.

- Schiffer, Stephen. "Language-Created Language-Independent Entities." *Philosophical Topics* 24, no. 1 (1996): 149-167.
- . *The Things we Mean*. Oxford : Oxford University Press, 2003.
- Serl, Džon. *Govorni činovi - ogleđ iz filozofije jezika*. Beograd: Nolit, 1991.
- Sider, Theodore. "Against Parthood." In *Oxford Studies in Metaphysics: Volume 8*, edited by Karen Bennett and Dean W Zimmerman, 237-293. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Sider, Theodore. "Against Vague Existence." *Philosophical Studies* 114 (2003b): 135-146.
- Sider, Theodore. "All the World's a Stage." *Australasian Journal of Philosophy* (74), 1996: 433-453.
- Sider, Theodore. "Criteria of Personal Identity and the Limits of Conceptual Analysis." *Philosophical Perspectives* 15 (2001): 189-209.
- Sider, Theodore. "Four-Dimensionalism." *The Philosophical Review* 106, no. 2 (April 1997): 197-231.
- . *Four-dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Oxford, New York: Clarendon Press, 2003a.
- Sider, Theodore. "Hirsch's Attack on Ontologese." *Noûs* 48, no. 3 (2014): 565-572.
- Sider, Theodore. "Neo-Fregeanism and Quantifier Variance." *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary* (The Aristotelian Society) LXXXI (2007): 201-232.
- . "Against Vague and Unnatural Existence: Reply to Liebesman and Eklund." *Noûs*, 2009b.
- Sider, Theodore. "Ontological Realism." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by David Manley & Ryan Wasserman David John Chalmers, 384-423. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Sider, Theodore. "Replies to Gallois, Hirsch and Markosian." *Philosophy and Phenomenological Research* LXVIII, no. 3 (May 2004): 674-687.
- Sider, Theodore. "Substantivity in Feminist Metaphysics." *Philosophical Studies*, forthcoming, 2015: 1-16.
- Sider, Theodore. "Temporal Parts." In *Contemporary Debates in Metaphysics*, edited by Theodore Sider, John Hawthorne and Dean W. Zimmerman, 241-262. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Sider, Theodore. "The Stage View and Temporary Intrinsic." *Analysis* 60 (2000): 84-88.
- Sider, Theodore. "Van Inwagen and the Possibility of Gunk." *Analysis* 53, no. 4 (1993): 285-289.

- . *Writing the Book of the World*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Sinđelić, Svetozar. *Kumulativnost i revolucija u nauci*. Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1997.
- Sioran, Emil. *O nezgodi biti rođen*. Beograd: M. Šuput, 1999.
- Strawson, Peter Frederick. *Individuals - An Essay in Descriptive Metaphysics*. London and New York: Routledge, 1959.
- Thomasson, Amie L. *Ordinary Objects*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Thomasson, Amie L. "The Easy Approach to Ontology." *Axiomathes* 19, no. 1 (2009): 1-15.
- Thomasson, Ammie L. "Unanswerable und Unanswerable Questions." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, by David Manley & Ryan Wasserman David John Chalmers, 444-472. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- van Cleve, James. "The Moon and Sixpence: A Defense of Mereological Universalism." In *Contemporary Debates in Metaphysics*, edited by Sider Theodore, John Hawthorne and Dean W. Zimmerman, 321-340. Oxford: Blackwall Publishing, 2008.
- van Inwagen, Peter. "Being, Existence, and Ontological Commitment." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by David Manley & Ryan Wasserman David John Chalmers, 472-507. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- van Inwagen, Peter. "Composition as Identity." *Philosophical Perspectives* 8, no. Logic and Language (1994): 207-220.
- . *Material Beings*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990.
- van Inwagen, Peter. "Meta-ontology." *Erkenntnis* 48, no. 2/3 (1998): 233-250.
- . *Metaphysics*. 4. University of Notre Dame, 2015.
- van Inwagen, Peter. "When are Objects Parts?" *Philosophical Perspectives* 1, no. Metaphysics (1987): 21-47.
- van Inwagen, Peter. "Why is there anything at all? Aristotelian Society Supplementary." 70 (1996): 95-110.
- van Inwagen, Peter, and E. J. Lowe. "Two Concepts of Possible Worlds." *Midwest Studies in Philosophy* 11 (1986): 185-213.
- Vitgenštajn, Ludvig. *Filozofska istraživanja*. Translated by Ksenija Maricki Gađanski. Beograd: Nolit, 1980.
- Wright, Crispin. *Frege's Conception of Numbers as Objects*. Aberdeen: Aberdeen University Press, 1983.

- Yablo, Stephen. "Does Ontology Rest on Mistake?" *Aristotelian Society Supplementary Volume 72*, no. 1 (June 1998): 229–262.
- Yablo, Stephen. "Must Existence Questions have Answers?" In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, by David Manley & Ryan Wasserman David John Chalmers, 507-527. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Yablo, Stephen. "The Myth of the Seven." In *Fictionalism in Metaphysics*, edited by Mark Eli Kalderon, 88-116. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Biografija

Aleksandar Novaković je rođen 21.10.1974. u Kosovskoj Mitrovici, Republika Srbija. Osnovne studije filozofije završio je na Filozofskom fakultetu u Beogradu, a magistarsku tezu pod nazivom „Granice racionalizma – o metodologiji kritičkog racionalizma“ odbranio je *summa cum laude* na istom fakultetu 2008. godine. Dobitnik je stipendije WUS Austrija 2003. godine za usavršavanje u studijama demokratije i tranzicije u Jugoistočnoj Evropi. Od 2004. godine je zaposlen kao istraživač saradnik na Institutu za političke studije u Beogradu. Objavio je više naučnih radova iz oblasti teorijske i političke filozofije, od čega posebno treba istaći studiju: „Pankritički racionalizam Vilijama Bartlija – O mogućnosti jednog doslednog racionalističkog stanovišta” – *Filozofske studije* 31, Beograd, 2015, kao i originalni naučni rad pod nazivom “Metodologija kritičkog racionalizma – da li prihvatanje osnovnih vrednosnih pozicija podrazumeva iracionalno opravdanje?” koji je objavljen u časopisu *Srpska politička misao*, 20 (1-2), Beograd, 2008. Iste godine je izašla iz štampe i koautorska monografska studija „Sloboda i javnost – određenje, problematizacija i značaj“, u izdanju Instituta za političke studije. Bavi se i prevodilačkim radom. Pored mnogobrojnih prevoda iz oblasti političke teorije, okušao se i u prevođenju iz oblasti teorijske filozofije, kao što je prevod teksta „O odnosima univerzalija i partikularija“ Bertranda Rasla za časopis *Theoria*.

Izjava o autorstvu

Potpisani Aleksandar Novaković

broj upisa DS/SS 05/4-02 br. 660/1-IX/6 14.05.2015.

Izjavljujem

da je doktorska disertacija pod naslovom

ONTOLOŠKA PLAUZIBILNOST – ISPITIVANJE OSNOVNIH PRETPOSTAVKI
SAVREMENE ONTOLOŠKE MISLI

- rezultat sopstvenog istraživačkog rada,
- da predložena disertacija u celini ni u delovima nije bila predložena za dobijanje bilo koje diplome prema studijskim programima drugih visokoškolskih ustanova,
- da su rezultati korektno navedeni i
- da nisam kršio/la autorska prava i koristio intelektualnu svojinu drugih lica.

Potpis doktoranda

U Beogradu, 9.04.2016.

A. Novaković

Izjava o istovetnosti štampane i elektronske verzije doktorskog rada

Ime i prezime autora Aleksandar Novaković

Broj upisa DS/SS 05/4-02 br. 660/1-IX/6 14.05.2015.

Studijski program Filozofija

Naslov rada ONTOLOŠKA PLAUZIBILNOST – ISPITIVANJE OSNOVNIH PRETPOSTAVKI SAVREMENE ONTOLOŠKE MISLI

Mentor Prof. Dr Miloš Arsenijević

Potpisani 

izjavljujem da je štampana verzija mog doktorskog rada istovetna elektronskoj verziji koju sam predao/la za objavljivanje na portalu **Digitalnog repozitorijuma Univerziteta u Beogradu.**

Dozvoljavam da se objave moji lični podaci vezani za dobijanje akademskog zvanja doktora nauka, kao što su ime i prezime, godina i mesto rođenja i datum odbrane rada.

Ovi lični podaci mogu se objaviti na mrežnim stranicama digitalne biblioteke, u elektronskom katalogu i u publikacijama Univerziteta u Beogradu.

Potpis doktoranda

U Beogradu, 9.04.2016.



Izjava o korišćenju

Ovlašćujem Univerzitetsku biblioteku „Svetozar Marković“ da u Digitalni repozitorijum Univerziteta u Beogradu unese moju doktorsku disertaciju pod naslovom:

ONTOLOŠKA PLAUZIBILNOST – ISPITIVANJE OSNOVNIH PRETPOSTAVKI SAVREMENE ONTOLOŠKE MISLI

koja je moje autorsko delo.

Disertaciju sa svim prilogima predao/la sam u elektronskom formatu pogodnom za trajno arhiviranje.

Moju doktorsku disertaciju pohranjenu u Digitalni repozitorijum Univerziteta u Beogradu mogu da koriste svi koji poštuju odredbe sadržane u odabranom tipu licence Kreativne zajednice (Creative Commons) za koju sam se odlučio/la.

1. Autorstvo

2. Autorstvo - nekomercijalno

3. Autorstvo – nekomercijalno – bez prerade

4. Autorstvo – nekomercijalno – deliti pod istim uslovima

5. Autorstvo – bez prerade

6. Autorstvo – deliti pod istim uslovima

(Molimo da zaokružite samo jednu od šest ponuđenih licenci, kratak opis licenci dat je na poledini lista).

Potpis doktoranda

U Beogradu, 9.04.2016.

