



b o r i s
l a v m i
k u l i ć
/
d i s k
u r s i z
n a n j a

**ISTRAŽIVANJA IZ HISTORIJSKE
EPISTEMOLOGIJE SPOZNAJE,
JEZIKA I MEDIJA**

Sabrani radovi nastali su u prvotnim verzijama u razdoblju 1993.–2013., u žanrovskom rasponu od studijâ, ogleđâ, preglednih članaka i kritikâ, no svojim motivima, temama i literarnim referencama čine koherentnu, premda za daljnje dopune još otvorenu cjelinu. Bez obzira na žanrovsku različitost gotovo svi radovi donose prikaz dijela aktualnih istraživanja ili diskusije pojedinoga tematskog polja te pokušaj vlastitoga teorijskog doprinosa specifičnim pitanjima.

U svim ovdje okupljenim priložima iskušava se jedinstvena teza o „ideološkom ratu” u humanistici kao pretpostavljenom glavnom uzročniku aktualne „krize humanistike”, bilo da se ona smatra „objektivno skrivljenom” ekonomsko-političkim uvjetima suvremenosti, bilo „samoskrivljenom” svojim vlastitim permanentnim diskursom krize. Na toj se pozadini vidi, nadam se, da je svaki pojedinačni prilog — usprkos tematskoj posebnosti i različitim kontekstima nastanka i reaktualizacije — ujedno i pokušaj „homeopatskog samoliječenja” jedne od humanističkih disciplina u krizi, poput filozofije, metodom „još metode”, tj. rigoroznije, detaljnije, skeptičnije. ●

Diskursi znanja

AUTOR Borislav Mikulić
NASLOV Diskursi znanja
PODNASLOV Istraživanja iz historijske epistemologije
spoznaje, jezika i medija
RECENZENTI Boris Kožnjak • Tomislav Pletenac
TEKST PRIREDIO Borislav Mikulić
KOREKTURE Jadranka Brnčić
IZDAVAČ Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
FF press • Zagreb 2017.

Tiskanje ove knjige pomognuto je sredstvima
Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta RH

Borislav Mikulić

Diskursi znanja

**Istraživanja iz historijske epistemologije
spoznaje, jezika i medija**

FF press

FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU • ZAGREB, 2017.

Sadržaj

06

Predgovor

01. „Krise humanistike” – što ima bolje od toga?

18

Programi/diskusije

02. Nevolje s tumačenjem: što je ostalo od interpretacionizma?

35

03. Atopija metafore: programi u filozofskoj metaforologiji

53

04. ‘Pećinska znanost’:
o rekonstrukciji strukturalističke paradigme

68

Vidovi semioepistemologije

05. Znalac i lažljivac: prilog semiotizaciji epistemologije

125

06. Poruka je medij: esej iz semioepistemologije komunikacije

183

07. Perverzija i metoda: o performansu interpretacije
(Esej o Žižeku)

228

Kulturalna epistemologija ‘tranzicije’/tri kritike

08. Tijelo u komunizmu: kolektivizam i briga za ‘sebe’

235

09. Etnografija socijalizma i postpolitičko svjedočenje

247

10. Kazalište kao tranzicijska ustanova

284

Prethodne objave

288

Bibliografija: citirana i komentirana literatura

312

Kazalo imenâ i nazivâ

Predgovor

01. „Krizе humanistike” – što ima bolje od toga?

U aktualnim raširenim raspravama o temi pod dramatičnim naslovom „kriza humanistike” provlače se već na prvi pogled najmanje dva dominantna i međusobno tako povezana pitanja da svako generira odgovore i na ono drugo. Prvo glasi: na što se izraz „kriza humanistike” danas zapravo odnosi? Ono je u najužoj vezi s drugim pitanjem koje se uvijek iznova sreće u novijim refleksijama i koje se, bez velikog rizika od pojednostavljenjâ, dade formulirati na sljedeći način: koliko puta smo u povijesti moderne intelektualne kulture Zapada već govorili o „krizi humanistike”? Krize ne traju tek jedno desetljeće, pa ni čitavo 20. stoljeće, već sežu do samih početaka refleksije o humanistici.⁰¹ Tako se David Bell pita, što se o tome uopće još može reći i je li „hipohondar” konačno došao do kraja sa svojom pogubnom bolešću?⁰²

Odgovor na prvo pitanje izgleda jednostavnije nego odgovor na drugo, ali se zapravo međusobno pretpostavljaju. Prvi se odnosi na globalnu ekonomsku krizu suvremenosti, tj. na već notorna drastična rezanja u proračunima suvremenih država. Od poslovično pragmatičnih SAD, preko tehnološkoga giganta Japana do zemalja

01 Usp. C. Parker (2009), „Exploring The Humanities Crisis”; D. Bell (2010), „Reimaginig the Humanities: Proposals for a new Century”; S. Manavian (2013), *Review of Rethinking the Humanities*, ur. Soeiro, Ricardo Gil i Sofia Tavares (2012); P. Jay (2014), *The Humanities „Crisis” and the Future of Literary Studies* (osob. pogl. 1). Za daleko stariji historijski izvor govora o krizi v. D. Harper (2014), „‘Perfected Knowledge’: Milton’s Crisis in the Humanities”: „John Milton’s resulting pamphlet, *Of Education* (1644), presents his ideal curriculum as a combination of Comenius-inspired reforms and the solid humanist Renaissance tradition that had produced Milton himself. If his curriculum seems unrealistic, it is only because the poet is singularly untroubled by the practicalities of a 24-hour day. Not unlike some military academies today.”

02 U svome ogledu David Bell (2010) konstatira ironično: „In 1922, Austrian art historian Josef Stryzowski lectured in Boston on ‘The Crisis in the Humanities as Exemplified in the History of Art’. In 1964, British historian J. H. Plumb published a volume of essays entitled *The Crisis in the Humanities*. Between 1980 and 2000 a „crisis in the humanities” was discussed more than a hundred times in the pages of major scholarly journals. Is there anything new to be said about it? Has the hypochondriac finally come down with a life-threatening disease?”

Europske unije poput Njemačke ili Francuske, koje su takoreći do jučer bile perjanice humanističke sveučilišne kulture, za visokoškolsko obrazovanje se globalno i unisono, kao da je o tome postignut planski i reflektiran konsenzus na svjetskoj razini, vrijednost polaže na obrazovanje u disciplinama od „neposredne praktične upotrebljivosti znanja na tržištu rada u uvjetima suvremenog neoliberalizma”.⁰³ Odgovor na drugo pitanje glasi možda začudnije, ali ono sobom donosi nov element koji baca i dodatno svjetlo na prvo pitanje: o krizi humanistike raspravlja se zapravo samo u humanistici, i to doslovno otkad traje sâma humanistika. Pritom rasprava počiva na historijski konstantnom motivu sukoba između utilitarnog i samosvrhovitog, heterogenog i autonomnog načela, između obrazovanja za profesiju i znanja radi samog znanja. Motiv krize tako već predstavlja stajaću figuru metadiskursa humanistike o humanistici – „retorika krize” postala je jednom od njegovih najstabilnijih konstanti.⁰⁴

Ipak, novost u sadašnjoj epizodi te dugotrajne i kontinuirane rasprave o krizi humanistike sastoji se u polarizaciji humanističko-znanstvene zajednice oko različitih odgovora na tzv. „realnu krizu” (G. Gutting): dok se termin jednoznačno odnosi na izvanjske uvjete institucionalne krize oko humanistike – na uvjete reprodukcije humanističkih disciplinâ poput književnih, kulturno-povijesnih studija i filozofije – mnoge istaknute autorice i autori ukazuju na to da se kriza zapravo sastoji u samoj poziciji humanistike „između znanosti i umjetnosti”⁰⁵ te osobito u načinu i orijentaciji samorazumijevanja humanističkih disciplina i strategija njihova samopravdanja u širem društvenom i političkom kontekstu. Naime, dok akteri na jednoj strani još uvijek tipično insistiraju na načelima autonomnosti i samosvrhovitosti humanistike – načelima koja se ne mogu podvesti pod pragmatička načela obrazovanja za profesionalne karijere – u diskusiji su argumenti koji ne favoriziraju samo neposrednu pragmatičku vrijednost humanistike za demokratsko

03 Usp. L. Menand (2010), *The Marketplace of Ideas*; M. Perloff (2012), „Crisis in the Humanities”; G. Gutting (2013), „The Real Humanities Crisis”; također Jay (2014). S druge strane, prema É. Balibaru, to su ujedno i uvjeti „nestajanja politike” u ekonomiji i teologiji i globalnog povratka religijskog koji nosi „bijedu kritike”. Usp. Balibar (2016), „Critique in the 21st Century”.

04 Usp. Harper (2014); također Parker (2009), Perloff (2012), Jay (2014).

05 Usp. P. Ricœur (2012), „Humanities between Science and Art”.

društvo kao takvo⁰⁶ nego ukazuju na nutarnju povezanost humanističkih sadržaja s procedurama njihova usvajanja u suvremenim standardima sveučilišnog rada, poput „informatičke pismenosti”. Te procedure podrazumijevaju demokratsko načelo široke dostupnosti građe i sudjelovanja u reflektiranoj i kritičkoj produkciji znanja.⁰⁷

Otud tzv. kriza humanistike predstavlja zapravo ime za konsenzus, izričit ili prešutan, među samim akterima humanističkih disciplina o tome da je kriza humanistike zapravo diskurs same humanistike o vlastitom „položaju” kako u polju znanosti tako i u društveno-političkom polju. On se ne tiče samo izvanjskih okolnosti institucionalne reprodukcije humanističkih disciplina u akademskom pogonu, nastavnom ili istraživačkom, niti pak samo brige oko tržišne orijentacije studijskih programa za profesionalne karijere na tržištu rada. Položaj se oduvijek tiče i samorazumijevanja humanistike kako se manifestira kroz metodološku autorefleksiju, autokritiku i konceptualno samoobnavljanje (Jay 2014). Međutim, upravo ta unutrašnja točka predstavlja još jedan, možda i ključni moment krize u globalnom diskursu o krizi humanistike. Riječ je o konceptualnim, metadisciplinarnim sukobima unutar humanistike koje neki njezini akteri vrednuju kao „ideološke ratove”, odgovorne barem djelomice za sadašnje srozavanje popularnosti humanističkih studijâ među mlađim naraštajima: tražeći utočište u „obrazovanju za posao”, a manje u „odgoju za život”, nove generacije navodno daju alibi upravama sveučilišta i kreatorima obrazovnih politikâ da potiču tzv. realnu ili ekonomsku krizu institucionalne infrastrukture humanistike. Tako, referirajući se na predavanje Andrewa Delbanca, direktora Američkih studija na sveučilištu Columbia, o „perenijalnoj temi propasti humanistike” pod naslovom „Enough Already: Why are the Humanities Always in Crisis?”, Clifford Parker u svome pregledu ove tematike ističe posebno sljedeće:

„Istina je, priznaje Delbanco, da se djelomice mora kriviti sâma humanistika. Ideološki ratovi posljednjih desetljeća razmrvali su mnoga istraživačka polja, a sve veći istraživački pritisak na fakultete čini se da prikraćuje studente za kvalitetno vrijeme obrazovanja.”⁰⁸

06 Usp. M. Nussbaum (2010), *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*; također Jay (2014).

07 Usp. A. Jumonville (2014), „The Humanities in proces, not crisis. Information literacy as a means of low-stakes course innovation”.

08 Usp. Parker (2009): „It is true, Delbanco acknowledged, that the hu-

U tome se doduše jasno ocrta veza između vanjskog i unutarnjeg aspekta „krize”, no upravo moment „vlastite krivice” humanistike za navedeno usitnjavanje, destabilizaciju i rastakanje vlastitog polja kroz „ideološke ratove” možemo i moramo vrednovati kao sâmu bît posla pod imenom humanističkih znanosti. Debate koje proglašavamo zabrinjavajućom krizom u pravilu su znak inovacije i promjenâ.⁰⁹ Suprostavljanje vrijednosti ‘znanja radi samog znanja’ i pragmatične vrijednosti humanistike lažna je dilema. Naime, tražena praktična vrijednost i upotrebljivost humanističkih studija leži u njima samima. Ovu prkosnu, ali razložnu i intuitivno prihvatljivu tezu Jay iskazuje slojevito i pregnantno:

„[Kolegiji] koji stavljaju naglasak na kritičke teorije i metodologiju discipline pripadaju u ono najbolje što imamo za poučavanje kritičkog mišljenja i za osposobljavanje studenata da misle etički o društvenoj pravdi. Za oboje se gotovo svi slažu da je od središnje važnosti za svaku koncepciju humanističkog odgoja. Kolegiji o kritičkoj teoriji uče studente da misle strogo, detaljno i skeptički, da istražuju temeljne pretpostavke iza stajališta koja drugi zauzimaju, da razumiju šire povijesne i ideološke okvire u kojima se prikazuje znanje i grade argumenti te da razviju svoj vlastiti kritički pogled na stavove s kojima se suočavaju. Teorije se tiču načina na koji treba preispitivati uvriježene pretpostavke i kopati sve do temelja – ili nedostatka temelja – oblikujući stavove o vrijednostima, značenju i istini. Što može biti vrijednije od toga?”¹⁰

manities are to blame in part themselves. The ideological wars of the last few decades have Balkanized many fields, and an increasingly heavy focus on faculty research seems to be shortchanging students on quality instruction time.”

- 09** Usp. Jay (2014), 3: „There is nothing particularly alarming about these debates. They certainly do not suggest that there is a „crisis” in the humanities. Rather, they suggest that those who teach and do scholarship in the humanities are continually thinking in a productively self-reflexive way about what they do in the classroom and in their own research. What could be better than that? We want coherence across the disciplines, but coherence is a fluid and changing thing, the product of continual debate, innovation, and change. Whenever people are worried that the study of English, history, or philosophy is becoming „fragmented” you can be sure these disciplines are simply rethinking how they define coherence.”
- 10** Usp. Jay (2014), 5: „[C]ourses putting a stress on critical theories and disciplinary methodologies are some of the best ones we have for teaching critical thinking, and for training students to think ethically about social justice, both of which nearly everyone agrees are central to any conception of a humanities education. Courses in critical theory teach

Stoga, odgovor na krizu humanistike ne možemo izbjeći, on barem za neke aktere suvremene diskusije s dovoljnom jasnoćom glasi – još više humanistike!

Slično ovom rezultatu, u raspravama o krizi epistemologije koje su nakon knjige Richarda Rortya *Filozofija i ogledalo prirode* (1979) potresle sam filozofski ideal istinite spoznaje o svijetu i čitavu zgradu filozofije znanosti, otvorile širom vrata načelu „održavanja konverzacije” te proglasile gradnje istinosno neutralnih diskursâ ciljem filozofije, u zajednici epistemologa iskristalizirao se stav da je s velikom pompom proglašena smrt epistemologije zapravo kriza jednog diskursa o jednom tipu epistemologije na koji se suvislo može odgovoriti samo s „više epistemologije”.¹¹

Na toj pozadini čini se da barem tentativno možemo postaviti isto geslo na širem planu govora o krizi humanistike koji se barem onoliko hrani vlastitom retorikom krize koliko tu krizu uzrokuju neoliberalne politike obrazovanja. Jedino kritika, refleksija i novo istraživanje mogu ispostaviti manjkavosti prethodnih istraživanja. Mi nemamo druga sredstva za autokorekciju osim skepticizma i kritike – upravo ništa drugo osim autokorekcije. Povijest skepticizma i njegova uloga u konstituciji teorije znanja govori protiv toga da je epistemologija kao diskurs o istinitoj spoznaji samo skup prividnih i lažnih problema. Odnosno, obrnuto, povijest znanosti i filozofije podjednako svjedoče o tome da su procesi ponovnog formuliranja i izoštravanja problema kao i pročišćavanja pojmovnika jedini put i ujedno jedino svjedočanstvo o napredovanju mišljenja. Mrtva je samo ona disciplina u kojoj su prestali nastajati problemi (Rockwell). Ta spoznaja ne vrijedi ništa manje za humanističke discipline nego što oduvijek već vrijedi za znanosti.

students to read rigorously, closely, and skeptically, to explore the underlying assumptions behind the positions others take, to understand the larger historical and ideological frameworks in which knowledge is presented and arguments are made, and to develop their own critical perspective on the claims with which they are confronted. Theory is about learning how to question commonsense assumptions and dig down to the foundations—or the absence of foundations—informing claims about value, meaning, and truth. What could be more valuable than that?”

11 Usp. S. Haack (1993), *Evidence and Inquiry*; v. također T. Rockwell (2003), „Rorty, Putnam, and the Pragmatist View of Epistemology and Metaphysics”.

Još „metode”

U svim ovdje okupljenim priložima iznova se ispituje teza o „ideološkom ratu” u humanistici kao pretpostavljenom glavnom uzročniku „samoskrivljene krize humanistike”. Utoliko, prilogu pod naslovom „Nevolje s tumačenjem: što je ostalo od interpretacionizma?”, koji tematizira upravo teorijski sukob oko tumačenja i koji je u sadašnjem obliku prvotno priređen za zbornik radova Instituta za etnologiju i folkloristiku *Stranputice humanistike*, pripada središnja organizacijska i motivacijska uloga za oblikovanje ove zbirke. Odatle se bolje vidi, nadam se, da je svaki pojedinačni prilog usprkos svojoj tematskoj posebnosti i različitom kontekstu nastanka ujedno i pokušaj „homeopatskog samoliječenja” jedne humanističke discipline u krizi, poput filozofije, metodom „još metode”, tj. rigoroznije, detaljnije, skeptičnije.

Sabrani radovi nastali su u razdoblju 1993–2013. u žanrovskom rasponu od studijâ, ogledâ, preglednih članaka i kritikâ, no svojim motivima, temama i literarnim referencama čine koherentnu, premda ne i dovršenu cjelinu. Štoviše, neka od „poglavlja” ukazala su se kao nedostajuća tek iz virtualne cjeline, kao prazna mjesta aktualne zbirke koja tek treba ispisati ili su pripremljena za druge kontekste.¹² Izvor, a djelomice i sistematsko težište koje osigurava ne samo koherentnost nego, nadam se, i teorijsku konzistentnost aktualne zbirke, crpi se iz interesa za epistemološke i semiološke aspekte diskursa filozofije o klasičnom problemu forme i sadržaja misli, u njegovim različitim inačicama od antike preko moderne do suvremenosti, a sežu od spoznaje, jezika i znakovnosti do tumačenja i svjedočenja te, s druge strane, od društvenih institucijâ i političkih sustava do njihovih diskurzivnih reprezentacija. One su posvjedočene djelomice zajedničkim sistematskim i historijskim referencama koje daju dovoljno čvrst opći okvir kritičkom aparatu i literaturi uz pojedine tekstove da opravdavaju upotrebu jedinstvene bibliografije bez fingiranja organske cjelovitosti.

Bez obzira na žanrovsku različitost gotovo svi radovi donose prikaz dijela aktualnih istraživanja ili diskusije pojedinoga tematskog polja te pokušaj vlastitoga teorijskog doprinosa specifičnim pitanjima. (Iznimku čini prikaz umjetničko-teorijske konferencije pod naslovom „Tijelo u komunizmu”). Iako je većina tekstova znatno

12 Usp. B. Mikulić (2017) „Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam”.

proširena novim izvođenjima i dopunjena referencama, napose u radovima izvorno pregledne naravi u prvom odjeljku, svi izražavaju prvotne pozicije bez revizije izvornog gledišta. Opsežnije dopune u nekim priložima izdvojene su u nove odjeljke.

Prvi rad pod naslovom „Nevolje s tumačenjem: što je ostalo od interpretacionizma?” – koji počiva na starijem izvještaju o doprinosima „sporu interpretacija” u semiotici, pragmatici i hermeneutici 90-ih godina – raspravlja teorijske kontroverze kod različitih autora, poput Richarda Rortya, nastale povodom „pozitivističkog zaokreta” Umberta Eca od njegove ranije pozicije iz 60-ih, označene terminom „beskonačna interpretacija”. U dvama završnim odsječcima rada, polazeći od teorija referencije i rekurencije znakovnih sustava i metajezika, ponuđeni su neki argumenti za nekontroverzni odnos između obiju teorija i za realistički pristup problemu interpretacije.

Drugi rad pod naslovom „Atopija metafore: programi u filozofskoj metaforologiji” daje presjek heterogenih učinaka filozofije znanosti, filozofije jezika te kognitivne lingvistike kod nekih suvremenih filozofa (M. Black, D. Davidson, J. Searle, E. Federer Kittay) i njihovih doprinosa izučavanju metafore 70-ih i 80-ih godina 20. stoljeća, uz posebnu brigu za razlikovanje tzv. poetske metafore od eksplanatornih modela. Na toj osnovi nude se neki argumenti za manjkavost suvremenih razumijevanja Aristotelove teorije metafore te razlozi za njezinu relevanciju u kontekstu suvremene filozofske metaforologije.

Cjelinu završava prilog pod naslovom „‘Pećinska znanost’: o rekonstrukciji strukturalističke paradigme”, nastao iz komentarskog prikaza knjige Jean-Claude Milnera, *Le périple structural. Figures et paradigmes* (2002). U radu je od posebnog interesa Milnerovo nedovoljno obrazloženo odvajanje strukturalizma kao znanstveno-istraživačkog programa od njegovih poststrukturalističkih filozofskih posljedica, koje sâm autor naziva „gibanjem dokse”. Premda čak i intuitivno možemo prihvatiti razlikovanje između znanosti i mnijenja, nejasan pojam *paradigme* ne doprinosi održanju i uvjerljivosti razlikovanja između znanosti i dokse u strukturalizmu. Nasuprot tome, pojam *episteme* i dvostruko osigurani kriterij razlikovanja znanosti od neznanstvenih oblika mišljenja unutar polja *episteme* kod Foucaulta (specijalizacija i stupanj formalizacije) čine se primjerenijim instrumentarijem za zahvaćanje pojave strukturalizma nego što je tome mogao doprinijeti Kuhnov pojam historijske paradigme. On sâm

je toliko neodređen i jedva još operativan metaznanstveni pojam u filozofijama znanosti da je, usprkos svojoj raširenosti u javnom žargonu, gotovo napušten u historijskoj epistemologiji.

Novu cjelinu radova iz semioepistemologije otvara rad „Znalac i lažljivac: prilog semiotizaciji spoznaje” koji donosi pokušaj dopune novijih smjerova suvremene anglosaksonske epistemologije semio-loškom perspektivom kakva u njima nedostaje usprkos jakoj tradiciji američke semiotike. U tome kontekstu, paradoks lažljivca pokazuje se epistemološki relevantan posve neovisno o svojoj logičkoj povijesti. On otkriva da tradicionalni epistemički propozicionalni stavovi prikrivaju problem temeljne inkonzistencije svakog epistemološkog načina pitanja, odnosno da postoji neispitana pretpostavka o konzistentnosti epistemičkog stava prema stvarnosti sa samom stvarnošću koju iskaz „izražava”. No, konzistentnost nije ničim zajamčena, ona ovisi o faktorima i semantičkim elementima koji nisu dio taksinomijske strukture (tj. objektnog jezika i metajezika); oni su dani jedino u onom uvjetu valjanosti iskaza („ako i samo ako”) ili uvjetu „korespondencije” sa stvarnošću: ona je mjesto prisile subjekta da donese odluku. To znači, istinitost epistemičkoga propozicionalnog stava nije istovjetna s racionalnošću taksinomijske strukture znanosti i ne proizlazi iz nje. Ona je efekt prisilnog izbora ili odluke za jednu verziju stvarnog u susretu subjekta sa „stvarnošću” koja nije (ili nije postala) dijelom njegove jezične slobode ili simboličke vlasti. Istina je udarac stvarnog o govor subjekta. Rečeno u terminima adekvacije, istina je podudaranje stvarnog s govorom spoznajnog subjekta, podudaranje kojim subjekt ne raspolaže suvereno po volji. Drugim riječima, istina nije izraz ili funkcija znanja već jezično pravilo da se to znanje izrazi.

U ogledu „Poruka je medij: esej iz semioepistemologije komunikacije” pokušavam, na temelju primjeraka prosječnog nekvalificiranog te profesionalnog i teorijskog diskursa o fenomenu i pojmu medija, predočiti momente koji nude model kako za strukturno-semiotičku, tako i za sadržajno-kritičku analizu medija socijalno-teorijske orijentacije. Ona se odnosi na medije u striktnom (tehnološkom) i proširenom (semioepistemološkom) značenju termina – kao tehničkih naprava i kao semiotičkih objekata poput diskursa ideologije, znanosti i književnosti. U prvom dijelu (I. 1–3), koji je gotovo u cijelosti posvećen kratkom i legendarnom tekstu Marshalla McLuhana „Medij je poruka”, njegova osnovna teza podvrgava se diskurzivno-logičkoj analizi teksta i izokreće u prividno dijametralno suprotan oblik

„Poruka je medij” te se istražuju daljnje mogućnosti njezina razumijevanja. U drugom dijelu (II. 1-3) ispituje se odnos McLuhanova „integralnog” pristupa analizi medija, kao partikularne teorije (teorije komunikacije), tako što se dovodi u diskurzivni kontekst s tezom o „kraju ideologije” iz 60-ih godina te s primjercima humanističko-znanstvenog diskursa o ne-tehnološkim oblicima medija (hermeneutičke teorije percepcije, psihoanalize narativnih postupaka u fikcionalnim diskursima). Cilj rasprave je iznova locirati fenomen konceptualne regresije (sadržajne, kulturne, ideološke) u diskursima koji pretpostavljaju apsolutnu inovativnost i naprednost svoje medijske forme. Rezultat rasprave pokazuje da regresivnost leži u samoj formi medija, odnosno, u koncepcijama (teorijama, ideologijama) forme.

Prilog pod naslovom „Perverzija i metoda: o performansu interpretacije (Esej o Žižeku)” raspravlja o odnosu između paradigmatičkog statusa filma i upotrebe filmskih analogija u psihoanalitičko-filozofskom diskursu Slavoj Žižeka koji čini temelj njegove kritičke analize društva, politike i kulture uopće. U prvom dijelu rada, polazeći od novijih rasprava među nekolicinom engleskih i američkih sveučilišnih intelektualaca o kontroverznom vidovima djelovanja Slavoj Žižeka u akademskoj zajednici i na široj javnoj sceni, prikazuju se neki usporedni primjeri i unutarnji pokretači kontroverzije sadržaj-forma u filozofiji i pop-kulturi te Žižekovo razumijevanje te kontroverzije. U drugom dijelu raspravlja se o Žižekovim tek sporadičnim refleksijama o meta-egzemplifikaciji i obrazlaže teza da kod Žižeka, na pretpostavkama ontologije virtualnog, prešutno djeluje dvostruka, paradigmatička i analogijska, koncepcija inherencije u odnosu primjera i principa te zamjena analogije predmetâ analogijom analizâ, što stvara tipičan konflikt između metonimijske i metaforičke evazivnosti diskursa. Na toj pozadini iznova se vrednuje opći prigovor protiv Žižeka o „virtualnom totalitarizmu”, lišenom kontingencije smisla, i ukazuje na mjesto subjekta izvan diskursa kao drugu osnovu za analizu uvjeta istinitosti. U trećem dijelu rada ispituje se i metodološki vrednuje Žižekovo vlastito razumijevanje njegova postupka filmske ilustracije i njegovo osebujno performativno razrješenje epistemološkog problema filmske interpretacije kroz montažu imaginarnu identifikacije ili ‘empatije’ s filmskim objektima, koje on sâm naziva ‘perverzijom’ ili ‘ljubavlju’. U četvrtom dijelu analizira se, s jedne strane, očigledni nerazmjer između Žižekove primjene doktrinar-

nih zaliha psihoanalize u kritici kinematografije te, s druge strane, učinci njegove teorijski oskudno razrađene apoteoze ‘kinematičkog materijalizma’.

Radove iz treće cjeline, koju čine komentarski prikazi i diskusije o raznovrsnim doprinosima kulturalnoj epistemologiji ‘tranzicije’, otvara prikaz konferencije pod naslovom „Tijelo u komunizmu: kolektivizam i briga za ‘sebe’” iz 1995. Umjetničko-teorijske refleksije o funkciji tijela u komunističkim društvenim sistemima nikako nisu jednoznačan pojam ni po analitičkim pretpostavkama ni po rezultatima, usprkos očekivanjima kakva mogu popratiti jedan simpozij poput navedenog. Kliše o oficijelnom društvenom tijelu komunizma, tj. o ikoničkoj predstavi kolektivno ili korporativistički shvaćenog društva pod režimom komunističkih partija te o njegovu tipičnom primjerku u tjelesnom izrazu društvene jedinice, samo je jedan od vidova tematike tijela u totalitarno strukturiranim društvenim sustavima i samo jedan od problema kojima su bili posvećeni prilozi sudionika simpozija (video-umjetnika, performerata, povjesničara i kritičara umjetnosti te filozofa), najvećim dijelom iz bivših „komunističkih” zemalja istočne Evrope.

„Etnografija socijalizma i svjedodžbeno znanje” komentarski je prikaz zbornika radova *Devijacije i promašaji. Etnografija domaćeg socijalizma* (2006) kao jedan slučaj društveno-teorijskog pristupa problemu svjedodžbenog znanja. Riječ je o zborniku od deset priloga kulturno-studijskih, semioloških i etnografskih analiza posvećenih različitim oblicima i razinama diskurzivne reprezentacije i reprodukcije stvarnosti „domaćega” socijalističkog načina života u bivšoj Jugoslaviji, posebice Hrvatskoj, u njegovim različitim historijskim fazama, u njegovim službenim i neslužbenim oblicima diskurzivnih procedura (dokumentima, konceptima, običajima, mitovima, reklamama, pop-ikonama). Pored uvodne usporedbe s tematski ili metodološki sličnim publikacijama, tekst daje tematski i tipski pregled obuhvaćenih priloga. Opširno se komentiraju programski tekst zbornika, posvećen ideji etnografije socijalizma u odnosu na nasljeđe etnologije, s obzirom na njegove eksplicitne i implicitne znanstveno-teorijske pretpostavke; također se, s obzirom na teorem arbitrarnosti znaka, posebno komentira prilog posvećen retoričkoj analizi diskursa tzv. liberalne političke disidencije socijalizma u Beogradu 80-ih godina, posvećen dokazivanju odgovornosti inteligencije za društvenu katastrofu bivše Jugoslavije kroz analizu veze između „riječi i činova”.

Posljednji prilog pod naslovom „Kazalište kao tranzicijska ustanova” nastao je na temelju pozvanog komentara za istraživački projekt „Sodobna kultura v krizi društvene kohezivnosti”, područno istraživanje ‘Polje kulturne produkcije na području uprizorivnih umetnosti’, pod vodstvom Marije Breznik, pri Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Ljubljani, 2007-2009. (URL: <http://www.ff.uni-lj.si/fakulteta/Dejavnosti/ZIFF/BREZNIK/default.htm>). Podsjećajući u prologu na Kantovu referenciju o kazalištu kao „moralnoj ustanovi” s kraja 18. stoljeća, tekst u uvodnom dijelu predstavlja pojavu performansa autorskog čitanja (Festival A-Književnosti) na hrvatskoj kulturnoj sceni 2001. kao heterogen i slučajan, ali strukturno konzistentan hipotetski odgovor alternativne književne „scene” na moralnu krizu kazališne scene koja se vidi iz perspektive ekspertnog diskursa o kulturnoj politici u hrvatskom kazalištu i koja, kako se čini, ne pronalazi svoje razrješenje ni u najnovijim oblicima metakazališnog javnog diskursa samog kazališta. O tome, u glavnom dijelu teksta, iz različitih aspekata svjedoče izabrani primjerci javne diskusije nekolicine aktera kazališne umjetnosti u Hrvatskoj. Primjerci su odabrani i komentirani tako da slijede problemski niz: ideja tranzicije, politički karakter kazališta, odnos nezavisne i institucionalne produkcije, funkcija principa tržišta u produkciji na području kazališne umjetnosti, promjene u stavu publike, te dodatno, uloga Zakona o kazalištu. U epilogu rada problematizira se projekt HNK Zagreb pod naslovom „Filozofski teatar” kao pokušaj ponovnog stvaranja društvene kohezivnosti kroz medij kazališta. ¶

Programi/diskusije

02. Nevolje s tumačenjem: što je ostalo od interpretacionizma?

Kontekst: 'rat interpretacija' i lociranje intencije

Slijedom rasprava u književnim i filozofskim teorijama tumačenja 60-ih i 70-ih godina 20. stoljeća postalo je općim mjestom da je u razumijevanju pojma intencije teksta i interpretacije upravo intenciji djela, kao srednjoj instanci u trokutu autor–djelo–čitalac, pripala uloga da u sporu oko metoda tumačenja dovede do plauzibilnog razrješenja. Taj spor se u međuvremenu, osobito kroz diskusiju o „postmodernom stanju” i ireducibilnom „sporu” kod Jean François Lyotarda, teorijski radikalizirao i sâm postao ne samo slučajem takvog temeljnog spora nego se razvio u sukob međusobno suprotstavljenih pozicija sa značajkama rata do istrebljenja.⁰¹ Usprkos zaštišju u teorijskom pogonu od kraja 90-ih završetak teorijskog rata oko interpretacionizma ni izdaleka nije na vidiku, a još manje konačno rješenje spora, kako to posvjedočuje novija rasprava između Umberta Eca i Richarda Rortya.⁰² Čini se ipak da je usmjerenje interesa na umjetničko djelo, što je nastupilo nakon duge dominacije tzv. auktorijalnog subjekta, te nakon kraće, ali ne manje intenzivne prevlasti interesa za intencije i projekcije recipijenta ili primaoca, donijelo barem neku vrstu stabilizacije predmeta ovoga teorijskog spora nasuprot ranijoj prevlasti općih tema, poput perspektivizma

01 Usp. P. Ricœur (1969), *Le conflit des interprétations*. Za suprotno gledište v. K.-O. Apel (1980), *Transformacije filozofije*, koji vidi kontinuitet i međusobno presijecanje teorijskih kultura, osobito s obzirom na zajedničke izvore. Za teoretičniju artikulaciju problema „spora” ili „razlike” na temeljima performativne teorije jezika v. J.-F. Lyotard (1983), *Le différend*, koji uvodi političku perspektivu („zapovjedni” diskurs i načelo milosrđa) kao krajnju granicu mogućih odnosâ nesumjernih i nepomirljivih diskursâ.

02 Usp. Collini, ur. (1992), *Interpretation and Overinterpretation*. Riječ je o reakcijama na Ecova istraživanja i studije nastale poslije 1980. i sabrane pod naslovom *I limiti dell'interpretazione* (v. Eco 1990) u kojima autor navodno radikalno revidira raniji radikalizam svog traktata i najpoznatijeg teorijskog djela *Opera aperta* (Eco 1962). U ovom prilogu iznijet ću nekoliko argumenata u kontekstu semiotike i hermeneutike za uvjerenje da se kod Eca ne radi o reviziji i suspenziji gledišta nego o konzistentnosti realizma i interpretacionizma koja se može pratiti i u drugim njegovim djelima (v. Eco 1968, *La struttura assente*).

i relativizma ili metodološkog i doktrinarnog antiesencijalizma, koja je karakterizirala akmé postmoderne.

Takva usredotočenost na subproblemsku razinu činila se nužno potrebnom nakon što je dekonstruktivizam u filozofiji uzvratio poticaje što ih je preuzeo od semiotike, semiologije i psihoanalize kulture. U teoriji književnog teksta estetika recepcije radikalizirana je do paroksizma: emfaza produktivne recepcije „historijski smještenog” i time uvjetovanog primaoca potisnula je iz vidokrug a relevantnosti samostalnost tekstualnog objekta dotle da su se čak počele gubiti njegove ontičke konture. Početak, protok i kraj pripovjednog postupka, dakle samog narativnog procesa, daleko je nadmašio važnošću sam svijet naracije, njezin objektivni sadržaj ili priču: uključenjem pripovjedne instance u svijet pripovijesti naracija je prestala biti izvannarativnim momentom.⁰³

Taj se literarnotehnički postupak dobro uklapa u filozofsku dekonstrukciju modernističkog subjekta. U filozofiji on nema samo svoje teorijsko uobličenje već se ujedno odražava i u tekstualnoj produkciji filozofa u rasponu od spontanih i ponešto naivnih oblika osobnosti kao herojske stilske geste, poput Nietzscheova spisateljstva, preko programski postavljene i izravno proživljene teorije, s elementima mistike i fetišizma, o osamostaljenju jezika naspram svijeta stvari, kao kod Heideggera i Wittgensteina, do dekonstruktivističke teorije diseminacije kod Jacquesa Derride. No, radikalno dekonstruktivističko maltretiranje tekstualnog objekta ne počiva, suprotno uvriježenom i spontanom očekivanju, na pojačavanju intencije subjekta, odnosno na kreativnim igrama recipijenta koji bi po analogiji s tradicionalnim auktorijalnim subjektom znao što hoće s objektom i njegovim medijem. Takav bi recipijent, barem teorijski, mogao bez otpora zauzeti mjesto izvornog autora, i potom ga opet ustupiti nekom drugom, kreativnijem i domišljatijem recipijentu. Povijest kulture, umjetnosti i znanosti potvrđuje da je

03 Taj postupak nije nipošto novina post-auktorijskih tehnika naracije. Narativni svijet kao realni univerzum, u kojem i sam pripovjedač ima svoje objektivirano mjesto, tekovina je arhajske pripovjedne tradicije, osobito izvan europske. Najpoznatiji i najzreliji primjerak te vrste indijski je klasični ep *Mahâbhârata* (v. G. Kardaš 2006, „Intertekstualnost u Gîti”). No, i u europskoj tradiciji takav se postupak može uočiti u ranoj grčkoj teogonijskoj i epskoj književnosti (v. Mikulić 2006, „Čavrljavo srce”), a obilježava također i strukturu Platonovih dijaloga s „okvirnom pričom” o nastanku i uvjetima vjerodostojnosti sadržaja, i to ne samo izvan nego i unutar dijaloga.

takav teorijski konstrukt empirijski moguć: akt recepcije nekog djela predstavlja re-produkciju koja estetski i kulturnohistorijski načelno može sustići ili čak premašiti svoj predložak. Nakon hermeneutičke maksime da je „postajanje” uvijek „postajanje drugim”, koja je zapravo hegelovska, i nakon Deleuzeove knjige o „ponavljanju” kao procesu diferencije (v. *Différence et répétition*, 1968) narušena je vladavina ontologike identiteta. Ta se posljedica može dokumentirati i u nehermeneutičkim filozofijama znanosti, bližima anglosaksonskom idealu kontrolirane racionalnosti u diskursu.⁰⁴ No, u kontekstu diskursa o umjetničkom stvaranju, u slučaju remakea, pitanje je još samo imamo li dva autonomna umjetnička djela pod jednim naslovom ili pak izvorno djelo ima umjetničku i ontološku prednost samo zato što je „izvorno” ili „uzor”?

Takvi granični slučajevi razotkrivaju fundamentalni problem teorije teksta. Empirijski primjerci uspjele kreativne recepcije potvrđuju tradicionalno, uglavnom implicitno, pravilo svake produkcije, naime da se tekstovi, kao i svi znakovni sustavi, odnose na druge tekstove, tj. na druge znakovne sustave, i to u dijakronoj i u sinkronoj perspektivi. Ta okolnost, koja se u metodskom i sistematskom smislu javlja kao problem beskonačnog progresa simbolizacije i beskonačnog regresa spoznaje, čini se i sâma beskonačno regresivnom. U povijesti čovječanstva nije poznat nijedan simbolički proizvod koji ne bi, koliko god bio mimetički, u sebi sadržavao referenciju na nekakav izvor simbolizacije (a time i na svoju *arché*). To ne vrijedi samo za visoko kultivirane znakovne sustave poput egipatskog i kineskog pisma ili složenije diskurzivne korpuse poput vedskih tekstova, nego se to može tvrditi i za pećinsko slikarstvo. Premda se, naime, u pećinskim slikarijama autoreferencijalnost ne pojavljuje bez daljnjeg na izravan, manifestan i jednoznačan način, ona se daje ustanoviti procesualno i kontinuirano posredstvom diferencijalnosti istovremenih motiva među kojima strši jedan element: ljudska figura koja na crtežima i slikarijama više izgleda kao da „domahuje”, „šalje znakove” nego što je angažirana u lovu, naznačujući iznutra,

04 Usp. J. Dupré (1993), *The Disorder of Things*; G. Lakoff (1987), *Women, Fire, and Dangerous Things*. Također Rockwell (2003), Westphal (2004), „Hermeneutika kao epsitemologija”; Haack (1999), „Defending Science – Within Reason”. Za noviji pregled i raspravu o statusu znanstvenog diskursa i relativizma u filozofijama znanosti na osebujnom spoju socijalno-historijskog materijalizma i relativizma u projektu tzv. „strogi program” Edinburške škole v. sada Žitko (2016), „Strogi program: forme relativizma i funkcija materijalizma”.

iz crteža, svoje prisustvo izvan svijeta crteža – bio to sâm autor, slikar-crtač koji se projicira u slikariju na zidu i tako postaje dijelom poruke (poput Velásquesa u grupnim portretima dvorjana) ili pak slučajni namjernik, promatrač, netko tko će tek naići (recipijent). Taj je efekt usporediv s djelovanjem fotografiranja na osobe u poziciji objekta – prepoznatljiv u stavu poziranja umjesto tzv. spontanosti i kod posve male djece – kao da u pećinskim scenama ima svoj atavistički izvor. Pećinske slikarije i prahistorijske figure ukočenih idola ne poziraju ništa manje uočljivo nego sudionici modnoindustrijskog pogona i ne referiraju se na sebe ništa manje nego što to čine modeli na modnoj pisti. Idolatrija mode ekscesivni je primjerak semiotičke ili materijalne historije čovječanstva, no temelj mode leži, čini se, u sâmom epistemičkom fundamentu svijesti.⁰⁵

Paradoks beskonačne semioze

Teza o beskonačnom regresu simbolizacije paradoksalna je u svojoj sistematskoj i u historijskoj primjeni u tom smislu što se na nju podjednako smiju pozivati, a faktički to i čine, i tzv. realisti i antirealisti. Tako antirealisti – relativisti, idealisti i pragmatičari podjednako – vide u regresu konačnu potvrdu poznate teze kako se znakovni sustavi odnose uvijek samo na druge znakovne sustave, a ne na izvansimbolički supstrat. Ta je teza svakako inspirirana Nietzscheovim „perspektivizmom” koji ga povezuje s općim duhom „humboldtizma” i čini sudionikom teorijâ o jezično formuliranoj slici svijeta, općepoznatoj pod nazivom Whorf-Shapirova teza. No, ona je radikalizirana do krajnjih granica podnošljivosti upravo kroz fuziju perspektivizma u filozofiji svijesti i kulturalnog simbolizma te objedinjena u nov oblik radikalnog acentrizma u filozofiji pod specifičnim naslovom „interpretacijski svjetovi”. Premda i metaforički oslabljen, taj naslov prenosi jaku antiontološku i antimonističku tezu protiv ideje jedinstvenog svijeta, čak i kad se to jedinstvo koncipira kao „privremeno” ili „područno”.⁰⁶

05 Premda se o modi interpretiranja govori najkasnije od 70-ih godina ovog stoljeća, jezična svijest o modi kao načinu radikalno „novog videanja” svijeta stvari, uključujući i čovjeka, nasuprot tradiranom predlošku, markira prijelom u europskom kulturnom svijetu na kraju antike u rano srednjovjekovlje. Usp. o tome instruktivan esej Tomása Maldonada, „Da modernus a moderno”, u Maldonado (1987), *Il futuro della modernità*.

06 Usp. karakterističan rad Günthera Abela (1993), *Interpretationswelten*. Za ničeansku pozadinu ovoga stanovišta u suvremenoj filozofiji v. također Abel (1984), *Nietzsche*. Za interpretacionističku radikalizaciju Cassirerove

Realistička je struja, slično tome, napustila dogmatsku tezu o primatu objektivnog svijeta ili supstrata koji bi posjedovao opstojnost neovisnu od spoznajnog subjekta, kako to paradigmatički vrijedi za antihistorijske koncepte jezika u relativističkim filozofijama. Međutim, beskonačni regres znakovnih sustava ne predstavlja razlog za likovanje niti za plač nad gubitkom stvarnog svijeta. Naprotiv, činjenica da znakovni sustavi međusobno rekuriraju i dijakrono i sinkrono zadobiva sasvim povlaštenu heurističku vrijednost. Realističko poimanje stvari ne odustaje, naime, od kompleksa referencije, odnosno od označavanja kao temeljnog procesa u relaciji označitelj–označeno, niti pak od intencionalnosti kao temeljnog karaktera svijesti. Te dvije posuđenice iz teorijâ jezika, strukturalističke ništa manje nego psihologističke, i fenomenološke analize akata svijesti neizbježni su oslonac realističkog koncepta referencije.⁰⁷ Odatle je ona u stanju analitički zaći iza leđa spomenutom beskonačnom semiotičkom progresu i epistemičkom regresu u onoj točki u kojoj antirealističke teorije računaju s njime kao pozitivnom i nezaobilaznom teorijskom tekovinom. Naime, njihova temeljna pretpostavka o tome da se znakovni sustavi odnose samo na druge znakovne sustave, a ne i na izvansimbolički supstrat, ima doduše kontraintuitivni karakter, jer se prirodni stav svijesti i jezičnog procesa smatra u svojoj biti intencionalnim, tj. svijest i jezik se odnose na nešto, intendiraju nešto, odnosno govore o nečemu, imaju sadržaj, re-prezentiraju i komuniciraju to.⁰⁸ No, kontraintuitivna narav relativističkih pozicija ne može se dokazati neposredno pukim pozivanjem na prirodni stav svijesti (pa niti npr. na antičku tradiciju koja ga dijeli), jer im kulturna povijest čovječanstva daje za pravo. Teza o simboličkoj naravi svakog odnosa spram svijeta i povijesti dokazuje tako samu sebe; njezina je cirkularnost postala prednošću za relativista jer uvjetuje nemogućnost metodičke samokontrole. Onog časa kad realist prizna autoreferencijalnost znakovnih sustava – a svaki prosvijetljeni realist to čini – on ne gubi samo izvansimbolički

filozofije simboličkih oblika u smjeru Nietzscheova perspektivizma v. npr. Simon (1989), *Philosophie des Zeichens*.

07 Usp. K. Bühler (1927), *Krise der Psychologie* i Bühler (1932), *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache*; R. Jakobson (1963), *Essays de linguistique générale*; E. Holenstein i R. Jakobson (1980), *Von der Hintergebarkeit der Sprache*.

08 Za noviji pregled tematike intencionalnosti u lingvističkom kontekstu v. npr. P. Jacob (2011), „Meaning, intentionality and communication”.

supstrat interpretacije, nego i metodičko tlo pod nogama. Zauzvrat, on poseže za konceptom relativno shvaćenog „realnog svijeta”: to je svaki supstrat koji se daje identificirati, bilo u smislu predmeta prirodnih znanosti, bilo u smislu simboličkog supstrata poput slike, teksta, verbalnih i neverbalnih komunikacijskih procesa, jednom riječju – u smislu poruke, za razliku od informacije (v. Eco 1968). Jezična reprezentacija predmeta u tom je smislu za subjekt stvarnija od ‘same stvari’. Naime, čak je i za Kanta ‘stvar po sebi’ samo jedan moment stanja stvari o kojem znamo više nego o njoj.

Realistička teorija teksta, znanosti i jezika uopće iznova se orijentira na tradicionalni model komunikacije koji poznaje tri instance – pošiljaoca, informaciju i primaoca – kao stvarne, nezaobilazne i neukidive, ali pritom izričito odustaje od načela jednoznačnosti i nepromjenjivosti sadržaja poruke. Ta dogma rane teorije komunikacije koja prijenos poruke između pošiljaoca i primaoca svodi na prijenos informacije između odašiljača i receptora, doživjela je tako radikalnu kritiku da bi jedva još mogla poslužiti i za analizu procesa komunikacije u životinjskom svijetu, za koji se općenito uzima da ima narav signala. Premda mu se ne može odreći načelo jednoznačnosti, on se ipak ne odvija u cijelosti i isključivo po obrascu jednosmjernih, jednodimenzionalnih signala, kako je još (djelomice s pravom) pozitivistički vjerovao psihoanalitičar Lacan, navodno zakleti antirealist i notorni neprijatelj pozitivizma.⁰⁹ Pritom treba imati na umu da Lacan, ostavljajući životinjama samo mehanizam signala, ne odriče simboličnost životinjskom svijetu, nego govor koji počiva na rascjepu označitelj-označeno i koji je mjesto nesvjesnog. Prema tome, Lacanova teza u vezi s razlikom između jezičnosti čovjeka i životinja glasi, uzeta striktno: ono što razlikuje čovjeka od životinje nije posjedovanje-neposjedovanje jezika-i-razuma (*logos*), jer imaju ga i životinje; razlikuje ih govor u smislu obezgraničene proizvodnje značenja koja se odvija kroz „označiteljski lanac”. Ulančavanje označitelja nije mehanički efekt jezičnog sustava (*langue*), po načelu diferencijalnosti, nego akt govora (*parole*), praksa same

09 Usp. „L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la *raison* depuis Freud” u Lacan (1966). Lacan ima u vidu Benvenisteova razmatranja o jeziku životinja na poznatom primjeru „simboličkog plesa” pčela u obliku osmice. Tome donekle proturječe nove spoznaje o sposobnosti životinja za „laž”, za igre znakovima s očigledno „pomaknutim” značenjima, poput igre skrivača, ili za suradnju među različitim vrstama životinja, neovisno o djelovanju čovjeka, s elementima zavjere protiv trećeg.

jezičnosti (*langage*) koji pretpostavlja izvođača, subjekt iskazivanja i sposobnost za autoreferenciju.

Napušteno u uzastopnim nanosima sve radikalnije i obavještenije kritike, osobito u neostrukturalističkom taboru, načelo jednoznačnosti danas ima samo status regulativne ideje: mi ne možemo, doduše, izravno raspolagati tzv. prvotnim i originalnim značenjem teksta–poruke, ponajmanje onim koje bi bilo identično s intencijom pošiljaoca, ali ono ne mora ležati na strani autora. Jer protiv dogme o suverenom vladanju jezikom i auktorijalnim pisanjem dostatno govore spoznaje psihologije i psihoanalize. To prvotno značenje ne može ležati ni na strani primaoca jer njemu djelo prethodi i ontološki i logički, koliko god psihologija i sociologija pisanja potvrđivale postojanje autorove implicitne interpelacije primaoca i u najklasičnijim djelima tradicije, kako europske tako i izvaneuropske. Izvorno i objektivno značenje nekog simboličkog supstrata (*interpretanduma*) leži tamo gdje je uopće objektivirano – naime, u samom djelu. Po uzoru na model komunikacije, u teoriji književnog teksta u širokom spektru od hermeneutičke estetike do semiotike govori o „intencijama djela” koje su barem načelno različite od intencijâ autora ili primaoca. Radom na sistematski i historijski pomičnom terenu teorije kulture, teksta i značenja, zadobivena je konačno pozicija autonomije teksta, ali u sasvim suprotnom smjeru od očekivanoga: nasuprot hermeneutičkom shvaćanju produkcije ili interpretacije teksta i znakovnih sustava iz horizonta interpretatora, koji „bolje” razumije svijet autora i njegova djela od njega samoga, Eco je u traktatu svoga života, *Otvoreno djelo*, za osnovicu autonomije teksta postavio višesmjernu tumačivost samog djela, tj. raspoložive količine znakova (a ne njihovih historijski ustanovljivih značenja). Ako je to načelo koje se čini „otvorenijim” od hermeneutičkog traženja i stapanja horizonata, ono je ujedno i hermetičnije i pozitivististički jednoznačnije, koliko god to paradoksalno zvučalo. Jer, ako načelo autonomije djela prijeti još širim otvaranjem vrata relativizmu, koji nije ograničen čak ni „interpretacijskim horizontom” zato što izlučuje djelo iz njegova historijskog konteksta, ipak fokusiranje na djelo kao semiotičku činjenicu (ograničenu količinu znakova) omeđuje polje tumačenja, ograničava manevarski prostor interpretacijskog postupka i stvara nov kriterij koji će ograničiti provalu „horizonta” primaoca ili tumača. Taj kriterij daje samo diskurzivna logika djela, zakonitost koja upravlja kompetencijom na strani primaoca. Zato se s dovoljno

pouzdanosti može uzeti da nema kontradikcije između „hermeneutizma” ranog Eca i „pozitivizma” kasnog Eca. Između njegovih pozicija postoji prije premještanje akcenata, kontinuitet i konzistentnost. Ali ovdje nije toliko stalo do ocrtavanja ili opravdavanja pozicije jednog autora, pa makar to bio i Eco, koliko do procjene eksplanatorne plodnosti takvoga teorijskog modela.

Višesmjerna tumačivost djela nije u kontradikciji s pozitivističkom sklonošću, autonomnost otvorenog teksta kompatibilna je s tezom o tome da je sam tekst parametar svojih interpretacija. Ta se teza, kojoj radikalna hermeneutika kao i jezični pragmatizam predbacuju konzervativnu narav i pad ispod dosegnutog nivoa teorije interpretacije, brani negativističkim argumentom kakav nije sasvim imun od prigovora banalnosti. Naime, tekst ili poruka sâmi su parametar svojih interpretacija utoliko što nije moguće reći koja je interpretacija prava ili koja je najbolja, ili također, utoliko što nije moguće predvidjeti koliko i kakvih interpretacija jednog teksta ili poruke može uopće biti. Ali zauzvrat, moguće je procijeniti i odlučiti koja je interpretacija kriva, promašena, lažna ili pak samo djelomice pogođena. Ti minimalistički postavljeni kriteriji procjene interpretacija još uvijek nisu lišeni subjektivističkog i relativističkog sindroma beskonačne regresije. Tko naime odlučuje o toj, makar i najmanje problematičnoj, donjoj mjeri ispravnosti? Autor i njegove intencije? Koje intencije? Ili pak recipijent i njegove intencije? Što je dakle zapravo intencija autora, koji recipijent i na temelju čega smije pretendirati na prednost svojih intencija pred drugim recipijentima?

Semiotička i, barem dijelom, hermeneutička teorija teksta polaze od srednje varijante, od intencije djela. No, da bi se izbjegla eklatantno loša i neodređena metaforička upotreba izraza „intencija” – održiva samo po cijenu personifikacije i subjektivizacije teksta – nužno je potrebna preciznija odredba značenja toga središnjeg termina realistički orijentirane semiotike, hermeneutike i teorije znanosti. Izraz „intencija djela” ne označava toliko neku pozitivnu veličinu poput eksplicitne ili implicitne namjere autora, koju tumač treba identificirati i opisati, već uvjet tumačivosti teksta uopće. Svaki tekst može, naime, sadržavati i implicitna i eksplicitna stajališta teorijske naravi. Sve to može biti međusobno kompatibilno ili pak isključivo, ali ne mora pripadati intenciji djela. Obrnuto, intencija djela može biti izričito drugačija od intencije autora: dok djelo otvara perspektivu pluralizma, autor inzistira na ispravnosti

jedne od unutarnjih perspektiva. (Dakako, one za koju eksplicitno ili samo implicitno vjeruje da je njegova vlastita, kako to pokazuje Eco u *Foucaultovu njihalu*.) Gdje je pak smještena intencija djela i kakav joj je sadržaj, to se može odlučiti samo u interakciji svih triju intencijâ (autorove, tekstualne i čitačeve), i to po načelu neproturječnosti. Realizam formulira to načelo iz negativnog polazišta: intenciji djela, odnosno njegovu realnom narativnom svijetu, ne smijemo pripisati kao definitivno ništa što bi na nekom drugom mjestu u narativnom tkivu bilo opovrgnuto ili kontradiktorno. (Tome treba dodati – osim ako nije prepoznatljivo kao namjerna ili predviđena kontradikcija.¹⁰)

Navedeno načelo tvori, naime, eksplicitan uvjet dijalektičkog napredovanja u Platonovim dijalozima, a kao logičko pravilo neproturječnosti formulirano je definitivno kod Aristotela. Utoliko, ono nije nikakva novina ni realistički (pozitivistički) nastrojene semiotike niti historijske hermeneutike koja ga koristi protiv načela „stapanja horizonata” gadamerijanske filozofske hermeneutike. Osim toga, ono se ne može opravdati terminom „intencija” ukoliko ga ne shvatimo krajnje asubjektivistički u smislu unutarne „sklonosti” ili „sklonutosti” teksta, dakle „dispozicije” koja bi se bolje dala opisati terminom *casus*, „sklonidba” ili *ptosis*. Riječ je o nevidljivim „gramatičkim” konfiguracijama koje izražavaju unutar tekstualne i kontekstualne odnose kakvi nisu, ili ne moraju biti, eksplicitni da bi bili prepoznati. Otud nije toliko riječ o intencijama djela, personificiranog u subjekt, već o intencijama recipijenta dovedenog u orbitu teksta. Ili – ako smo spremni dati veće ustupke dekonstruktivizmu nasuprot realizmu – riječ je o intencijama recipijenta stavljenog na raspolaganje nepreglednosti historijskog vremena i uvjetima uspostave jednog teksta. Intencije primaoca nisu nadmoćne dispozicijama teksta jer zahtijevaju kompetenciju koju iziskuje samo i jedino djelo kao objekt. Ta kompetencija daleko nadmašuje samo stručno obrazovanje, poput filološkog. Ona jest „znanstvena”, ali podrazumijeva iskustvo koje prethodi znanosti u striktnijem smislu termina. Tek se na tome višku mogu pomiriti

10 To negativno načelo formulirao je Aurelije Augustin i Eco ga, zapravo, samo preuzima. Međutim, ono je starijeg datuma i potječe iz Platonove teorije znanja kao istinitog diskursa (tj. istinitog vjerovanja u racionalnom kontekstu koji ga dovoljno opravdava s obzirom na „same stvari” i s obzirom na druge „sudove”), i šire je od književno-interpretacijskog modela diskurzivnosti.

ili barem učiniti međusobno snošljivima realistička teza o tekstu kao parametru svojih interpretacija i dekonstruktivistička teza o primatu domene teksta pred interpretacijom.

Tako se intencija djela prikazuje kao funkcija s jedne strane nepoznatih dispozicija teksta, u kojima intencija autora može predstavljati u najboljem slučaju samo jedan realan moment, nipošto nužno privilegiran. S druge strane, ona se prikazuje kao funkcija čitaočevih intencija, pod uvjetom da je recipijent koliko-toliko konzistentna empirijska veličina, odnosno svjestan akter u rasponu od prosječnog potrošača literature do literarno-teorijski obrazovanog ili kompetentnog čitaoca. To znači da teorija i estetika recepcije utoliko već imaju pravo što pretpostavljaju da svaka interpretacijska inicijativa polazi od primaoca, a ne primarno od djela ili autora, bez obzira na njegovu (namjerno sofisticiranu, autoreferentnu ili recepcijski osviještenu) strategiju pisanja. Pritom, djelo će biti dostatno interpretirano u onoj mjeri u kojoj primalac uspijeva razraditi dispozicije tekstualnog objekta – u rasponu od djelomice uspjele interpretacije do kreativno izazovne hiperinterpretacije ili pak do neuspjele projekcije. To je ono odakle se čini mogućim objasniti okolnost da radikalno nova metoda recepcije može otvoriti još neslućene, ali ipak vjerodostojne i realno moguće dimenzije nekog djela, kao što, obrnuto, kanonske interpretacije mogu okončati njegovo povijesno djelovanje. Nadalje, upravo iz te nesigurnosti polaznih perspektiva realizacije crpi se i intuicija da hermeneutičke teorije i tehnike moraju pristati na polivalentne modele istine kao i na sektoralno razlikovanje unutar odnosa spram svijeta i razumijevanja povijesti – čak i po cijenu sinkretizma.¹¹

Realizam koji se oslanja na intenciju djela u prednosti je pred relativizmima upravo zbog svoga sinkretičkog karaktera. On je, s jedne strane, učinak deradikalizacije dekonstruktivizma i estetike recepcije, s kojima dijeli interes za inicijativu primaoca. S druge strane, on ne napušta nepovratno intenciju autora niti historizam

¹¹ Na toj se pretpostavci temelji unutarhermeneutička kritika njemačke filozofske hermeneutike, pripremljena na filološkom, filozofskohistorijskom terenu platoničkih istraživanja i na dugogodišnjoj raspravi o postojanju i sistematskoj vrijednosti Platonova nepisanog učenja naspram filozofije dijaloga v. Krämer (1993), „Thesen zur philosophischen Hermeneutik”. Usp. također Krämer (1997), *Platonovo utemeljenje metafizike* (osob. pogl. I. 3-4) o Schleiermacherovim i kasnijim hermeneutičkim pretpostavkama razumijevanja Platonovih dijaloga; također Th. A. Szlezák (2000), „Moderna teorija dijaloga”.

metode, već je prije locira kao specifično realiziranu dispoziciju samog djela. Prisustvo autora ne može se ignorirati, i to, prividno paradoksalno, ponajmanje onda kad, i ako, njegova intencija uočljivo zaostaje ili pada ispod interpretacijskih mogućnosti na temelju dispozicijâ djela. Poznat je slučaj diskrepancije između Tolstojeve starokršćanske ideologije i modernističke dispozicije njegovih kasnih pripovjedaka (osobito „Kreuzerove sonate”). Ili, u filozofiji, razlikovanje između lijevog Hegela i desnog Hegela, potom kod Nietzschea, između determinističkog strukturalizma u shvaćanju jezika i radikalnog individualizma u govoru, stilu i osobnosti. Ili pak između egzistencijalističke analize nesvodive pojedinačnosti u Heideggerovu Bitku i vremenu te reziduuma ideologije kolektivne autentičnosti u fundamentalnoj ontologiji koja je udarila temelje oduševljenju za nacionalsocijalistički pokret i odzvonila za kraj svakog egzistencijalistički shvaćenog individualizma.

Ti međuprostori čine integralni dio svakog teksta zajedno s intencijama autora te stvaraju dispoziciju djela u dvostrukom smislu: kao objekt interpretacije i kao njezin formant.

Rekurencija i refleksija

Realističkom tezom o intenciji, odnosno o neukidivim dispozicijama djela, ograničava se beskonačni progres semioze, simbolizacije i interpretacije zato što teza pretpostavlja definiranu količinu znakova koja čine neko djelo. To vrijedi kako za pojedinačno djelo, tako i za totalitet raspoloživih znakova jednog jezika (ili drugog semiotičkog sustava) u određenom vremenu. Drugim riječima, dijakrona perspektiva horizonata, s kojom računa filozofska hermeneutika, nelegitimno zahtijeva prednost pred sinkronijskim odnosima na kojima je konstituirana „semiotička činjenica” ili definirani skup znakova. Svakako, količina značenja koja se dadu proizvesti iz ograničene količine znakova potencijalno jest beskonačna, ali nije i stvarno beskonačna, jer je, s jedne strane, samo inventarno nepoznata količina aktualno postojećih značenja i, s druge strane, jer proizvodnjom upravljaju jezična pravila koja ograničavaju beskonačnost kombinacijâ na dopuštene i nedopuštene. Neograničeni progres semioze (ili interpretacije) ne može pružiti rajsko pribježište relativizmu i interpretacionističkim teorijama bez zle savjesti zbog zanemarivanja te jedne perspektive, na čiju je štetu jedino i moguć ideal beskonačnosti. U jakom smislu uzeta, teza o beskonačnoj rekurenciji simboličkih sustava jednih na druge prikriva još jednu

implikaciju koja govori protiv nje. Naime, kad se znakovni sustavi ne bi referirali ni na kakav izvansimbolički supstrat, nego bi se uvijek odnosili na druge, prethodne ili paralelno postojeće znakovne sustave, onda bi, protivno tezi o principijelno beskonačnoj nepodudarnosti znakovnih sustava, interagirali i prelijevali se jedan u drugi: rekurencija podrazumijeva međusobnu kompatibilnost, kao što jezik, ukoliko je jezik, podrazumijeva načelnu i praktičku prevodivost, pa makar i „nesavršenu”.

Nemoguće je stoga zastupati nereferecijalnost znakovnih sustava i ujedno govoriti o nesumjerljivosti i neprenosivosti znakovnih sustava jednih na druge. Jer sumjerljivi ili nesumjerljivi znakovni sustavi uopće mogu biti (funkcionirati) u odnosu jedan na drugoga samo s obzirom na nešto treće (intenciju ili referent). To vrijedi ne samo kad toga trećeg čak nema, nego upravo zato što ga nema. Znak – čije funkcioniranje počiva na proizvoljnosti odnosa znak-objekt, dakle na odsutnosti (nepostojanju) nužne relacije između objekta koji koristim za znak i objekta ili predmeta na koji ga primjenjujem kao znak – podrazumijeva relaciju i usmjerenost, i ne da se pretpostaviti bez relacije koja je sama najmanje dvostruka: nešto je znak utoliko što predstavlja nešto drugo nego što je ono samo, i to za nekoga.¹² Znak dakle nije znak primarno s obzirom na referencijalni supstrat, bio on dio fizičkog ili virtualnog (apstraktnog ili fantazijskog) ili pak i simboličkog svijeta (drugi znak, drugi tekst), nego s obzirom na stav „subjektivne svijesti” ili „znak nečega za nekoga”, čak i onda, ili upravo onda, kad realnog objekta ili referenta nema. Štoviše, upravo je subjektivni stav „za nekoga” – dakle instanca označavanja koja je u tradicionalnoj semiotici od

12 Rečeno jezikom tradicionalne, skolastičke definicije označavanja kod Tome Akvinskog koja ne predviđa instancu „za nekoga”: „Riječi označavaju stvari posredstvom pojmova” (*voces significant res conceptibus mediantibus*). Kao što je poznato, Tomino gledište nije ostalo neosporeno upravo obrnutim gledištem da riječi označavaju koncepte preko označavanja stvari (*voces significant conceptus mediante significatione rerum*), pri čemu instrumentalni izraz „preko” ili „posredstvom” zapravo ima smisao uslijed jer bez namjere označavanja (tj. referiranja na stvari) ne bismo imali koncepte o njima. U dugotrajnoj i razuđenoj debati, u kojoj se i značenje samog izraza *significare* diferencira u različitim smjerovima (ekspresija, referencija), posebno mjesto pripada uvidu Dunska Škota koji objedinjuje oba pola u tvrdnji da riječi podjednako označavaju i koncepte i stvari u jedinstvenom i istom činu označavanja, poznatoj kao načelo semantičke prenosivosti: „znak znaka također je znak nečeg označenog” (*signum signi est signum signati*). Za noviji prikaz skolastičke debate v. npr. Meier-Oeser (2011), „Meaning in pre-19th century thought”, 156.

antike preko srednjeg vijeka do suvremenosti ostala uglavnom zanemarena sve do pojave socijalne semiologije, usprkos doprinosu pragmatizma i Ch. S. Peircea – ono što znak čini znakom, kao što je znak ono prvo što subjektivni stav oslobađa od loše subjektivnosti (zatvorenosti mentalnih sadržaja u svijesti) čineći ga objektivnim. Znak je ono što uopće uspostavlja relaciju subjekt-objekt i što je ujedno odmah čini i intersubjektivno dostupnom i dijelom svijeta. Nadalje, na toj pozadini, upravo ako sami simbolički sustavi tvore referencijalni supstrat interpretacije, kao u slučaju tekstova, onda njihova beskonačna regeneracija može biti jedino učinak međusobnih označavanja, referiranja i interpretacija.¹³

Daljnji moment teze radikalnog relativizma da je svako tumačenje nužno krivo tumačenje, odnosno da su referencije nesumjerljive, leži u implikaciji koja se teško može odbiti ikakvim argumentom: naime, ako svi znakovni sustavi rekuriraju na druge znakovne sustave (to je, naime, zajednička točka i realizma i relativizma), onda oni također i referiraju, odnosno dobivaju realan („izvanznakovni”) sadržaj. Tako pečinski crtež prikazuje stvarnu scenu lova, tragička drama uprizoruje „nemoguće”, ali vjerojatne odnose među ljudima i stvarima, konceptualističko umjetničko djelo sadrži realne predmete (iako apstrahirane iz uobičajenog konteksta) ili pak apstraktne figure; neko teorijsko djelo, čak i najneortodoksnije vrste poput Derridinih eseja u *Marginama filozofije* ili *Limited Inc.*, postavlja teze s ambicijom da obaveže čitaoca (ili čitateljsku zajednicu filozofa i inih teoretičara). Kad ne bi bilo tako, onda – s pravom se zafrkava Eco – ni Derridino pismo namjere o osnivanju *Collège International de Philosophie* ne bismo čitali na dovoljno jednoznačan način kakav bi zadovoljio upravo njegovu, Derridinu, intenciju da osnuje institut, nego bismo ga čitali „diseminativno”, s neizvjesnim ishodom.

Ipak, to uvjerenje da znakovni sustavi, osim što rekuriraju međusobno, također i referiraju na stvarnost izvan sebe, ne može biti samo višak vrijednosti, odnosno parazitarni profit iz načelne greške

13 Ta je okolnost inkonzistentna s Kuhnovom tezom o nesumjerljivosti paradigmi kao heurističkih modela ili s Quineovom tezom o neprevodivosti prirodnih jezika, zatvorenih u vlastite „ontologije”. Relativizam reformirane analitičke filozofije, koji je vladao u suvremenim teorijama od 60-ih do 80-ih godina, čini se više kao iznudeći odgovor i reakcija na ekscesivni realizam prethodnih teorija, nego što bi realizam bio „neprirodan” u semiotičkim teorijama koje se po prirodi stvari manje bave „desnom” ili semantičkom stranom semiotičkog trokuta, tj. odnosom pojmovnog sadržaja (značenja) s izvanjezičnom i izvanznakovnom realnošću.

antirealizma. Ono je prije refleksija prirodnog stava koji je u tradicionalnoj teoriji značenja (naime, da imena ili riječi označavaju predmete posredstvom pojmova ili značenja) izgubio drugu stranu Janusova lica, karakterističnog za sve simboličke sustave. Dok, naime, moderni relativizmi polaze od jednostrane pretpostavke da znakovni sustavi samo rekuriraju (na druge sustave), tradicionalna teorija značenja polazila je od teze da oni samo referiraju. Moderne lingvističke teorije i semiotika grade se na dvostrukoj tezi: osim što intendiraju neki izvanznakovni predmet, bio on fizički ili apstraktan (uključujući i druge predmete simboličke naravi, poput hijeroglifskog i demotskog pisma u Egiptu), znakovni sustavi su i autoreferencijalni. Štoviše, te dvije dimenzije ne tvore indiferentne i paralelne procese, nego se međusobno uvjetuju.

Svaki jezik, odnosno znakovni sustav, može razviti svoj metajezik kao zaseban idiom, a da ovaj ne postane apstraktni ili opći jezik „konačne razine”, s univerzalnom pretenzijom na važenje. Specifičnije rečeno, svaki, pa i najprimitivniji prirodni jezik u stanju je reprezentirati sama sebe, odnosno generirati metajezik (metapismo ili metaznakovnost) kojim će rekurirati na sebe kao primarni jezik-objekt ili pak na druge jezike. Sredstvo prevođenja nije, dakle, i ne mora nužno biti neki treći i konačni metajezik, heterogeni znakovni sustav (poput formalnog logičkog jezika), jer se most sporazumijevanja (prevodivosti, sumjerljivosti itsl.) generira iz unutarjezičnih procesa poput semantičke refleksije, sintaktičke i retoričke analize znakovnog supstrata vlastitim sredstvima. Metajezik postoji, ali za njegovo postojanje nije potrebno pretpostaviti „krajnji” jezik i „krajnju istinu”, kako to još čini Lacan¹⁴. Pri tome, „metajezik” sâm nije toliko meta-jezik koliko meta-govor, što znači: nije nužno sustav i supstancija koliko akt i događaj. Metajezik je unutrašnja potencija objektnog jezika za govor o sebi, potencija za metajezičnu funkciju, i samo je njegov privremeno otuđeni i izdvojeni dio (Eco) za pragmatičke svrhe poput znanstvene analize i deskripcije (ili poezije). Gramatika metajezika istovjetna je sa standardnom gramatikom objektnog jezika: francuska gramatika piše se gramatikom francuskog jezika – osim ako se ne „matematizira” ili „logicizira”, kako je to slučaj opet kod Lacana. Dodajmo tome: metajezik je dio objektnog jezika s posve određenom i ograničenom funkcijom, upravo funkcijom metajezika koja je samo jedna od funkcija, usporediva i

14 Usp. „La science et la vérité” u Lacan (1966).

srodna s „poetičkom” (Jakobson). Upravo s ovom potonjom računa i Lacan u teorijskoj izgradnji psihoanalize kao znanosti. Rekurencija znakovnih sustava jednih na druge podrazumijeva dakle refleksiju o referenciji, o objektivnom i subjektivnom supstratu. Odnosno, ona zahtijeva metajezičnu razinu semantike, gramatike i retorike. Interpretacija i znanost su, dakle, ne samo kompatibilni procesi, već i međusobni implikati logike diskursa.

Međutim, spomenuti oblici refleksivnog rada sasvim su druge naravi od spekulativne samoreleksije transcendentalnog tipa. Problematičan je stoga zahtjev, izrečen u sporu između pragmatizma i hermeneutike, da kriterij autorefleksivnosti treba postati sudac u sporu realizma i antirealističkih struja u suvremenoj filozofiji diskursa. Tako Richard Rorty, s jedne strane, iz nemoguće situacije „apsolutnog internalizma”, koji počiva na pretpostavci da su sve perspektive interne, jednakovrijedne i međusobno nesumjerljive, izvodi zaključak da se ne smije pasti u teorijski regres i tražiti objektivističko uporište, nego pragmatički živjeti razlike. S druge strane, predstavnici druge generacije filozofske hermeneutike plediraju za mogućnost transcendentalno-filozofske legitimacije znanja koja više ne mora posezati za uvidom u viša načela nego u samoodnošenju transcendentalne spoznaje, odnosno u sâmoj strukturi transcendentalnog argumenta. Argument je autorefleksivan onda kad se „otkriće nekog odnosa uvjetovanja eksplicitno podvrgne otkrivenom odnosu”.¹⁵

Kriza humanistike vs. kriza metode

Ukoliko filozofske teorije diskursa hoće razriješiti temeljna metod-ska i praktička pitanja teorijskog pogona humanističkih i društvenih znanosti, u koje i same pripadaju, na apstraktnijoj razini nego hermeneutičke i semiotičke teorije teksta, čini se da će, kako bi izbjele cirkularnost transcendentalnih pretpostavki i rezultata, morati ponoviti lekciju klasičnih sustava: hermeneutiku je u smislu teorije načela shvaćanja neznanstvenog diskursa prema načelima njegove

15 Usp. o tome kontroverzu unutar tzv. radikalno internalističke struje hermeneutike i jezičnog pragmatizma u: R. Bubner (1974), „Zur Struktur eines transzendentalen Arguments”, Bubner (1975), „Kant. Transcendental Arguments and the Problem of Deduction” vs. Rorty (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature* i Rorty (1995), „Napredak pragmatičara”. Za opću poziciju jezičnog zaokreta u filozofiji pragmatizma v. Rorty (1991), *Konzeqvence pragmatizma*.

produkcije uspostavio Aristotel, zajedno s analitikom, logikom i retorikom. Hermeneutika, dakle, izvorno nije tehnika tumačenja, *ars interpretandi*, i nije poznata pod tim imenom ni u klasičnoj ni u helenističkoj antici. Sam termin se, štoviše, uopće ne pojavljuje sve do „otkrića Grka” u romantici kod F. Schleiermachera i A. Schlegela. Načela hermeneutike dana su u klasičnoj antici pod imenom poetike, ali u njoj se izraz ‚hermeneia’ ne javlja kao definirani pojam za tehnički interpretacijski postupak, nego kao najopćenitiji definirajući pojam za tvorbu izrazâ (*lexis*), tj. imenovanje ili značenjsku aktivnost naprosto (v. *Poetika* 1450b13) – za artikulaciju, imenovanje, za tvorbu iskaza, za proizvodnju diskursa jezičnim sredstvima. *Hermeneia* je ime za proces tvorbe značenja između *léxis* i *diánoie* (plana izraza i plana misli), dakle između materijalne sfere označiteljâ i ideelne sfere označenog. Strukture transcendentálnih pretpostavki tvorbe znakova nisu shvaćene kao surogat za izvansimboličke sadržaje. Zato je upravo od Aristotela naovamo – a to je gotovo sva povijest izgrađenih znanstvenih teorija – svaki pokušaj filozofskih i znanstvenih teorija stvarnosti da razdvoje rekurencije od referencije simboličkih medija povlačio za sobom ili nominalistički ekstremizam ili pak „zaborav jezika”, odnosno pad u predrefleksivnu mitopoezu i jezične hiperstilizacije naivno-predsokratičkog ili pak sofistčkog tipa. U „postmoderni” njima odgovara razlika u modama mišljenja između heideggerijansko-gadamerovskog i heideggerijansko-derridijanskog tipa.

Ako, dakle, želimo raščistiti dileme oko uvijek ponovnih vraćanja krize humanistike, osobito pitanje izvanjske ili nutarnje krize – krize javnih budžeta, načela pragmatizma obrazovanja i samosvrhovitosti znanja ili pak krize same kritike u općoj krizi društvenosti i globalnoj slici svijeta (Balibar 2016) – ne možemo se odlučivati za jedan od navedenih (ili drugih) modusa mišljenja, a da ujedno ne posegnemo, poput Aristotela, Kanta ili Eca, za istraživanjem udjela samih načina reprezentacije svijeta u krizi teorije o samim temeljima reprezentacije i razumijevanja svijeta. Najapstraktnija i najelementarnija pitanja o uvjetima interpretacije nužno upućuju natrag na izvorni smisao termina *krisis* kao izvorne „razludžbe” ili ponovnog promišljanja i redefinicije pojmova (Jay 2014) koja se, bez obzira je li riječ o razlučivanju mitologije od istinosne misli u arhaisko doba ili razlučivanju teološke metafizike od znanosti u moderno doba, jednako iskazuje kroz diskurs same krize i diskurs o krizi. ¶

03. **Atopija metafore: programi u filozofskoj metaforologiji**

Iako je interes za metafore u suvremenim znanstvenim teorijama odavno prerastao granice književnosti i umjetnosti i protegao se na područje samog metaznanstvenog diskursa, još uvijek u vezi s mjestom metafore postoje neka tipična i konzervativna vjerovanja i očekivanja. I dalje je najproširenije uvjerenje kako metaforologija zapravo pripada hermeneutici, teorijama tumačenja i teksta. Tako se uz tematiku metafore najprije pomišlja na prominentne autore koji su djelovali sredinom druge polovice 20. stoljeća, poput Hansa Blumenberga, bliskog frankfurtskoj kritičkoj teoriji, na Paula Ricœura, najistaknutijeg predstavnika fenomenološke hermeneutike i posrednika evropske filozofske scene na sjeverno-američkim sveučilištima, te Nelsona Goodmana, najpoznatijeg imena reformirane analitičke filozofije u smjeru hermeneutike i filozofije umjetnosti.⁰¹

Ipak, premda su znatno kasnije recipirani, prilozi metaforologiji iz znanstveno-teorijskog i jezično-filozofskog tabora reformirane američke analitičke filozofije u striktnom smislu, poput Maxa Blacka, Johna Searlea, Donalda Davidsona i Eve Federer Kittay, kao i nekolicine drugih autora, koji ovdje nisu uvršteni⁰², poput Paula Henlea, Monroea Beardsleya, Paula de Mana ili Michaela Reddya, podjednako su reprezentativni za problematiku koju obrađuju. Gledajući iz lokalnog konteksta, treba svakako spomenuti zbornik iz

01 Usp. H. Blumenberg (1960/1999), *Paradigmen zu einer Metaphorologie*; P. Ricœur (1975), *La métaphore vive*; N. Goodman (1979), „Metaphor as Moonlighting”. Za književno-teorijski pristup kod nas v. Z. Kravar (1976), „Metafora: nacrt za povijest termina”; A. Stamač (1978), *Teorija metafore*. Iznimku u pretežno književno-teorijskom obzoru domaće produkcije predstavlja novija jezično-teorijska studija Mateusza-Milana Stanojevića, *Konceptualna metafora: temeljni pojmovi, teorijski pristupi i metode* (Stanojević 2013), koju, iako je posvećena anglističkoj jezičnoj i književnoj građi, karakterizira izrazit kognitivno-lingvistički interes za fenomen metafore u jezika, svijesti i spoznaji. Za raniji filozofski doprinos v. hermeneutički i semantički pristup u V. Božičević (1990), *Riječ i slika. Hermeneutički i semantički pristup*.

02 Usp. B. Mikulić, ur. (1994), *Tajna metafore*.

80-ih godina, *Metafore, figure, značenje* (v. Kojen 1986), filozofski malo recipiran iako je u njemu zastupljena upravo američka analitička škola (Black, Beardsley, Henle) ali također i predstavnici evropske semiološke i retoričke škole u metaforologiji (Jakobson, Ruwet). No, dok je kod nas ova potonja struja ostala filozofsko-teorijski ipak zapostavljena ili izolirana na područje znanosti o književnosti i književne kritike, to nije slučaj sa znanstveno-teorijskim interesom za metafore u analitičkoj filozofskoj tradiciji koji korespondira sa širim trendom metaforoloških istraživanja u transkontinentalnim razmjerima 80-ih i 90-ih godina u filozofskim teorijama znanosti.⁰³ Otud je za opsežniji sistematski uvid u „četiri paradigme” metaforologije – analitičku, hermeneutičku, semiološku i psihoanalitičku – bio i ostao mjerodavan transdisciplinarni zbornik Anselma Haverkampa iz 60-ih godina 20. stoljeća, priređen na njemačkom jeziku. Usprkos jedinstvenosti u svome vremenu, zbornik je tek 90-ih, nakon skoro trideset godina, doživio ponovno izdanje, iz karakterističnih razloga konjunktive metaforologije koja se mogla zabilježiti krajem 80-ih godina.

Pritom je – na što ću posebno upozoriti i u ovome radu – postao zamjetan dvostruki trend: u teorijsko-sistematskom smislu, zamjena ili nadomještanje metafore modelima, u idejno-povijesnom smislu, ponavljanje teorijskih i interpretacijskih predrasuda prema izvorišta metaforologije kod Aristotela te, osobito interesantno, sve veće zanemarivanje retoričke i stilsko-teorijske motivacije u interesu za metafore koja je odigrala ključnu ulogu za pojavu metaforologije u analitičkoj znanstveno-teorijskoj literaturi. Osobito se to odnosi na paradoksalno zanemarivanje najčešće citiranog, ali najmanje recipiranog autora, Williama B. Stanforda, klasičnog filologa iz Dublina koji je izvorni autor tzv. „interakcionističke” teorije metafore, a ne, kako se najčešće uzima, Max Black.⁰⁴ Za čitav ovaj spektar pristupa metafori može se i dalje reći da hermeneutička i fenomenološka škola, iz koje potječu primjerice Blumenberg i Ricoeur, tradicionalno računaju s metaforičkom dimenzijom prirodnog i znanstvenog je-

03 Usp. Z. Radman (1995), *Metafore i mehanizmi mišljenja* i Z. Radman, ur. (1995), *From a Metaphorical Point of View*.

04 Usp. Stanford (1936), *Greek Metaphor*. Za opširnu i detaljnu diskusiju o pretpostavkama, dometima i posljedicama Stanfordsve studije u odnosu na kasniju „interakcionističku” teoriju metafore i njezino krivo razumijevanje Aristotela v. Mikulić (2013), „Defining Metaphor”, s daljnjom literaturom.

zika kao njezinom biti, dotle reformirana analitička filozofija jezika i znanosti, čijim raznovrsnim područnim usmjerenjima i u različitom smislu pripadaju drugonavedeni autori, imperativno i jedinstveno postavlja jedan zahtjev: „Ne poćini metaforu, ni u stvarnim ni u mogućim svjetovima!”

Taj zahtjev je ironiĉno izokrenuto geslo Blackove kritike na raĉun antimetaforiĉke fronte u filozofijama jezika, znanosti i racionalnosti u njegovu ranom radu „On Metaphor” (Black, 1962), no u izravnom obliku izrekao ga je, kako se općenito vjeruje, sâm Aristotel, rodonaĉelnik filozofske teorije metafore u području poetologije. Pritom se malo uvaŹava okolnost da se Aristotelova navodna zabrana metafore izriĉito odnosi u strogom smislu samo za definitorni diskurs (v. *Anal. Post. II, 19*), Źto ću u završnici rada detaljnije tematizirati. Inaĉe je, kao Źto je dovoljno poznato, Aristotelov stav prema upotrebi metafora tipiĉno ambivalentan kao i u cijeloj povijesti ideja: on varira izmeĊu ekstremnih kvaliteta poput „genijalnosti uma” i „uzvišenosti stila” do „nepojmljivosti” i „nejasnoće” zbog „suviše velike udaljenosti stvari” te zahtijeva dublje razumijevanje. Isti problem privlaĉnosti-odbojnosti metafora i „smjelih slika” naći će se ponovno tematiziran na rodnom mjestu novovjekovne teorije racionalnog diskursa, u Levijatenu Thomasa Hobbesa.⁰⁵

Prvi je tu zabranu na strani analitiĉke filozofije jezika prekrŹio Max Black proŹirivŹi metaforu s rijeĉi na „metaforiĉki iskaz” te postavio radikalnu tezu da sliĉnost metaforiĉki povezanih relata nije nikakva unaprijed postojeća sliĉnost koja bi se samo evocirala metaforiĉkim iskazom, nego je – barem u sluĉaju tzv. „jakih metafora” – uĉinak metaforiĉke intervencije u jeziku. Drugim rijeĉima, od sada, nije sliĉnost ta koja objaŹnjava i iscrpljuje metaforu, nego prije obrnuto: metafora proizvodi sliĉnost. Tradicionalni deskriptivistiĉki pristup metafori, udomaćen u poetici i retorici, prometnuo se tako u funkcionalistiĉki opis, formuliran kao „interakcionistiĉka teorija metafore”, a metafora je prevedena iz fikcionalnog diskursa knjiŹevnosti i plastiĉnih prikazivaĉkih umjetnosti u areal teorijskog i znanstvenog diskursa. Tako je Blackova rana, u bitnome joŹ rudimentarna i više naslućujuća nego razjaŹnjavajuća studija iz 1962. godine, koja je u meĊuvremenu pretrpjela kritike te je nadograĊena

05 O toj ambivalenciji i izbjegavanju v. Mikulić (2004a), „Porećena metafora”, s osvrtom na priloge ovoj tematici kod drugih suvremenih autora.

novim argumentima,⁰⁶ postala takoreći inicijalnim tekstom i pozitivne i kritičke literature o metafori od 60-ih godina naovamo, uključujući i klasične primjerke te vrste, od standardne Ricœurove knjige *Živa metafora* do *Granica interpretacije* Umberta Eca.

No, namjera i zadatak ovdje nije rekapituliranje te kratkoročne, ali bogate i nipošto jednoznačne recepcije teorijske literature o metaforama. Umjesto toga u prvom dijelu ću upozoriti na dva osnovna elementa Blackove teorije metafore koja su se pokazala dalekosežnim i određujućim za sve potonje teorijske pokušaje te vrste a ostala su nerazriješenima; u drugom dijelu rada pokušat ću prikazati sistemske uzroke konflikta filozofije s metaforom.⁰⁷

Što je 'metaforičko' na mišljenju i istini?

Kod Blacka je, s jedne strane, riječ o analizi i tipologiji sličnosti, dakle o načelu na kojem počiva odnos metaforičkih relata, točnije o tzv. „novom aspektu stvari”; s druge pak strane, riječ je o problemu istinitosti, odnosno istinite vrijednosti metaforičkog iskaza. Prvi se kompleks pitanja odnosi na internu stranu metafore, i u njemu je sadržan Blackov izazov tradicionalnim deskriptivističkim pristupima te redukciji metafore na fikcionalni diskurs ili pak na ukrasnu funkciju poetskog ili retoričkog govora.

Ornamentalna ili kozmetička strana metafore time je možda i nehotice, ali konačno potisnuta iz obzora interesa da bi, kao što pokazuje drugonavedeni kompleks pitanja, preko veritativne problematike u prednji plan izbio interes za „spoznajnu vrijednost” metafore, odnosno za naslućenu sposobnost metafore da posreduje ili proizvede nov „spoznajni sadržaj”. Ta je tendencija na planu teorije metafore osobito došla do pune revalorizacije kod Ricœura, ali još više i jednoznačnije kod teoretičara znanosti poput Thomasa Kuhna ili Mary Hesse.⁰⁸ Teza koju im dugujemo glasi da revolucionarne

06 M. Black (1979), „More about Metaphor”. Karakteristično je da kritičari same ideje metaforičkog značenja, poput D. Davidsona, ne uzimaju u obzir pomake unutar Blackove diskusije, usp. Davidson (2000), „Što metafore znače”; također u Mikulić, ur. (1994).

07 Za prethodnu razradu v. moju diskusiju i kritiku u Mikulić (1999), „Der Abgesang der Metapher?” uz J. Hintikka, ur. (1994), *Aspects of Metaphor*; Radman, ur. (1995), J. Schneider, ur. (1996), *Metapher, Kognition, künstliche Intelligenz*; B. Debatin (1995), *Die Rationalität der Metapher*.

08 Usp. Th. Kuhn (1979), „Metaphor in science”; M. Hesse (1980), „The Explanatory Function of Metaphor” i M. Hesse (1995), „Model, Metaphors, and Truth”.

promjene u znanosti, odnosno historijske promjene eksplanatornih paradigmi te konkretni znanstveni rad na mikroplanu, počivaju na metaforičkim formulacijama problema i radnih modela.

Ta općeprihvaćena i svakako privlačna teza, s kojom se doista može raditi kako u diskurzivnoj, tako i istraživačkoj praksi, prikriva ipak manjak na planu opće teorije metafore. Značajno je naime da opisi i funkcionalna analiza metafore prije uspijevaju područno, u teoriji nekog posebnog diskursa, nego u općoj teoriji prijenosa, te da, usprkos pokušajima i ambicijama, opća teorija metafore može uspjeti ili po cijenu radikalne univerzalizacije načela prijenosa kao opće karakteristike 'jezičnosti', kao što je to slučaj u hermeneutici, ili po cijenu eklekticizma i sinteze različitih teorijskih polazišta, kako to pokazuje jedan od najznačajnijih radova o metafori iz 80-ih godina, filozofska i lingvistička sinteza Eve Federer Kittay, ili pak po cijenu pukog apela za toleranciju prema metaforama, kakav nalazimo kod Donalda Davidsona. Naime, ambicija teorije metafore da spoznajnu sposobnost, odnosno veritativnu vrijednost osigura preko modela istinitosti iskaza, kakav nudi analitička teorija značenja, mora nužno završiti neuspjehom. Standardni i tzv. inovativni metaforički iskazi poput pozitivne tvrdnje „Čovjek je vuk” evidentno su neistiniti, dok su negativni iskazi kao „Čovjek nije vuk” ili „Čovjek nije ptica” trivijalno istiniti te valjda već zato sasvim rijetki. Ta se okolnost pokazala odlučujućom za zaokret u teoriji metafore od veritativnog ka semantičkom aspektu i teoriji jezičnih polja kakav se može konstatirati u radu Eve Federer Kittay.

Taj zaokret autorica zahvaljuje prethodno obavljenoj lingvistički utemeljenoj kritici Georgea Lakoffa na račun analitičke teorije značenja, odnosno kritici objektivizma u filozofskim i lingvističkim teorijama jezika. Na tragu Wittgensteinova modela tzv. „obiteljskih sličnosti” i „prototipova vrste”, na osnovi kojih mi stječemo i organiziramo svoje iskustvo svijeta, američki kognitivni lingvist G. Lakoff je s filozofom Marcom Johnsonom, u epohalnoj knjizi pod karakteristično dramatičnim naslovom *Metafore pomoću kojih živimo* iz 1981. postavio tezu o metaforičkoj naravi najvećeg dijela našeg pojmovnog aparata kao takvog.⁰⁹ Iako sama teza nipošto nije nova

09 Usp. Lakoff i Johnson (1980), *Metaphors We Live By*. Za kritiku konceptualističkog redukcionizma u ishodišnoj pretpostavci kognitivno-lingvističkog pristupa te krivo razumijevanje Aristotelova modela i u kasnijim radovima poput Lakoff i Johnson (1999), *Philosophy in the Flesh*, v. Mikulić (2013).

u povijesti ideja, nego u tom kritičnom obliku zapravo potječe od Nietzschea, nova je kognitivno-lingvistička argumentacija kojom se fenomen metafore u jeziku s razine tzv. „pukih riječi” premješta na razinu mentalnih struktura kojima raspolaže svaki kompetentan pripadnik određene društvene i jezične zajednice.

Metaforička narav tog pojmovnog aparata sastoji se u tome što se u njemu ne razmjenjuju riječi, kako je navodno tvrdio još Aristotel i sva tradicionalna teorija metafore, već se kategorije i sadržaji jedne vrste objašnjavaju i prikazuju – točnije rečeno: reprezentiraju – sadržajima i kategorijama druge vrste. Najopćenitije rečeno, to vrijedi za razmjenu apstraktnih predmeta i sadržaja konkretnim, fizičkim predmetima i sadržajima: tako obični, konvencionalni izrazi poput ‘doći na pomisao’, ‘doći na ideju’, kakvi su zastupljeni ne samo u tzv. prosječnom indoevropskom standardu (Lakoff), nego i u drugim jezičnim tipovima, počivaju na tome što su u našem poimanju svijeta apstraktni predmeti poput misli i ideja konceptualizirani u analogiji s fizičkim, oni počivaju na ontološkim metaforama supstancije. Slično tome, iskazi poput „Teorija je vrhunac blaženstva” počivaju na posredovanim i deriviranim metaforičkim učincima relacionalnih kategorija gore-dolje, više-manje, bolje-gore, koje čine temelj uvjerenja poput „više je gore”, „više je bolje”. Metafore dakle nisu stvar pukih riječi već čine karakter i strukturu našega pojmovnog aparata.

Na tom se pitanju Lakoff, slično kao i Federer Kittay, iznova susreće s pristalicama pragmatičko analitičkofilozofskog modela „jezičnih igara”, odnosno s pozicijom kasnog Wittgensteina kojega karakterizira teza o relacionalnosti doslovnog značenja, odnosno o njegovoj ovisnosti o slučajevima upotrebe: značenje neke riječi, izraza ili iskaza proizlazi iz njihove upotrebe u nekom govornom aktu ili nekoj govornoj situaciji, a svaka takva situacija za Wittgensteina je životna situacija. Na tome objašnjenju počiva u krajnjoj liniji i Searleovo rješenje pitanja istinitosti metaforičkog iskaza: uvjet njegove istinitosti može se ustanoviti ukoliko se iznađu uvjeti istinitosti pripadnog doslovnog iskaza, drugim riječima, ukoliko se metaforički iskaz daje prevesti na više-manje doslovno značenje. Tako se iskaz „Čovjek je vuk” može testirati na veritativnu vrijednost pod dvama uvjetima: ako metaforički modifikator, riječ „vuk”, stoji za neki doslovni deskriptor, na primjer „čovjek živi u grupama lišenim načela samilosti”, te ako se za rečenicu nastalu iz zamjene modifikatora tzv. doslovnim deskriptorom mogu

ustanoviti kriteriji istinitosti, odnosno ako se dobivena parafraza „čovjek je biće što živi u grupama lišenim samilosti” može potvrditi kao istinit iskaz.

Teorija metafore se s takvim opisom, prešavši mukotrpan put kroz tjesnace analitičke teorije značenja, iznova našla na početku s gorkim okusom prevarenosti: kriteriji istinitosti metaforičkih iskaza nisu ništa drugo do tehnički prijevod za staro shvaćanje o metafori kao retoričkom ili poetskom ukrasu koji se može odstraniti ili racionalizirati parafrazom. Stoga se, kako to pokazuju radovi autora poput Lakoffa i Federer Kittay, zadatak svakog filozofa ili lingvиста koji hoće pružiti primjeren i obuhvatan teorijski prikaz metafore, sastoji prije svega u radikalnoj reviziji teorije značenja. Ona ne smije ostati reducirana na teoriju uvjeta istinitosti. Za oboje spomenutih autora značenje metaforičkih izraza i njegovo razumijevanje pretihode pitanju o istinitosti, ali se time ne napušta nužno semantičko polje analize. Metafora je eminentno značenjski fenomen jezika, a ne samo učinak njegove upotrebe. Drugim riječima, pragmatička dimenzija problema metafore ne može nadomjestiti internu jezičnu problematiku koja počiva na semantici i sintaksi.

Tako su pitanjem o statusu metafore u jeziku općenito probijene granice, a posljedice toga se osjećaju upravo na statusu tzv. normalnog značenja riječi i rečenica. Analitička je filozofija time, barem u području teorije jezika i značenja, povukla radikalno relativističke konzekvencije: ideja o logičkoj gramatici kao adekvatnom izrazu ontologije, u međuvremenu olabavljena u analitičkom taboru u teoriju upotrebe te u teoriju jezičnih radnji, ponovno se vratila u izmijenjenom vidu preko Quineove teze o zatvorenosti ontologija u pojedine historijske jezike i Davidsonove teze o „radikalnoj interpretaciji”, te je konačno dovedena do paroksizma u stavu o nerazlučivosti jezika i izvanjezične stvarnosti. Djelomično isključenje prirodnog jezika iz modela logičkog empirizma iz 30-ih godina 20. stoljeća pretvorila se tako s teorijama 80-ih u totalnu inkluziju stvarnosti u jezik. Drugim riječima, dramatična shizma filozofskih škola s početka 20. stoljeća, izazvana krizom znanstvenih temelja filozofije, kao da je krajem stoljeća doživjela svoj happy end u iznova pronađenom zajedničkom jeziku liberalizirane analitičke filozofije i konzervativne evropske hermeneutike koja uzvisuje tradiciju. Čitavo stoljeće rata metodâ danas se, s bujanjem metaforologije u filozofijama jezika i epistemologijama znanosti, čini uzaludnim trošenjem vremena i energija.

Jezično-teorijska i epistemološka pozadina metaforike

To opće stanje filozofske teorije, koje ovdje možemo ostaviti neodlučenim,¹⁰ bolje se daje sagledati upravo na sektoralnom problemu metafore nego na općoj teoriji tumačenja. Ako je metafora tradicionalno bila prognanik ozbiljnoga teorijskog diskursa o ozbiljnim znanstvenim stvarima, kakvim se sama filozofija pokušavala prikazati od svoje prve zrelosti u Platonovu Fedru, skrivena strana te antisofističke i protuknjiževne ozbiljnosti filozofije oduvijek je bila upravo ozbiljnost i umješnost Platonove igre metaforama.¹¹ Ona sad u analitičkoj filozofiji jezika ili analitički inspiriranoj teoriji značenja iznova zadobiva status privilegiranog predmeta. Učinak tog interesa pokazuje se krajnje ambivalentnim za filozofiju: metafora se opasno približava tome da od predmeta analize postane sâm subjekt teorijskog govora, odnosno da sama bude glavnom instancom iskazivanja znanstvenog ili filozofskog diskursa. Taj se obrat, uostalom, dogodio u anglosaksonskoj filozofiji znanosti s već spomenutom Kuhnovom tezom o strukturi znanstvenih revolucija. Za hermeneutičku filozofiju ta ista pretpostavka o duboko ukorijenjenoj metaforičkoj naravi njezina vlastitog jezika postala je tematskom najkasnije od romantičke filozofije jezika i Nietzschea, a svoj konačni i melankolični prikaz našla je u „Bijeloj mitologiji” Jacquesa Derride: metafora nije tek predmet posebnoga teorijskog govora, osim u sektoralnom smislu retorike ili opće stilistike. Naprotiv, sama teorija je funkcija metafore koja kontrolira pristup sebi jer uvijek već stoji tamo gdje mi radimo teorijski. Metafora, dakle, ne čini samo značajan dio filozofske terminologije, kako je to uz pomoć Nietzscheovih intuicija i sintetičkog pogleda na cjelinu povijesti teorija pokazao Hans Blumenberg u svojoj *Metaforologiji*, ona je daleko više od toga: filozofem u najeminentnijem smislu toga izraza, nezaobilazni i neprekoračivo „sredstvo” samog filozofiranja.¹²

10 Usp. ovdje esej „Nevolje s tumačenjem: što je ostalo od interpretacionizma?”

11 Za obuhvatnu raspravu o značenju ozbiljnosti i šale u Platonovim metafizozofskim refleksijama te osobito za odnos Platonova dijaloškog opusa s književno-stilskim značajkama i tzv. nepisanog učenja v. Mikulić (2014), „Spaß und Maß”, s daljnjom literaturom.

12 Usp. Derrida (1972), „La mythologie blanche”. Ova radikalna verzija Nietzscheove teze nije usamljeno ni apartno stajalište „postmodernizma”. U nešto manje spektakularnom, ali ne manje radikalnom obliku, zastupa ga Mary Hesse (1980, 1995) i tzv. racionalna filozofija znanosti, na temeljima Quineove i Blackove filozofije diskursa, kao i kognitivno-lingvistička teorija metafore G. Lakoffa i M. Johnsona (1980, 1999).

Na slučaju metafore pokazuje se latentna metodska napetost filozofije koja traje od Nietzscheova proglašenja rezidualnoga metafizičkog karaktera filozofskog pojmovnika i koja je eskalirala s krizom znanstvenog identiteta filozofije i njezine metadisciplinarnih ambicije s početka 20. stoljeća. Ako je filozofija trebala preuzeti lik metateorije znanosti, onda se u njoj iznova naselila, kao neka vrsta nadoknade za supstancijalni gubitak svih posebnih ontologija, metafora nadgledanja, figura metafizičkog teorijskog sustava. Granica Carnapova formalizma u filozofiji dosegnuta je ubrzo neizbježnim pretvaranjem svih protokolarnih rečenica u deiktičke iskaze: htjeti reći sve i ne moći reći ništa – ta gorka istina Kratilovog rezigniranog micanja kažiprstom progovorila je ponovno s Wittgensteinom: „o čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti”. No, time je dosegnuta ipak samo granica jedne logike diskursa, naime, one koja postavlja kriterij smislenosti i s čije vanjske strane leži svijet besmislenih iskaza metafizike. Ali time nije dosegnuta i granica diskursa naprosto. Pokazalo se da krajnja moguća gesta jedne vrste govora otvara posve nov prostor novog govora.

Granicu iskazivosti podjednako su uvidjeli i Platon i Wittgenstein, ali je njima zajedničko ignoriranje metafore u teoriji bilo praćeno njezinom masivnom upotrebom u vlastitoj diskurzivnoj praksi, i to u onom smislu koji se danas u filozofskom i znanstvenom diskursu naziva modelima. Karakteristično je, naime, da ni Platon ni Wittgenstein ne zaziru od upotrebe metafore, iako metafora za njih, na razini izraza, s imanentnog stanovišta teorije, ima u najboljem slučaju eksplanatornu, oprimjeravajuću, ali ne i supstancijalnu ili konstitutivnu vrijednost za teoriju. To da su Platonove metafore sunca, pećine i babičke vještine, ili pak Wittgensteinove metafore šahovske igre, grada, ljestava ili staklenog zvona ipak klasični slučajevi tzv. „jakih metafora” (Black), paradoks teorijskog poricanja metafore i njezine masivne diskurzivne upotrebe postaje prividnim ako se uvidi stroga upotrebna vrijednost tih metafora: radi se zapravo o analogijskim modelima za drugi ontološki ili epistemički sadržaj. Drugim riječima, u teorijskim modelima, poput Platonova, apstraktni ontološki i relacijski sustav principâ, principiatâ i principiiranja nalazi uvijek iznova, po načelu ponovljivosti, svoj isti, ali sektoralni lik u etici, fizici, u psihologiji, u ontologiji lijepog itd.

Usput vrijedi podsjetiti, teorijsku pozadinu Platonove masivne upotrebe metafora, slika, poredbi i analogija čini njegova epistemološka teorija „primjera” (*parádeigma*), najkonzistentnije izložena

u dijalogu *Državnik*, koja nije bez ostatka poistovjetiva s ontološkom teorijom paradigmi u dijalogu *Parmenid* ili ranijom verzijom teorije ideja kakvu nalazimo na primjer u *Fedonu*. Karakteristično je pritom da je sama teorija primjera u *Državniku* (277a-279a) prikazana pomoću primjera jezika (odnosno elementarne strukture jezika). Time je dobivena gotovo neprimijećena i posve malo recipirana struktura teorije koja semiološki dalekosežno komplicira pojednostavljenu tradicionalnu sliku o Platonu kao teoretičaru metafizičkog ustrojstva svijeta.¹³

Donekle sličan tome je Wittgensteinov model u kojem mnoštvo jezičnih igara nastaje, doduše, po uvijek istom inherentnom modelu kombinacije elemenata i pravila, ali uvijek drugih elemenata i drugih pravila, tako da načelo razlike u upotrebi odnosi prevagu nad tipskim identitetom igara te onemogućuje, suprotno Platonovom metamodelu, da bilo koja od jezičnih igara zauzme poziciju metajezika. U takvim teorijskim modelima osigurana je univerzalna prenosivost elemenata i relacija: kod Platona je to po načelu istosti ili identiteta (čak i kod analogija i usporedbi), kod Wittgensteina samo po načelu sličnosti. Paradoksalno ipak, takva situacija univerzalne prenosivosti stvara osnovu za upotrebu analogijskih modela, ali neutralizira metaforu u njezinu odlučujućem vidu: u nesvodivosti njezine simboličke ili materijalne realizacije (bilo verbalne, bilo ikoničke). U diskurzivnim okolinama, gdje je, kao u bajkama ili alegorijama, univerzalno dopušten prijenos semantičkog sadržaja među heterogenim označiteljima, metafora može uspjevati samo u trivijalnom vidu lijepe, ali zamjenjive slike, ili

13 Za epistemološku vrijednost Platonove teorije primjera v. klasični ali malo recipiran rad francuskog filologa i historičara filozofije Victora Goldschmidta (1947), *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, zahvaljujući kojemu se Platonova teorija paradigme kao epistemičkog primjera može plodno primijeniti na sistematske probleme u vezi s konstitucijom Platonove filozofije, a jednako tako, bez rizika od anakronizma, dovesti u smislenu vezu sa suvremenim strujanjima u epistemologiji, osobito francuskom epistemologijom znanosti iz rane faze 20. stoljeća. Za suvremenije aspekte Platonove epistemologije iz perspektive teorije komunikacije usp. Cerri (1991), *Platone come sociologo della comunicazione*. Za presudnu, ali netematiziranu važnost toga Platonova koncepta u stvaranju modernog pojma paradigme u suvremenim teorijama (kod Wittgensteina i osobito kod Th. S. Kuhna), a koji je posredovao fizičar i aforist Georg Ch. Lichtenberg (†1799), v. Mikulić (1997), „Remarks on the Notion of ‘Paradigm’ (Plato, Lichtenberg, Wittgenstein, Kuhn)”. Za epistemološki kontekst teorije primjera u Platonovoj teoriji dijaloga naspram „nepisanog učenja” v. ovdje esej „Znalac i lažljivac: prilog semiotizaciji spoznaje”.

pak kao transparentni operativni model. Zato i Platonovi srednji i kasni dijalozii, jednako kao i fragmenti kasnog Wittgensteina, nose nešto od te karakterne amfibolije: njihove „jake metafore” ponašaju se kao konceptualne sheme s indiferentnim ekspresivnim ili leksičkim elementom. Okolnost da metafore ovih dvaju filozofa ipak polučuju estetski učinak govori, doduše, u prilog tome da su one uspjele metafore usprkos teorijskoj zabrani samih autora, ali ne mijenja ništa na njihovu statusu analogijskih modela, dakle, na njihovu nedovoljno metaforičkom statusu. One, naime, počivaju, jednako kao Heideggerove arhaizirajuće interpretacije osnovnih grčkih filozofskih pojmova poput *logosa* ili *aletheie*, na prozirnosti svoje doslovno shvaćene analogijske strukture. Tako *a-letheia* zapravo nije istina, već neskrivenost; i najviše Dobro kod Platona vrši istu funkciju u univerzumu ideja kao Sunce u pojavnom svijetu; jezične igre Wittgensteinove ponavljaju strukturu kockarskih igara.

Izraz „pojmovna shema” postao je, kao oznaka za eksplanatorni model, osnovnim terminom u teoriji znanosti i spoznaje nakon jezičnog obrata na tom području, unatoč osporavanjima autorâ poput D. Davidsona. Hibridna narav tog termina ostavlja dojam da je riječ o preostatku kategorijalne amfibolije ili možda i teorijskog licemjerja: termin sadrži tragove metafore lišene svake leksičke, dakle materijalnojezične dimenzije; „konceptualna shema” je neka vrsta metafore bez sjaja materijalne simbolizacije, dakle bez jedne od temeljnih osobina ili nužnog uvjeta prepoznavanja metafore.

Upravo u tome aspektu stvari izbija iznova na vidjelo, nakon dobrih dvije tisuće godina povijesti teorije metafore, filozofski konflikt s tom govornom figurom. Otud je paradoksalno da pozitivno rješenje toga konflikta, kakvo nudi semantički orijentirana lingvistika ili epistemološki motivirana teorija metafore, pada ispod praga osjetljivosti kakav posvjedočeno posjeduje Aristotel, rodonačelnik žanrovske analize umjetničkog, retoričkog i teorijskog diskursa. Naime, epistemološki orijentirana teorija metafore, bilo da je filozofske bilo lingvističke provenijencije, gubi iz vida specifično materijalnu dimenziju simboličke reprezentacije ili izraza, bez obzira je li ona grafička, fonička ili slikovna, i tako ne uspijeva udovoljiti svom vlastitom porivu za očuvanjem ili rehabilitacijom upravo onog specifičnog u metafori. Za razliku od Aristotela, na čiji se autoritativni interes za metaforu moderni autori čak rado pozivaju iako njegovu deskripciju metafore smatraju pogrešnom ili barem nedostatnom, sami moderni autori rado ignoriraju taj svoj

vlastiti manjak.¹⁴ Ako bi se pak htjeli suočiti s njime, morali bi odgovoriti na pitanje koje je postavio sofist Gorgija, a koje je filozofiji oduvijek ostalo neugodno: koji je udio retoričkog ili „plastičkog” potencijala jezika u stvaranju i reprezentaciji pojmova, kategorija i ideja? Nelagoda pred tim pitanjem postaje utoliko razumljivijom što autori poput Jacquesa Derride ili Nelsona Goodmana diskurzivnu nemoć filozofije (privid umne premoći) nad ostalim tipovima teorijskog ili fikcionalnog diskursa slave na način koji je za „čestitu” kritičku filozofiju, poput Habermasove filozofije komunikacije, jedva opravdan.

Zabrinjavajuće je, međutim, uistinu nešto drugo. Ako je Carnap 30-ih godina, u svojoj kritici tada aktualne varijante metafizičkog govora u filozofiji na primjeru Heideggera¹⁵, mogao smisleno izreći poznatu, iako malo zapaženu i diskutiranu, metaforu o filozofima kao „nemuzičnim muzičarima” („unmusische Musiker”), dakle pjesnicima lišenim pjesničkog nadahnuća i dara, onda se krajnji rezultat analitički inspirirane teorije metafore, dakle teorije koja se više-manje izravno izvodi upravo iz Carnapove i Wittgensteinove teorije idealnog filozofskog jezika, čini kao samoispunjavajuće proročanstvo. Upravo Carnapova dosjetka ima karakter i ulogu simptoma same analitičke teorije metafore: modeli i konceptualne sheme, ti kraljevski dokazi i primjerci dominantnog trenda nemetaforičkih teorija metafore u analitičkoj tradiciji filozofije, doimaju se doista kao metafore bez metaforičnosti, kao vicevi bez duhovitosti.

Nakon svega – ponovno Aristotel?

Čar filozofske refleksije o metafori leži svakako u tome da nije dovedena do razrješenja, bez obzira na značajne napretke u njezinoj deskriptivnoj teoriji, kakve možemo ustanoviti u Lakoffovoj tezi o konceptualnoj naravi metaforičog prijenosa nasuprot tradicional-

14 Tako Paul Ricœur (1975), *La métaphore vive*, doista jedini uvida da Aristotelova izvođenja o metaforama posjeduju dovoljno elemenata za raskid s predrasudom o navodnom „komparativizmu” (svodenju metafore na skraćenu usporedbu, prema kasnijem Kvintilijanovu shvaćanju) i, još značajnije, s predrasudom o pukom jedno-izraznom karakteru metafore (dok Aristotel jasno govori o predikacijskoj naravi, tj. o iskaznom karakteru metaforičkog prijenosa), sâm i dalje tretira Aristotelovu teoriju u granicama tradicionalnih predrasuda. Isto važi za Lakoff i Johnson (1999). Za razrađeniju kritiku Ricœurova shvaćanja Aristotelove teorije metafore v. Mikulić (2013), s daljnjom literaturom.

15 Usp. R. Carnap (1931), „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”.

nom shvaćanju o primarnoj (ili pukoj) jezičnoj naravi prijenosa. Sličan napredak metaforologije možemo ustanoviti u primjeni teorije semantičkih polja u radu Eve Federer Kittay, kojom se Aristotelova formulacija o metafori kao prijenosu imena–riječi nadomješta tezom o interakciji čitavih semantičkih sustava u kojima je po zakonu diferencijalnosti u domeni označitelja i označenog, smještena svaka jedinica unutar nekog prirodnog jezika. Apstrahiramo li od neodrživog shvaćanja o Aristotelovoj ograničenosti na atomističku i objektivističku teoriju jezika, odnosno na teoriju jednosmjernog odnosa znak–predmet, Aristotelova refleksija o metafori ne zaostaje za pozicijom modernih autora, osobito o epistemičkoj funkciji metafore. Naprotiv, ona ih premašuje u barem jednoj dimenziji.

Aristotel se, naime, čini dovoljno iskrenim teoretičarem da pored demonstrativne sistematizatorske nadmoći prizna uvid u ograničenost takvog stava. Tako, s jedne strane, metaforu otpravlja u poetski i retorički diskurs i tamo joj priznaje ne samo najvišu vrijednost jezične i misaone složenosti te stilske dopadljivosti, nego također i psihološku vrijednost „zanimljivosti” ili „očučavanja” (*Poetica* 21, 1457b6-32; *Rhetorica* 1490a). Osobito značajno je Aristotelovo ponavljanje argumenta „očučavanja” u 22. glavi *Poetike*, posvećenoj „izrazu” (λέξις), pri čemu ga nadograđuje dvjema jedinstvenim odlikama metaforičkog govora (naime, samo se metafora ne može „steći od drugog” i znak je nadarenosti) te pojačava vrijednost tih jedinstvenih značajki navođenjem dodatnog, epistemičkog razloga za izuzetnost metafore u odnosu na sva druga izražajna sredstva: dobro prenošenje nije ništa drugo do motrenje sličnosti.¹⁶ U pitanju je, dakle, temeljna spoznajna moć motrenja relacije koja u sebi objedinjuje rad uma i osjetilnosti.

To je, naime, osnova za Aristotela da u istom potezu metafori pripíše veliku transpoietičku i transretoričku vrijednost upravo u kontekstu teorije spoznaje, koliko god da je upotreba metafora znanstveno-sistematski ograničena zbog ovisnosti metafore o analogijskom zaključivanju te nema traženu pouzdanost za gradnju i

16 Usp. *Poetica* 22, 1459a5-8: ...πολύ δέ μέγιστον τό μεταφορικόν εἶναι. μόνον γάρ τοῦτο οὐτε παρ’ ἄλλου ἔστι λαβεῖν εὐφύιας τε σημειῶν ἔστι. τὸ γάρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἔστιν. („... najizdašniji je ono metaforičko (sc. od izražajnih sredstava), jer samo se ono ne može steći od nekog drugog i znak je vrsnoće. Naime, dobro prenositi zapravo je motriti sličnost.”)

utemeljenje znanosti poput dedukcije (v. *Topica* 108b, *Anal. Post.* B 14, 98a2025). Taj koliko poznati toliko i ozloglašeni Aristotelov stav o logičkoj ograničenosti metafore najčešće se shvaća univerzalno; on ne ostavlja samo dojam o ograničavanju vrijednosti metafore na poietički i retorički diskurs nego i dojam o nepomirljivim ekstremima u Aristotelovu stavu prema metaforama, o njegovoj nedosljednosti i proturječjima.¹⁷ Međutim, navedeni stav nije u proturječju s Aristotelovim opaskama o postupku definiranja (*Anal. Post.* B 13, 97b7-39) i uvidom koji je daleko relevantniji za spomenuto visoko vrednovanje spoznajne i eksplanatorne funkcije metafore. On se, naime, tiče zajedničkog ishodišta metafore sa samim temeljima naše spoznaje o svijetu. Riječ je o sposobnosti za „motrenje sličnog i nerazlučenog”, dakle, o samoj osnovi teorijske moći za spoznajnu principâ kroz tvorbu induktivnih rečenica i definicija stvari te gradnju skupa aksiomatskih prvih stavova koji čine polazište za dedukcijske i dokazne postupke. Definicije su općenite i moraju biti jasne; ako su definicije stvari metaforične, cijeli diskurs znanosti o stvarima bit će metaforičan.¹⁸

Metafora, dakle, nije nepoželjna zato što je anomalija ili odstupanje od logičkog. Ona je opasna i fascinantna zato što je jednakoizvorna sa spoznajom i zato što – kao i sama sposobnost motrenja sličnosti – prethodi tvorbi prvih principa ili ishodišnih rečenica znanstvenog diskursa u bilo kojem području, a osobito području prve filozofije. Otud, Aristotelov razlog za isključenje metafora iz tvorbe definicija jednako je jasan kao i njegovo ograničavanje zabrane metafore na definitorni diskurs, za razliku od eksplorativnog i eksplanatornog konteksta gdje je funkcija metafore plodonosna. To vrijedi čak kad se radi i o najapstraktnijim teorijskim kontekstima. Jedan takav predstavlja Aristotelovo objašnjenje tvorbe onog općeg (τὸ καθόλου) kroz prirodni proces „indukcije” (ἐπαγωγή) iz mnoštva osjetilnih

17 Umberto Eco je, prema mome znanju, jedini upozoravao na neadekvatnost reduktivističkog pristupa Aristotelovoj teoriji metafore, v. npr. Eco (1990), *I limiti dell'interpretazione*, posebno pogl. 2.1 i 3.3. Za noviji integrativni pristup v. Lacks (1995), „Substitution et connaissance”.

18 Usp. *Anal. Post.* B 13, 97b36-39: Εὐλαμβούμενον μὴ ὁμωνυμῖα ἐντύχη. Εἰ δὲ μὴ διαλέγεσθαι δεῖ μεταφοραῖς, δῆλον ὅτι οὐδ' ὀρίζεσθαι οὔτε μεταφοραῖς οὔτε ὅσα λέγεται μεταφοραῖς. διαλέγεσθαι γὰρ ἀνάγκη ἔσται μεταφοραῖς. („Ispravno razumijevanje ne događa se pomoću homonimije. Ako, dakle, ne valja govoriti metaforama, jasno je da ne treba ni definirati u metaforama niti pak ono što se iskazuje u metaforama. Jer govor će nužno biti metaforički.”)

pojedinačnosti, u samoj završnici druge knjige *Druge analitike*, gdje Aristotel upotrebljava poznatu poredbu „preokreta u borbi”.¹⁹

S druge strane, na jednom od ključnih mjesta svoje refleksije o epistemičkoj funkcionalnosti metafore (*Topica* 139b–140a), gdje savjetuje uzdržavanje od analogijskog zaključivanja putem metafore, Aristotel daje na znanje da to nije samo zbog inherentne logičke slabosti analogije već zbog logičkog viška na samoj metafori kakav se ne može zahvatiti logikom sudova i zaključaka, logici zasnovanoj na supsumpciji rodova i vrsta, dakle istoj onoj logici koju je on sâm primijenio u samoj teorijskoj deskripciji metafore. Metafora posjeduje nadlogički i utoliko „iracionalni” višak. Ali, suprotno našem uvriježenom očekivanju od Aristotelove teoretizacije, to nije njezin nedostatak nego prednost. Naime, njezina je navodna „iracionalnost” samo efekt one logičke teorije (teorije rodova i vrsta) koja ne može do kraja zahvatiti logiku metafore budući da tzv. jaka metafora predstavlja „prijelaz u drugi rod” i zato je metafora nužno analogijska. Drugim riječima, istovrsna logička analiza metafore koju je Aristotel primijenio u *Poetici* 21 po načelu „prijenosa riječi” s roda na vrstu, s vrste na rod i s vrsta na vrste, njemu samome se u krajnjoj instanci čini nedostatnom u onoj ključnoj točki gdje metafora mora prijeći u drugi rod i postaje relevantnom za diskurs prve filozofije, a ne više samo za pojetički ili retorički diskurs. Naime, u području „najviše spoznaje” najapstraktnijih predmetâ naša teorijska moć, koja je jednako odgovorna za metafore kao i za definicije biti, prelazi granice rodova, za razliku od sistematike znanja koja ne samo da poštuje granice rodova i vrsta nego ih uspostavlja. Tako na navedenom mjestu u *Topici* Aristotel priznaje da se kod naročito uspjelih metafora „često ne zna kojem rodu ili vrsti pripada metafora”, svome vlastitom ili tuđem.

Ta Aristotelova naizgled usputna opaska anticipacija je suvremenog pojma tzv. „jakih” ili inovativnih metafora. U *Poetici* Aristotel pripisuje, kao što je općepoznato, takvim slučajevima metafore učinak divljenja na strani recipijenta, a njihovim autorima genijalnost. No, njihova ekspresivna snaga počiva u znatnoj mjeri, ako ne i posve, na materijalnoj strani jezika kao što su zvuk, morfološka i sintaktič-

19 Usp. *Anal. Post.* B 19, 100a12: ... ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως, οἷον ἐν μάχῃ τροπῆς γενομένης, ἐνὸς στάντος ἕτερος ἔστη, εἴθ' ἕτερος, ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἤλθεν. („... nego iz zamjedbe, kao za prevrata u borbi, kad jedan stane, pa stane i drugi, sve dok ne dode do početka.”)

ka svojstva. Kako ih, međutim, često prati logička neprimjerenost, one smiju biti samo sredstvo poetskog, ali ne i znanstvenog govora. Kriterij „primjerenosti” je za Aristotela, kao uostalom i za Platona i za sve potonje teoretičare od Kvintilijana i Cicerona preko Hobbesa do suvremenih umjerenjaka, kriterij logičke transparentije. Stvar filozofskog diskursa podjednako je različita od stvari mitskog ili poetskog prikaza kao što im je različit i jezik prikaza. Aristotel je vrlo jasan u smislu razgraničenja filozofije od poezije, kao što je uostalom nepristran i u obrnutom smjeru: filozofske spjevove, poput Parmenidova ili Empedoklova, nije držao osobito uspješnim poetskim tvorbama, dok je pjesnicima poput Pindara pridavao kvalitetu mudrosti upravo kao pjesnicima. Moglo bi se otuda učiniti kontradiktornim Aristotelovo izjednačavanje filozofije s tzv. „mitopojezom” u uvodnim glavama prve knjige *Metafizike*.²⁰

U analogiji s mitopojetičkom fascinacijom, filozofija ima, u psihološkoj perspektivi uvijek ponovnog pronalaženja i racionalizacije nepoznatih sadržaja, svoju figuru začudnosti, odnosno točnije: svoju „začudnu prikazu” (σχημα θαυμαστόν). Dakle, ono začuđujuće je, kako ga Aristotel opisuje na početku *Metafizike*, logički suvišak (paradoks), dan u neracionaliziranom sadržaju novog problema. To je tradicionalno shvaćeno, i u velikoj mjeri precijenjeno, Aristotelovo stanovište o metaforama. Naime, isto tako s Aristotelom možemo reći da je taj su-višak i sam pre-ostatak logičke racionalizacije, formuliran u nemoći „čestite” logike suda i dokaza, koja se drži granicâ rodova i vrsta, pred otkrivalačkom silom metafore u *Topici*, *Poetici* i *Retorici*. Ta je nemoć kod Aristotela, slično kao kod Platona, kompenzirana obilnom upotrebom metafora i poredbi za apstraktne sadržaje, kako u logičkim spisima, poput *Druge analitike*, ili spisima same „prve filozofije”, poput XII. knjige *Metafizike*, posvećene temi najviše supstancije i „božanske” naravi uma.

20 Naime, i ljubitelji mitova, odnosno pisci i tumači priča o bogovima i herojima, za Aristotela su na neki način također filozofi, jer i mitovi se sastoje od čudesnog i nepoznatog (usp. *Metafizika* A, 982b18-19). S tom razlikom, dakako, da se filozofsko čuđenje razrješava u jasnoj spoznaji dok se mitopojetička fascinacija hrani sama sobom i ponavlja. Tako bi se, veli Aristotel, u matematici morali čuditi ako se netko ne bi čudio nesumjerljivosti dijagonale kvadrata sa stranicama, te da bi se morali čuditi kad bi ona bila sumjerljiva, dok se u tragedijama i obrednim svetkovinama svi čude i dive pokretnim lutkama, ne poznavajući uzrok njihove pokretljivosti.

No, Aristotelova metaforička filozofija nije, kao ni Platonova, alegorijski izraz otajstva svijeta u figurama mantičkog govora za posvećene.²¹ Naprotiv, metafore preuzimaju racionalizatorsku funkciju upravo na mjestima gdje jednostavni deskriptivni diskurs, zasnovan samo na doslovnom jeziku, ne polučuje traženi spoznajni učinak. On nije samo eksplanatoran tako da poznatim objašnjava nepoznato, nego je otkrivalački jer upravo činom prijenosa (μεταφέρειν) uopće omogućuje da se 'smotri' ono slično koje je u vidnom polju doslovnog diskursa bilo nevidljivo. To u dovoljnoj mjeri posvjedočuju metaforički izrazi i primjeri u *Analitici* i *Topici*, gdje metafore nisu objekti teoretizacije nego filozofemi u Derridinom smislu termina.²²

Mogući odgovor, odnosno mogućnost racionalizacije paradoksa ograničenja i istovremene proliferacije metafore kod Aristotela (i drugih stvarnih ili navodnih neprijatelja metafore među filozofima) leži u stratifikacijskoj koncepciji ontološke slike stvarnosti i primjerenih formi znanja. Racionalno znanje i područne discipline počivaju kod Aristotela, jednako kao i kod Platona, na kontinuiranim logičkim operacijama, tj. na zaključivanju bez preskakanja „srednjeg pojma”. Najviša pak stvarnost kao i najviše forme znanja počivaju na preskoku, na analogiji s estetskim (kod Aristotela čak i taktilnim, poput „haptičke” naravi uma). Otuda se jezik filozofije u najvišem smislu mora iznova vratiti oblicima i uvjetima prirodnog jezika, ukoliko misao ne treba skončati u nijemom deiktičkom pokazivanju kao kod radikalnih relativista poput Kratila.

Metafora je tako u najvišem smislu i na najvišem mjestu filozofije ipak njezin inherentni instrument (Derrida), slijepi kut presjecanja unutarnjeg pogleda subjekta s njegovim vanjskim uvjetovateljem, kut projiciran u povratni pogled sâmog objekta. Filozofiji stoga uvijek iznova na početku stoji mitopojetički izvor fascinacije, odnosno racionalna figura s nesvodivim viškom koji bismo ovdje

21 Tipična pogrešna pretpostavka, npr. Christiane Schildknecht (1995), „Experiments with Metaphors”; moja kritika u Mikulić (1999).

22 Usp. metametodološku formulaciju neposredno nakon uvođenja poredbe „bitke” kojom je objašnjen proces tvorbe općeg pojma iz osjetilnog materijala da bi i sâm proces metaforičke eksplanacije 'opet' (πάλιν) bio objašnjen navođenjem konkretnih primjera iz običnog života: “Ο δ' ἐλέχθη μὲν πάλιν, οὐ σαφῶς δὲ ἐλέχθη. πάλιν εἴπωμεν. (Usp. 100a14-15: „Što je ponovo rečeno, a nije jasno rečeno, recimo opet.”) Pritom Aristotel, u nastavku argumenta, koristi istu jezičnu figuru apsolutnog genitiva kao i u samoj poredbi bitke (στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἐνός...: „Kad jedno od nerazlučenog mnoštva stane...”, 100a15-b5).

tentativno formulirali retorikom metalogičkog govora. Metafora očigledno pripada sferi kompetentne jezične performance ili govora i to je smisao teze o metafori kao upotrebi jezika. Ona jest učinak ekspresivnog akta i zato podliježe istim uvjetima jezičnog procesa – običnim uvjetima kombinacije i selekcije – kao i svaki drugi reprezentacijski čin, bio on verbalan ili likovan. Otud, navodna tajna metafore, toliko rado prizivana, leži više u mistifikaciji neadekvatnih opisa metafore nego u nedokučivosti ili iracionalnosti same pojave. Samoobmana racionalističkih filozofskih teorija „metaforičkom tajnom” leži ponajprije u zamjeni složenosti površinske strukture metafore, koja zahvaća i izraz i misao, sklonošću ka dubinskoj slutnji o nečemu jednostavnom i nedokučivom. Riječ je samo o neprerađenom ostatku iracionalnosti u teoretičarevom mitu o nedokučivoj jednostavnosti. ¶

04. 'Pećinska znanost': o rekonstrukciji strukturalističke paradigme

Najnovija knjiga Jean-Claudea Milnera *Strukturalno oplovljenje. Figure i paradigme*⁰¹ zbirka je pojedinačnih studija o glavnim nositeljima strukturalizma, od kojih su neke objavljene zasebno ranije.⁰² Metaforički naslov knjige, „strukturalno oplovljenje”, nije toliko zagonetna stilska figura za privlačenje pažnje čitateljstva koliko simptom cje-line. Način izražavanja tipičan je za lakanovsku školu: metaforičan, eliptičan i aluzivan, ali nije zato manje obavezujući i sadržajno zahtjevan od ma kojega drugog stilski neutralnog filozofskog teksta. Naprotiv, gotovo sve središnje kategorije strukturalizma uvode se i obrađuju opisno, a koriste tako da izazivaju konotacije. Knjiga je nekomotna, ne izlaže i ne saopćava toliko koliko pokreće interes i zahtijeva dodatne resurse razumijevanja.

Prvi i opsežniji dio knjige analitičkog je karaktera; obuhvaća studije, često udvostručene, o Saussureu, Benvenisteu, Dumézilu, Barthesu, Jakobsonu i Lacanu. Drugi i kraći dio sastoji se od studije sintetičkog tipa i tek ona otkriva jedinstveni zajednički projekt ove zbirke: dati ne samo točniju nego i utemeljeniju ideju onoga što se najčešće neprecizno naziva strukturalizmom, dakle preispitati temeljne figure teorijskog, istraživačkog i spisateljskog projekta pod nazivom 'strukturalizam' i pružiti sintetički, metaepistemološki prikaz zajedničke paradigme u koju se upisuju djela pojedinačnih autora, u rasponu od Saussurea do Lacana.

01 Jean-Claude Milner (2002), *Le périple structural. Figures et paradigmes*, Paris: Seuil.

02 Jean-Claude Milner filozofski je autor malo poznat kod nas čak i užoj filozofskoj publici; po užem obrazovanju je lingvist, pripada grupaciji francuskih filozofskih teoretičara strukturalističke i psihoanalitičke provenijencije, profesor na sveučilištu Paris-VII i svojedobno predsjednik instituta Collège international de philosophie. Među njegove glavne radove pripadaju *De la syntaxe à l'interprétation* (1978), *Introduction à une science du langage* (1989), no njegov opus obuhvaća i filozofski relevantne metalingvističke studije poput *Arguments linguistiques* (1973) i napose utjecajni rad iz psihoanalitičke epistemologije, *L'Oeuvre claire: Lacan, la science et la philosophie* (1995).

Milner polazi od pretpostavke da u strukturalizmu postoji prepoznatljiva i nezamjenjiva paradigma. To je prije svega znanstveno-istraživački projekt čija originalnost, po njegovu mišljenju, nije uvijek bila dostatno shvaćena i čija se važnost, nakon ere poststrukturalizma, sad počinje procjenjivati retrospektivno. Štoviše, pre vlast interesa za poststrukturalizam, bio on pozitivan ili negativan, donio je sobom štetan zaborav strukturalizma. Jedna od posljedica takvoga razvoja, koju Milner u ovoj svojoj knjizi dotiče, ali ipak ne razlaže dublje, jest i okolnost da povijest teorije znanosti u 20. stoljeću obilježava jedan malo osviješten i još manje problematiziran kuriozum – nedostatak komunikacije, čak posvemašnje izostajanje međusobnog poznavanja (ili zapravo, priznavanja) između francuske historijske epistemologije znanosti prve polovice 20. stoljeća te američke filozofije i historije znanosti iz usporednog razdoblja. Tek je recepcija poststrukturalizma u američkim studijima književnosti 70-ih godina otvorila uvid u taj zaborav i međusobno ignoriranje teorijskih kultura.⁰⁵

No, mimo toga, karakteristično je za Milnerovu poziciju da ne razlikuje strukturalizam i poststrukturalizam izričito i primarno pod tim terminima te, osobito, da razlika između te dvije formacije za njega nije na taj način izvanjska da bi poststrukturalizam bio samo neželjena naknadna posljedica i korupcija izvornog projekta kojemu bi se trebalo vratiti. Status poststrukturalizma za Milnera je drugačiji. Kao i strukturalizam, on je u užem smislu dio širega misaonog kretanja, a razliku među njima Milner opisuje klasičnim epistemološkim kategorijama: s jedne strane, kategorijom znanosti, u smislu teorijske kulture znanstvenog istraživanja, i s druge strane, kategorijom mnijenja ili dokse, u smislu skupa socijalno-teorijskih i znanstveno-filozofskih uvjerenja. Termin doksa u ovom kontekstu stoji za filozofiju, i to onu koju smo navikli zvati izrazima 'poststrukturalizam' ili, još češće, 'postmodernizam'.

03 Opširnije o tome str. 243, bilj. 12 uz zadnje poglavlje. U prilog Milnerovoj tezi o međusobnom ignoriranju različitih teorijskih tradicija u novijim diskusijama filozofije znanosti govori dovoljno karakteristično i izostanak tematizacije mogućih konvergencija i razlikovanja između *sciences* i *SCIENTIA* kod Quinea i Foucaultovog razlikovanja između *sciences* i *EPISTEME* kod S. Haack (1993), *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*.

Što je zapravo strukturalizam?

Središnja ideja i pokretačka nakana strukturalizma za Milnera glasi: integrirati u područje galileovske znanosti, koja je izvorno bila vezana samo za područje prirode, one predmete svijeta koji se smatraju proizvodima kulture a da pritom nisu „naturalizirani”. Strukturalizam polazi od tradicionalne podjele sfera svijeta na prirodu i kulturu ili, govoreći tradicionalnim žargonom, na predmete dane *physei* i *thesei*. To je središnje mjesto koje ujedno objašnjava i općenito priznat ishodišni i fundirajući status lingvistike za strukturalizam. Naime, u svojoj strukturalističkoj verziji, znanost o jeziku bila je početkom 20. stoljeća prva disciplina koja je sama predstavljala novu paradigmu; njezina posebnost i paradigmatički karakter proizlaze upravo iz njezina predmeta, tj. jezika, koji je oduvijek odlikovao čovjeka u krilu prirode. Epohalni značaj stupanja lingvistike na mjesto prve znanosti početkom 20. stoljeća sastoji se, prema Milneru, u tome što je preko nje iznova stavljena na raspravu ne samo antička opozicija *physis-thesis*, nego i sve njezine moderne inačice: priroda-konvencija, priroda-povijest, priroda-kultura itd. Strukturalizam je, dakle, nastupio kao visoko inovativna teorija; novost u pristupu zahvatila je najprije sam pojam galileovske znanosti, potom teoriju empirijske znanosti, da bi na kraju, iako s nešto kašnjenja, zahvatila i ontologiju.

Prema Milnerovom prikazu, pod imenom strukturalizma obično se objedinjuju dvije pojave koje on smatra bitno različitim. Idejno-povijesno gledano, to je s jedne strane istraživački program koji su krajem 20-ih godina do kraja 60-ih godina 20. stoljeća razvili predstavnici znanosti u striktnom smislu riječi; obilježava ga određeni broj hipoteza i tvrdnji, a dovršava se 1968. godine. S druge strane, Milner razlikuje tzv. „kretanje dokse”, skup društvenoteorijskih i metaepistemoloških uvjerenja koji pored glavnih nosilaca istraživačkog projekta okuplja i druga, katkad blještava imena, poput Michela Foucaulta, koja mu, prema Milneru, ipak ne pripadaju.

O ovom drugom aspektu, koji obično nazivamo ‘poststrukturalizmom’, Milner govori malo iako ga smatra značajnim i možda posljednjim francuskim intelektualnim pokretom koji je istovremeno i u svjetskim razmjerima utjecao na najrazličitija područja intelektualne kulture poput humanističkih znanosti, umjetnosti, književnosti i filozofije. No, interes Milnerove knjige nije ni široko zahvaćanje opisa strukturalističkog pokreta niti detaljniji prikaz povijesti utjecaja poput hermeneutičke povijesti djelovanja (*Wirkungsgeschichte*); za tu svrhu on izričito upućuje na druga novija djela

drugih autora.⁰⁴ Zauzvrat, autorov interes je ponovno ispostavljanje specifičnog istraživačkog projekta strukturalizma i, napose, poseban odnos što ga je strukturalizam razvio prema znanostima.

Poslije pionirskog pothvata posvjedočenog u zbirci radova pod naslovom *Što je strukturalizam* iz 1968,⁰⁵ to za Milnera središnje pitanje odnosa strukturalizma i znanosti zapravo više nije bilo postavljeno ili su, s vremenom, linije interesa bile pomaknute, osobito u smjeru teorije književnosti i kulturnih studija. U prilog Milnerovoj tezi govori rana kritika strukturalizma kod Fredrica Jamesona.⁰⁶ Iz današnje perspektive, o post-strukturalističkoj perspektivi pomaknutih linija interesa za strukturalizam možda najbolje svjedoči rani američki zbornik građe s konferencije pod naslovom „Jezici kritike i znanosti o čovjeku” iz 1966. godine.⁰⁷ No, prevladavajući utjecaj poststrukturalizma na recepciju strukturalizma vidljiv je već posve u dvije najpoznatije kritike napisane u kontinentalnoj, točnije, njemačkoj tradiciji, u knjizi predavanja Manfreda Franka *Što je neostrukturalizam?* i u *Filozofskom diskursu moderne* Jürgena Habermasa.⁰⁸

Za određenje radikalne osebjnosti strukturalizma Milner polazi od sljedećeg stava: istraživački program strukturalizma ne postoji prije svojih subjekata; oni ga nisu zatekli, već iznašli, i to putem odluke koja je uvijek bila pojedinačna, s više ili manje teorijske sreće i u različitim svjetsko-povijesnim okolnostima prve polovice 20. stoljeća, sve do točka od koje će, prema Milneru, prevagnuti „pokret dokse”, tj. postmodernizam, da bi se znanstveno-istraživački program strukturalizma završio točno 1968.

Što se tiče rasporeda građe u Milnerovoj knjizi, svi prikazani autori upisuju se u strukturalističku paradigmu, ali nisu prikaza-

04 Usp. Elisabeth Roudinesco (1986), *Histoire de la psychanalyse en France*; François Dosse (1992), *Histoire du structuralisme* (Usp. također web-stranicu „Le structuralisme et ses suites”, URL <http://www.structuralisme.fr/index.php>)

05 Autorski kolektiv O. Ducrot, M. Safouan, D. Sperber, Ts. Todorov i F. Wahl (1960), *Qu'est-ce que le structuralisme?*

06 F. Jameson (1972), *The Prison-House of Language. A critical Account of Structuralism and Russian Formalism.*

07 *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, objavljeno 1970., kasnije pod naslovom *The Structuralist Controversy*, E. Donato i R. Macksey, ur. (1971).

08 Usp. Frank (1984), *Was ist Neostrukturalismus?* Za poziciju autora usp. također izbor studija iz hermeneutike i neostrukturalizma u Frank (1994), *Kazivo i nekazivo*. J. Habermas (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*; J. Habermas (1988), *Nachmetaphysisches Denken.*

ni svi pripadnici programa. Osobito je uočljiv nedostatak Claudea Lévi-Straussa. Milner ne obrađuje zasebno njegovu poziciju prema sâm ističe kako su njegova djela od središnje važnosti za definiciju i razvoj strukturalističke paradigme. Razlog tome izostavljanju Lévi-Straussa je, prema Milnerovim riječima, jedino vlastita inkompetencija u polju etnologije dok su svi drugi autori u knjizi filolozi ili lingvisti. Za razliku od Lévi-Straussa, Michel Foucault nije zastupljen iz posve drugih razloga, premda je i sâm javno odavao priznanje istraživačkom projektu strukturalizma i katkad ostavljao dojam da se poziva na njega. Usprkos tome, Milner ne upisuje Foucaulta u znanstveni program strukturalizma već u „konstelaciju dokse”, tj. u poststrukturalizam. Razlog tome je prema Milneru očigledan: cezura koju Foucaultovo djelo unosi naprama galileovskoj znanstvenoj paradigmi strukturalizma takva je da ono nalazi svoje koherentno mjesto u sustavu posve različitih hipoteza.

Dublju raspravu o izvanjskoj povijesti odnosa strukturalizma kao znanstvenog programa i filozofije poststrukturalizma kao dokse nudi kratko poglavlje pod naslovom „Konstelacija subjekata”, umetnuto između prvog, analitičkog, i drugog, sintetičkog dijela knjige. Uzaludno je, prema Milneru, pitati po čemu se prepoznaje strukturalizam, kao što to čini Deleuze.⁰⁹ Takvo pitanje postavlja jedino doksa, tj. oni koji sudjeluju u njoj. Za odnos strukturalističke znanosti i mnijenja odlučujući je, prema Milneru, odnos između nosilaca istraživačkog projekta i Sartrea, točnije, strukturalističko odbijanje poziva na revoluciju kao konačno rješenje epistemičke situacije istraživačkih subjekata.

Da bi objasnio taj konflikt Milner poseže za notornim Platonovim mitom, odnosno parabolom pećine: nositelji strukturalističkog projekta ostaju vjerni epistemičkoj i egzistencijalnoj situaciji pećine, iz jednoga jedinog fundamentalnog razloga – ne postoji oslobađajući i sverješavajući izlaz iz pećine prema Suncu. Ideja subjekta koji ne samo da se oslobađa nego spoznaje i zna istinu, lažna je konstelacija; umjesto toga, istraživački projekti moraju prihvatiti „pećinsku situaciju” kao svoj status. Tek tada se bolje razumije u kojem smislu je lingvistika postala prvom među „pećinskim znanostima”, ona iz koje su potekle sve ostale: jezik i govor čine upravo primarni materijal pećinskih okova u kojima obitavaju subjekti. Pećina kao jezična tamnica ili nemogućnost izlaženja izvan jezika čini ono realno

09 G. Deleuze (1973), „À quoi reconnaît-on le structuralisme?”

o kojemu je Platon, htio ili ne htio, ispričovijedao svoju alegoriju. No, obrnuto gledano, upravo se pozicija sužanjstva pokazuje kao jedino raspoloživo sredstvo istinskog znanja: priznanjem da ne postoji izlazak iz pećine ka transcendentnom Suncu potvrđuje se da je pećina u cjelini osvjetljena, pod uvjetom da se u njoj ostane. Lingvistika je bila znanost koja je dokazala ono o čemu ni jedna druga znanost prije 20. stoljeća nije imala nikakvu ideju: srušila je naslijeđene barijere između prirode i običaja, dokazala da je galilevska znanost o jeziku moguća i da je, polazeći od nje, bilo moguće podvesti cjelokupno carstvo običaja (obreda, mitova, književnosti, naracije, načina odijevanja itd.) pod znanost.

No, da bi nova jezična znanost sama postala materijalno mogućom i metodološki legitimnom, morala je, prema Milneru, sama sebi nametnuti korištenje pećinskih struktura. Metafora pećine stoji iza strukturalne metodološke procedure. Lanci kojima su okovani subjekti, postaju metode otkrivanja; zatvorenost u strukturi postaje uvjet samooslobođanja misli. Strukturalna revolucija ne tiče se samo organizacije legitimnih znanja: ona je odbacila napose politički platonizam filozofije, tj. sartreovski platonizam revolucije kao konačnog oslobođenja subjekata za izravno gledanje u Sunce. No, nitko ga nije prepoznavao kao takva.

Odatle za Milnera potječe rašireno mnijenje o navodnoj kontra-revolucionarnosti strukturalizma i razlog zašto se ništa od ozbiljnosti istraživačkog programa, koju je strukturalizam posjedovao, nije više moglo čuti nakon 1968., utoliko manje što se ni lingvistika više nije pozivala na strukturalizam i utoliko manje što se militantna institucionalna ljevica, oličena u francuskoj Komunističkoj partiji, pozivala na njega još samo u svrhu čiste i jednostavne moći, kao na svoje teorijsko opravdanje. Došlo je do raspada konstelacije, opći projekt je ustupio mjesto posebnostima. Od zaokreta poslije '68, svako od velikih imena strukturalizma otvoreno se izdvajalo od ostalih. Upravo to je sada postalo Milnerovo okretište od prikaza historijske situacije strukturalizma ka rekonstrukciji istraživačke paradigme strukturalizma. Ako je prvi dio knjige prikaz „zvijezda”, velikih imena koja su oduvijek bila tu, drugi dio knjige zauzima teorijska analiza skupa pretpostavki koje strukturalizam čine istraživačkom paradigmom.

Galilevska znanost i matematizacija

Posebno težište toga teorijsko-sintetičkog prikaza strukturalizma čini Milnerova analiza modela galilevske znanosti u značenju novovjekovne znanstvene paradigme i njezine razlike prema antičkom shvaćanju znanosti. Premda pisane više eliptičnim nego običnim jezikom znanstvene proze, ove malobrojne stranice možemo smatrati antologijskima u novijoj literaturi filozofije znanosti. U kratkim potezima Milner ujedno objašnjava i razloge za reaktualizaciju antičke, dakle predgalilevske znanstvene paradigme u znanstveno-filozofskim refleksijama početkom 20. stoljeća: dok je antička filozofija znanosti počivala na dihotomiji *physis-theseis*, u kojoj je termin za prirodu, *physis*, označavao kaotičan, nesređen, teorijski neiscrpiv i neznanstven svijet stvari, dotle je u novovjekovnoj znanosti priroda, sada pod latinskim terminom *natura*, postala korelatom znanosti koja, sa svoje strane, nije ništa drugo do teorija tehnike. Galilevska ili novovjekovna znanost empirijska je i matematizirana, to znači, ona je instrumentarij za ispitivanje realnog, aritmetička ili geometrijska metoda njegova prikazivanja. Da bi ono empirijsko bilo matematizirano, mora biti shvatljivo pomoću instrumenata koji su po samoj svojoj koncepciji i realizaciji i sami homogeni sa znanošću kojoj služe. Empirijska i matematizirana, moderna znanost je također instrumentalna i iskoristiva. To pretpostavlja da ona od samoga svog rođenja održava sustavan, a ne samo slučajan odnos s tehnikom. Iako Milner ne razrađuje dalje taj odnos, vrijedi imati na umu da je on postao predmetom kritičke tematizacije tek s pitanjem o instrumentalističkom umu znanosti u drugim, izvanstrukturalističkim kontekstima, na lijevoj i na desnoj fronti filozofije egzistencijalizma, hermeneutike i kritičke teorije 20. stoljeća.

Status prirode kao objekta znanosti i status oka, tog prirodnog ljudskog sredstva spoznavanja kao izvornog i privilegiranog empirijskog instrumenta, u galilevskoj je znanosti iz temelja promijenjen. Priroda kao predmet nove znanosti samo je mreža zakonâ i odredbi, lišena svake supstancije koja bi se dala kontemplirati; sve kvalitete su sustavno uklonjene i nadomještene matematiziranim formulama, koje se smatraju referencijalno istovrijednima. Obrnuto gledano, sve što se dade matematizirati postaje mogućim predmetom znanosti a da pritom nije nužno postaviti ikakvu hipotezu o njegovoj supstanciji: znanost zahtijeva matematizaciju objekta, ali ne zahtijeva da sâm objekt ima matematičku bit, tj. da bude vje-

čan i savršen, kako je vjerovala antička znanost. Naprotiv, pomoću matematizacije znanost sada pokušava pojmiti upravo ono što je drugačije na predmetu od njega samog – empirijsko, kontingentno, ponovljivo i vremenito. Jednako tako, Galilejeve naočale nisu usavršavanje oka u njegovoj spoznajnoj nadmoći, kao u Platonovu *Timeju*. Naprotiv, one obezvređuju oko do statusa pukog dodatka optičkim instrumentima. Oko znanstvenika nije više pozvano da promatra prirodu, nego instrumente: samo instrumenti zahvaćaju prirodu, ali oni je ne promatraju, oni je ne vide, ne opažaju.

Ovdje se čini vrijednim napomenuti, iako samo usputno, da Milner ignorira ili ne tematizira upravo za strukturalizam relevantnu posebnost Platonove jezično-teorijske pozicije u dijalogu *Teetet* gdje je oko, taj privilegirani i paradigmatički organ spoznaje u dijalozima iz srednjeg perioda, poput *Države*, jednoznačno i dovoljno eksplicitno zamijenjeno jezikom kao traženim „zajedničkim organom” (τὸ κοινόν). Njegova se jezična narav manifestira na tri razine (*Teetet* 184b-186a): 1) Kao sinteza osjetilne građe s čistim noumenalnim zalihama duše (τὰ νοεῖα), tzv. najvišim „rodovima”, koje Platon naziva imenima koja se „prijedaju” osjetilnim podacima. (Riječ je, dakle, o jezičnim kategorijama ili najopćenitijim pojmovima koji se, poput same istine, ne mogu definirati nego omogućavaju definiranje i koji se javljaju u diferencijalnim, kontrarnim pojmovnim parovima: bitak-nebitak, istost-razlika, jednost-mnoštvenost itd.) 2) Kao mjesto istine percepcije u obliku jezične sveze (syllogismós). I konačno, ali ne i posljednje, 3) kao zaliha označitelja ili izrazâ (λέξεις) koji materijalno tvore mentalne jedinice i koje Platon naziva τύποι ili semeía.¹⁰

Ova poznata, ali nedovoljno vrednovana Platonova pozicija čini se, s jedne strane, dovoljnom za reviziju i reinterpretaciju pretpostavke o ireducibilnosti dihotomije *physei–thesei* u antičkoj koncepciji znanosti. Naime, jezik je kao organon za čovjeka i prirodan (u svim aspektima: fiziološkom, mentalnom, semiotičkom) i ujedno je tehničko pomagalo, instrument i artefakt, radno sredstvo za po-

10 Za temeljit filološki i jezično-filozofski prikaz Platonove autorevizije njegove ranije, na „okularnoj” paradigmi zasnovane teorije spoznaje iz tzv. srednjeg perioda u koji pripada i *Država*, u dijalogu *Teetet* iz kasnijeg srednjeg ili početka kasnog perioda, usp. malo recipiran doprinos u R. Rehn (1982), *Der Logos der Seele*, napose poglavlje „Sprechen und Denken (‘Theaitet’)”, str. 44-89. Studija je posvećena semiotičkim temeljima mišljenja u *Teetetu* i teoriji istinitog suda u *Sofistu* koji se kod Platona dovoljno izričito nastavlja na *Teeteta*.

vezivanje, s jedne strane, osjetâ i općih kategorija u pojmove te, s druge strane, pojmovâ-riječi u rečenice ili diskurs.

Milnerovo izostavljanje sistematske tematizacije nove pozicije jezika kod Platona još više začuđuje u historijskom smislu utoliko što je Platonova nova, jezična revalorizacija osjetilne spoznaje u Teetetu odigrala, bez ikakve sumnje, preko prevodilačkog rada Friedricha D. Schleiermachersa, motivirajući ulogu kako u nastanku teorije znakovnosti mišljenja, koja karakterizira historijsku filozofiju jezika romantičke škole s kraja 18. i početka 19. stoljeća, tako i strukturalne lingvistike u suvremenom razumijevanju koje se formira izravno na toj liniji kod de Saussurea na početku 20. stoljeća. Platonov znakovno-teorijski semiotički temelj u shvaćanju spoznaje dovoljno jasno karakterizira pozicije niza mislilaca romantičke filozofije jezika u rasponu od samog Schleiermachersa preko G. Herdera, G. Hamanna, braće Schlegel i W. von Humboldta do samog Hegela. Strukturalistički zaokret u striktnom smislu termina jasno je prepoznatljiv već u Nietzscheovu preuzimanju i preokretanju jezično-teorijskog argumenta protiv romantičara, kroz privilegiranje jezika kao opće strukture, odnosno shvaćanje jezika kao sustava funkcija nasuprot individualizmu i konkretnosti govora.¹¹

Nezavisno od toga konteksta, za strukturalizam, prema Milneru, što nije predmet prirodne znanosti nije ni priroda. Posljedica toga je gubitak cijele jedne stvarnosti. Običaj potječe od čovjeka i ujedno ga razlikuje od životinje i prirode u cjelini. Čovjek ne postoji bez običaja, ni pojedinačno ni skupno. Pretpostaviti da ne postoji galileovska znanost o običajima (dakle, o modusu bitka pod kategorijom *thesei*), znači smatrati da ne postoji galileovska znanost o čovjeku.

11 Za biografski kontinuitet romantičke semiologije i historijske filozofije jezika u rasponu od Schleiermachersa preko historijskog filologa P. Steintala do F. de Saussurea v. Frank (1984), predavanje 13. Usp. također novije doprinose istraživanju filozofije jezika njemačkog romantičkog kruga oko G. Herdera, G. Hamanna, Hegela, F. i A. Schlegela, F. Schleiermachersa i dr., unatrag do samog Kanta u Forster (2010), *After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition*; Forster (2011), *German Philosophy of Language: From Schlegel to Hegel and Beyond*; Forster (2012), „Kant’s Philosophy of Language”. Za posebnu ulogu Fichteova eseja „O jezičnoj sposobnosti i porijeklu jezika” („Von der Sprachfähigkeit und dem Urprung der Sprache”) iz 1795., napose o njegovim semiotičkim aspektima, v. opsežnu studiju s prijevodom Fichteova eseja na engleski u: J. P. Surber (1996), *Language and German Idealism: Fichte’s Linguistic Philosophy* (osob. pogl. 3, 6). Za opsežniju raspravu upućujem na svoju studiju Mikulić (2017), „Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam”.

Sukladna tome je druga teza: ako postoje znanosti o čovjeku, one nisu galileovske; to znači da nisu znanosti u pravom smislu, što opet znači da su znanosti samo u nepravom, prenesenom smislu. Posljedica toga je naturalizacija ili naturalno opredmećenje čovjeka, prevođenje modusa svijeta *thesei* u modus *physei*.

Strukturalistička intervencija u znanstvenom polju

To je situacija znanstvenog duha zapadne tradicije kakva je, prema Milneru, zatečena početkom 20. stoljeća. U njoj su postojale dvije mogućnosti: ili će se sačuvati galileovsko određenje znanosti i izmijeniti granice modusa *physei* tako da mu se doda ono što je prethodno pripadalo modusu *thesei*; ili će se pak izmijeniti sama definicija znanosti i dopustiti da se njezino ime protegne na preneseno značenje izraza 'znanost', tj. odustati od galileovske definicije znanosti.

Strukturalizam je, prema Milneru, intervenirao u tu alternativu ponudivši rješenje koje dovodi u pitanje samu tu dilemu: svojim učenjem i svojom praksom pokazao je da čitave površine onoga što se oduvijek pripisivalo modusu *thesei* mogu postati objektom znanosti u galileovskom smislu riječi, a da pritom – i u tome leži osobita novost – svijet predmeta *thesei* ne bude naturaliziran. Štoviše, privilegirani objekti dokazivanja postali su oni koji su do tada činili razliku između čovjeka i prirode: jezik, srodstva, ženidbene veze, mitovi, priče, kuharstvo, odjeća, nakit itd., ali vrlo brzo i središnje ontološke i logičke kategorije: identitet, jedinstvo, bitak, nužnost, kontingencija itd. Način na koji je strukturalizam redefinirao identitet stvari doveo je iz temelja u pitanje epistemološku teoriju tradicionalne filozofije.

Milner potpuno zanemaruje porijeklo same ideje strukturalizma u semiotičkom materijalizmu romantičke filozofije znaka 19. stoljeća i njoj inherentnoj raspravi o sistematskoj prednosti jezika naspram govora, kakva se prepoznaje u prevlasti općeg u jeziku kod Hegela jednako kao i u Nietzscheovoj primjeni romantičke teorije znakovnosti kao univerzalnog momenta jezika na kritiku romantičkog individualizma i favoriziranje govora, te osobito u Nietzscheovoj kulturno-strukturalnoj paradigmi filozofije jezika pod kritičkim pojmom „gramatike” kojim raskrinkava „pučku metafiziku” ili „obiteljsku sličnost” indoevropskih jezika kao nesvjesni temelj „sveg indijskog, grčkog i germanskog filozofiranja”. Zauzvrat, osobitu važnost Milner pridaje činjenici da je strukturalistički program zapravo preuzeo i riješio problem koji je postojao već za

znanosti početkom 19. stoljeća. To je spoznaja da se ljudi, upravo utoliko što se radikalno razlikuju od prirode i zbog samih odnosa koje uspostavljaju među sobom (dakle, u prostoru ljudske slobode koji je otkrilo prosvjetiteljstvo), slijede ista anonimna i postojana ograničenja, koja su jednako nužna i neponištiva poput zakona prirode, a variraju po mjestu ili dobu poput običaja. To je potvrdila politička ekonomija, ali ništa manje i etnologija, sociologija ili lingvistika. Sjećamo se da je osobito komparativna filologija otkrila jednu inačicu toga fenomena i opisala ga u kategorijama zakona: to su fonetski zakoni indoevropskih jezika u mnoštvu kontingencijâ i posebnosti jezika svijeta. No, fenomen nužnosti, povezane s mjesnom i vremenskom varijabilnošću, obrađen je prema Milneru u znanostima 19. stoljeća samo područno i ostao je nezamijećen u svojoj univerzalnosti.

Prema tome, osnovicu strukturalističkog programa čini problemsko naslijeđe humanističkih znanosti 19. stoljeća od kojih je napravljen skup afirmacija što tvore osnovu za pet velikih polaznih teza strukturalizma: prvo, nužnost fenomenâ danih u modusu *thesei* jednaka je nužnosti prirodnih fenomena, iako podrazumijeva kontingenciju vezanu za mjesto i vrijeme; drugo, nužnost modusa *thesei* mora postati predmetom znanosti po sebi i za sebe i dobiva ime „strukture”; treće, sve manifestacije nužnosti posjeduju zajedničke moguće crte jedne zajedničke metode (od svih nužnosti u modusu *thesei*, najbolje analizirana i ona koja u najvećoj mjeri reprezentira otvorenost modalnog paradoksa jest nužnost jezika; znanost o jeziku igra posebnu ulogu); četvrto, nužnost modusa *thesei* može biti predmetom znanosti samo pod izričitim uvjetom da ne bude tretirana kao fragment *physis*a; peto, ne postavlja se nikakva hipoteza o porijeklu nužnosti modusa *thesei*, materijalnom ili ne, niti o njezinoj konstituciji, progresivnoj ili trenutnoj.

No, da bi se ispunio strukturalistički program stvaranja galileovske znanosti o objektima u modusu *thesei*, ta znanost ne mora biti samo empirijska nego i matematizirana. U toj je zadaći strukturalizam ujedno izvršio i implicitnu kritiku tradicionalnog koncepta egzaktnosti. Naime, matematizacija znanosti ne podrazumijeva ni aritmetiku, ni algebru, ni geometriju, ni teoriju skupova, ni metamatematiku, pa čak niti matematičku logiku ili bilo što od onoga što bi matematičari u striktnom smislu riječi priznali kao matematiku. Istina je da se poneki segment matematike pokazao prikladnim, kao primjerice teorija permutacijskih skupina kod

Lévi-Straussa,¹² ali takva primjena nije ni nužna ni dovoljna. Za temeljnu značajku, smatranu nužnom i dovoljnom za matematizaciju znanosti, Milner uzima „slijepo rukovanje slovima” ili čistu doslovnost: slova su postavljena bez supstancijalne definicije; postavljena su pravila koja određuju što je dopušteno činiti sa slovima a što ne. Na toj osnovi moguća su izvođenja s kojima se mogu korelirati empirijske predikacije. Upravo tu formulaciju središnje teze strukturalizma Milner nalazi i kod Jacquesa Lacana, deset godina nakon izlaska Lévi-Straussove *Strukturalne antropologije*: „sve to iskazuje se u jednom znanstvenom nizu, polazeći od onog trenutka u kojem postoji znanost o jeziku koja je isto tako utemeljena i isto tako pouzdana kao i fizika”.¹³

Nevolja s pojmom paradigme

Iz toga čvorišta Milner izvodi sve daljnje, nutarnje i izvanjske razvojne linije strukturalizma kao znanstvenog pokreta, ne zanemarujući pritom i biografske aspekte, kao što je osobito susret Lévi-Straussa i Jakobsona u New Yorku. Daljnje težište ovoga sistematskog prikaza čini uski odnos marksizma i strukturalizma kako se on prelama s jedne strane kroz Lévi-Straussov kritiku Sartrea i, s druge strane, kroz filozofiju Louisa Althussera. Za razliku od uvriježenog mišljenja o bliskosti dviju filozofija, marksizma i strukturalizma, koju je propagirao i sâm Althusser, Milner smatra da se radi o istovjetnosti teorijskih programâ. U njegove posebne razloge za poistovjećivanje istraživačkih programâ strukturalizma i marksizma umjesto izvanjskog približavanja na ovom mjestu nećemo dalje ulaziti, jer otvaraju zasebnu i opsežniju problematiku koja bi nužno zahtijevala proširenje okvira prikaza.

Umjesto toga, kritički osvrt zavređuje također začuđujuća okolnost da Milner nigdje u svojoj knjizi, osim u naslovu, ne tematizira i ne obrazlaže pojam paradigme, čak ni gramatički oblik množine u naslovu knjige (*paradigmes*), iako je taj pojam središnja i noseća kategorija ove njegove metaepistemološke studije o strukturalizmu. Posljedica toga je stanovita evazivnost pojma, koja doduše u znanstveno-filozofskoj literaturi nije nikakva iznimka nego gotovo pravilo. Neodređenost se očituje, s jedne strane, u tome što se termin ‘paradigma’ javlja u nekoliko značenja: jednom kao primjer

12 Usp. C. Lévi-Strauss (1958), *Anthropologie structurale*, str. 248-251.

13 Jacques Lacan (2001), „Petit discours à l'ORTF”, u: *Autres Écrits*, str. 223.

ili ilustracija za nešto heterogeno, drugi put u značenju primjerka klase ili modela nečega što je moment homogenog odnosa. To se u ovoj Milnerovoj knjizi čini neanaliziranim ili netematiziranim platoničkim konotacijama pojma paradigma koje u tradiciji francuske historijske epistemologije odavno važe kao standard.¹⁴ Utoliko je čudnije što su ovdje prešućene, osobito s obzirom na prethodno već komentiranu Milnerovu primjedbu o nedostatku komunikacije između različitih teorijskih kultura.

Suvremeno značenje pojma paradigma stupa u igru tamo gdje Milner govori o znanosti o jeziku kao paradigmi strukturalizma, dakle o pojedinačnoj znanosti kao primjerku ili uzorku (upravo paradigmi) strukturalističkoga istraživačkog projekta. No, njegova analiza ne prelazi to značenje koje ujedno već jest moderno, ali je još uvijek platoničko i nužno ostaje platoničko. Ono u sebi odražava neanaliziranu i netematiziranu pretpostavku homogenosti kao temeljne crte strukturalizma s obzirom na, s jedne strane, model galileovske znanosti, i s druge strane, s obzirom na metodološku homogenost samog strukturalizma u hipotezi o nužnosti objekata znanosti u modusu *thesei*. Nadalje, eksplikacija modernog značenja pojma paradigme kao metaepistemološke kategorije izbjegnuta je prethodnim manevrom – eliminacijom Foucaulta iz univerzuma strukturalizma, a time i njegova koncepta *episteme*.¹⁵ Umjesto toga, čini se da Milner prešutno pretpostavlja Kuhnov pojam paradigme kao skupa teorijskih pretpostavki, istraživačkih i eksperimentalnih postupaka i rezultata.¹⁶ Taj pojam paradigme ograničen je na polje uže znanstvene kulture nasuprot polju ideologije i običnog mnijenja, ali je, paradoksalno, daleko manje određen od Foucaultove *episteme*. Još neočekivanije, on više odgovara Milnerovom konceptu dokse, koji on sâm primjenjuje na poststrukturalizam, nego pojmu paradigme koji je kod Milnera primijenjen na strukturalistički program.

Upravo to nerazlikovanje moglo bi biti pravi razlog i izvor Milnerova rigidnog, ali ipak nedovoljno obrazloženog odvajanja strukturalizma kao znanstveno-istraživačkog programa od njegovih poststrukturalističkih filozofskih posljedica, koje on naziva 'gibanjem

14 Usp. Victor Goldschmidt (1947), *Le paradigme dans la philosophie platonicienne*.

15 Osobito M. Foucault (1966), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*.

16 Thomas S. Kuhn (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*.

dokse'. Premda čak i intuitivno možemo prihvatiti razlikovanje između znanosti i mnijenja, nejasnoće i neodređenosti oko pojma paradigme ne doprinose održanju svrhe i smisla toga razlikovanja. Pojam episteme i dvostruko osigurani kriterij razlikovanja znanosti od neznanstvenih oblika mišljenja (specijalizacija i stupanj formalizacije) unutar polja episteme kod Foucaulta čine se primjerenijim instrumentarijem za zahvaćanje pojave strukturalizma nego što to može Kuhnov uvriježeni pojam historijske paradigme. On je i sâm toliko neodređen i jedva još operativan metaznanstveni pojam u filozofijama znanosti da je gotovo posve napušten u historijskoj epistemologiji i prije nego što je uspio ispuniti zadaću da objasni nastanak i funkcioniranje znanosti.

Ipak, kako god stajalo s Foucaultom u odnosu na strukturalizam, Milnerova knjiga pruža instruktivnu rekonstrukciju epistemološke revolucije strukturalizma u njegovu temeljnom segmentu što ga čini lingvistika, ta „pećinska znanost”. S njome se i Jamesonova „tamnica jezika” čini svjetlijom, barem onoliko koliko je i Platonova pećina – protivno Milnerovoj interpretaciji – više paradigma kinematografske spoznaje svijeta iz samog svijeta nego iz transcendencije Sunca. Štoviše, ako bolje pogledamo u taj komad Platonove filozofske literature, ona ni sama ne predstavlja tek pesimističku, mračnu sliku prirodne „condition humaine” koliko upravo poredbu (*eikôn*). To znači, jezično (i metajezično) eksplanatorno sredstvo, koncipirano prema jednom segmentu stvarnosti iz kategorije *thesei* – kazalištu sjenâ – koje mu služi kao paradigma.¹⁷ ¶

17 O tome opširnije u završnom dijelu eseja „Kazalište kao tranzicijska ustanova” (ovdje).

Vidovi semioepistemologije

05. Znalac i lažljivac: prilog semiotizaciji epistemologije

1. Uvod: 'Govor bitka' i brbljivi subjekt

Tri tzv. kantovska pitanja moderne epistemologije – što je znanje, što mogu znati i kako znam ono što znam – izražavaju specifično moderan, „juridički” zaokret tradicionalne gnoseologije koji kroz tematiku opravdanja dominira u suvremenoj epistemološkoj diskusiji.⁰¹ No, premda je od Descartesa naovamo tematika „subjekta znanja” ili „spoznavaoa” stavljena u samo središte modernog načina filozofiranja, jaki ego-centrički gramatički oblik triju pitanja, prvo lice jednine osobne zamjenice 'ja', ostao je gotovo posve fiksiran na instancu iskazivača s autoritetom prvog lica i već time je svako upućivanje na instancu pitača učinio uzaludnom gestom. Jednako tako, premda je subjekt iskazivanja prisutan kao ja-govornik još od parmenidovskog početka „čiste” ili logičke filozofije – čiji glas dolazi iz samog „srca istine” diskursa novoga filozofskog znanja, zatečenog u nastajanju i sazdanog od identiteta bitka-mišljenja-i-kazivanja – subjekt govora o znanju ostao je osumnjičen kao sofistička subverzija i zanemaren jednako kao i samo iskazivanje. Ipak, pravi paradoks u vezi sa subjektom iskazivanja čini se da leži u tome da je konačno i zapravo nestao sa scene s potpunom afirmacijom u novovjekovnoj filozofiji, upravo onoj koja govori još samo u prvom licu jednine ('Cogito ... sum') dok je filozofija na početku svoje povijesti, u Parmenidovoj pjesmi o identitetu bitka-mišljenja-i-kazivanja, još miješala prvo i treće lice jednine, 'mene' i 'čovjeka znalca'.⁰²

01 Vidi John Greco, „Uvod: Što je epistemologija?”, u: Greco, J. i Sosa, E., ur. (2004), *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, 1–33. Sam Greco koristi prešutno karakterističnu promjenu gramatičkog oblika zamjenice *ja* u *mi* koja indicira unutarnji obrat individualističkog u „socijalističko” shvaćanje epistemologije kojemu su posvećeni neki prilozi u zborniku. Za najnoviji presjek suvremene epistemološke diskusije o opravdanju koja dotiče i socijalno-epistemološki zaokret usp. Čuljak, ur. (2003), *Vjerovanje, opravdanje i znanje. Suvremene teorije znanja i epistemičkoga opravdanja*. Od ranije epistemološke literature kod nas usp. jedini zbornik slične vrste, A. Pavković, ur. (1980), *Svest i saznanje. Oglеди iz savremene analitičke filosofije*.

02 Za sljedeće napomene usp. Parmenid, frgm. B3–8 i osobito B1–2, u:

Ta putanja gubitka ili nestajanja subjekta iskazivanja opisuje izravnu vezu između arhajske i novovjekovne filozofije svijesti, između Parmenida i Descartesa, no ona, točnije gledano, opisuje putanju pounutrenja figure nužnog govora o identitetu bitka-i-mišljenja izvana u unutarnji govor samog identiteta. Taj prevrat je povijest pravila istinitog kazivanja („kako /da/ ima biti”), i zato je također normativni koncept ili model pravog načina znanja. Ali on počiva na pretpostavci unutarnjeg ili mentalnog govora, zajedničkoj i arhajskoj i novovjekovnoj filozofiji. Ona je ta koja kod Descartesa proizvodi mit subjektivne izvjesnosti u Bogu kao što je kod Parmenida mitski otuđena u Dike, božici pravog i istinitog kazivanja. Razlika i prednost ovog potonjeg leži upravo u otuđenju koje omogućuje govor o znanju i pitanje o mjestu govora.

U poretku bitka prvi subjekt-govornik kazivanja upravo je božanska figura, nužna da se diskurs, to drugo od bitka stvari koju izražava, pojavi u bivstvenoj neposrednosti ili izvjesnosti bivstva kao diskurs samog bitka ili zbivanje istine u kakvo pripada i samo iskazivanje. Iz takvoga „svetog” početka filozofije u Parmenidovu proemiju (B1), koji razrješava njezina početna lutanja između prirode i bitka, vidimo da on sadrži drugu istinu, naime istinu samog „bitka” istine. On, pak, sadrži trostruku varku: neposredna istina bitka je opetovanje koje sâm bitak ne ostavlja u neposrednosti naprosto nego ga čini posrednim; neposrednost istine bitka moguća je samo kao poistovjećenje neistovjetnog (instance govornika istine i njezinog „zbivanja” koji je bitak stvari); poistovjećenje je moguće samo ukoliko je reprezentirano nečim drugim ili izvanjskim (figurom božanske kazivačice istine, Dike), a ne samom sobom. Stoga, *aletheia* nije „čistina bitka” za „susretaj mišljenja”, kako insistira Heidegger, nego polje govora.⁰³

Čist subjekt govora, koji je govor same istine bitka, pokazuje nam se u svome početku kao poetološki trik, kao figura, obrazina ili personificirani znak istine čija je funkcija da prikaže to što prikriva:

H. Diels (1983), *Predskratovci. Fragmenti* (nadalje prema uobičajenom načinu citiranja, pod oznakom B i brojem fragmenta).

- 03** Za imanentno-kritičko čitanje Heideggerova modela neposrednog mišljenja na temelju njegove interpretacije predskratovaca upućujem na svoj rad u: Mikulić (1987), *Sein, Physis, Aletheia*, osob. pogl. III, s opširnom diskusijom i literaturom. Usp. također monografski zbornik P. Aubenque, ur. (1987), *Études sur Parménide*. Za epistemološko-historijski prikaz usp. Heitsch (1979), *Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik*.

nemogućnost neposrednosti same stvari izvan zbivanja istine ili nužnost samoootuđenja onog istog u drugom kao uvjet pojavljivajnja istine. Ono pretpostavlja ili zahtijeva drugi ili diskretni subjekt kao izvanjsko vlastito sâme stvari. To paradoksalno pravilo izražava upravo mitska figura 'pravorijeka' (Dike), božica koja po-kazuje da je ono što otuđuje stvar od subjekta isto ono što je re-rezentira za subjekt u liku „čovjeka-znalca”: Dike nije samo ime jednog božanskog bića (*daímon*) pored drugih koje, za razliku od ljudi, ima privilegirani pristup bitku kao nečemu radikalno drugom od svijeta bića. 'Dike' je ime za epistemičku funkciju po-kazivanja ili upute o istini; ono imenuje pravilo ponavljanja koje sâm bitak, ono navodno prvo i neposredno, pretvara u istinu kao drugo-po-redu samog bitka. Otud je Dike izvanjska personifikacija, maska, za unutarnji subjekt govora u kojemu se istina i bitak zapravo tek pokazuju kao iskazivanje i iskazano te podudaraju u „prâvosti govora” (*mythos etétymos*). Ime Dike označava mjesto rasjeda, rascjepa ili pomaka unutar samog bitka za unutarnju razliku između bitka-koji-je-istina („bitak po sebi”) i istine-koja-je-bitak (bitak-za-drugo).

Ili, jednostavnije rečeno – istina bitka je to da je uvijek „subjektivna”. Za subjekta-govornika koji u tome poretku stupa kao treći na mjesto Dike, samog unutarnjeg subjekta istine ili onog drugog-po-redu-do-bitka, istina je opet moguća samo po pravilu ponavljanja, kao ponovljena istina ili ponovno zbivanje bitka-za-drugog koje nazivamo iskazivanjem. Ono je instanca pravilnog („upućenog”, „pokazanog”) ponavljanja bitka, reprezentacija zbivanja istine kao bitka-za-drugo. Iskazivanje je istinosno i kad je lažno, a ne samo kad je istinito, upravo zato što slijedi to pravilo ponavljanja bitka.

U elejskom mitu o postanku filozofije tu treću instancu izražava figura „čovjeka znalca” (*anêr eidôs*) po kazivanju (neko) drugog, bila to Dike, bio to smrtnik koji premašuje druge smrtnike tako da čuvenjem-slušanjem božanskog govora sam postaje kvazi-demon, tj. su-dionik ili uživalac „nepotresnog srca istine” (fr. B1). No, stvarnost toga fiktivnog narativa, upravo mita, u proemiju Parmenidova spjeva, koji u svome sublimnom umjetničkom obliku možda izražava totemističko ili idolatrijsko porijeklo ideala istine, za čovjeka je ludilo mantičkog zanosa ili povlačenje iz svijeta osjetilne konkretnosti „u sebe”: redukcija cijelog bića na akt doslovnog ponavljanja bitka-za-drugo koje je moguće samo kao stupanje na

mjesto kazivača istine.⁰⁴ Parmenidov ljudski polubesmrtnik ili „znalac” vjerojatno je, kako sugeriraju kulturno-historijska istraživanja, nasljednik šamana, ali osim kulturološkog kontinuiteta između mita, epa i novog, „stvarnosnog” načina pitanja arhajske filozofije, sâm historijski početak filozofskog posla je u svojoj biti „kartezijski”: pravilo ponavljanja bitka ujedno ukida linearnost predaje i subvertira predodžbu o zastarjelosti prethodnih modela mišljenja o mišljenju.

Ovdje je to struktura su-prisutnosti subjekta koji tvrdi da zna i time izvana dovršava tehniku istine koja se sastoji u ponavljanju bitka kao bitka-za-drugo. Subjekt tvrđenja, ‘ja’-govornik, pojavljuje se najprije kao figura mimeze, govor maske ili prosopeje identiteta iskazivanja i iskazanog, kao svođenja jedinstva akta i sadržaja na instancu svoga izvođača, prije nego što sraste u lice iskaza koji tvori neposredni izraz iskazanog. Diskurs potonje filozofije uvijek je nov skup iskaza s čije je scene nestala ta instanca zbivanja istine, koja ih jedina proizvodi: to je ‘ja’ ili živi svjedok apsolutne nepodudarnosti subjekta i bitka stvari, razlog nesumjerljivosti ili nesvodivosti akta kazivanja na sadržaj iskazanog: dok je onaj prvi historijski zato što je koekstenzivan ili suvremen sa samim subjektom, drugi se prikazuje kao ahistorijski jer subjekt intendira svoju izvanvremensku, apsolutnu „bit”, svoj „izvorni” su-bitak. Zato što intencija istinitosti kroz neposredno ponavljanje bitka tvori subjekt, on je njezina svjetsko-historijska scena, posredujući znak koji se u filozofiji pojavljuje samo na margini, tamo gdje probija svijest o nuždi da misao ne potječe uvijek samo od nekog odnosa subjekt-objekt nego da uvijek ujedno bude za subjekt. To je svijest o znakovnosti mišljenja koja se, rečeno s Hegelom iz *Enciklopedije*, kroz povijest filozofskog mišljenja javlja „uvijek samo na kraju logike ili psihologije” iako je upravo ona preduvjet svake ontologije i epistemologije. Danas taj rub filozofske autoteorije tvore semiologija diskursa i psihoanaliza, i on ne pripada više filozofiji u strogom smislu.

Ovaj prilog je kvaziforezički pokušaj identifikacije stvarnog subjekta znanja kao subjekta-kazivača „istinonosnog” govora, zakopanog

04 Za misaoni i retorički nastanak „stvarnosnog” govora filozofije o *prvom* ili *počelu* iz teogonijskog mita preko odluke za istinit govor nasuprot rascijepanom govoru božanskih bića upućujem na svoj rad „Čavrljavo srce. Zaziv Muza u arhajskom epu, mit istine i nastanak filozofskog subjekta (Homer, Hesiod i komički ep)”, u: Mikulić (2006), *Scena pjevanja i čitanja*.

u tlu tradicionalne epistemologije samom formulacijom „supstancijalnog” pitanja što je znanje, s kojim je srastao do neprepoznatljivosti. Riječ je o drami tvorbe znanja kroz rađanje subjekta u liku ja-govornika, iz borbe s dvoznačnošću mitskog govora božanskih bića za istinit govor naspram lažnog, ili, riječ je o onome što čini istinosnu tvrdnju o znanju. Ona pripada subjektu.

Doduše, nakon što je od Descartesa do Husserla u nekoliko narvata gubila i ponovno stjecala karakter „čiste spoznajne svijesti”, konstitucija spoznavaoaca danas, pod vidom socijalno-epistemološkog interesa za problematiku znanja, nije samo novo područje na kojemu se iznova raspravljaju klasična pitanja teorije spoznaje, kako je to svakako slučaj u analitičkoj epistemologiji, nego nov modus kritičke filozofske refleksije o znanju.⁰⁵ Pritom je instanca spoznavaoaca zadržala objektni karakter predmeta, ali nije zadobila stvarni karakter subjekta epistemičkog diskursa. Štoviše, čini se da je spoznavalac još uvijek shvaćen po tradicionalnom modelu kao izvanjski nosilac mentalnih procesa epistemičkog karaktera koji samo mijenja svoj teorijski ulog (metafizički, egzistencijalni, fiziološki, socijalni). Nedavno obnovljeni interes filozofije za egzistencijalističko-fenomenološku tematiku tijela kao i kritika na račun mentalističkog redukcionizma kognitivnih znanosti, nije bitno promijenio osnovnu teorijsku konstelaciju.⁰⁶ Ni sa invencijom socijalno-epistemološkog načina pitanja o znanju u analitičkoj filozofiji, jezična konstitucija subjekta spoznaje nije postala dijelom temeljnog aparata analitičke epistemologije usprkos radikalizaciji „jezičnog obrata”. Štoviše, upravo on je doveo do proglašenja smrti subjekta i epistemologije koja ga navodno podržava.⁰⁷

05 Za presudnu ulogu socijalne teorije u prepoznavanju „juridičkog” obrata u klasičnoj spoznajnoj teoriji usp. rani rad K. Mannheima (1922), „Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie”; također, K. Mannheim (1929), *Ideologie und Utopie*. Od novijih radova v. Schmitt (2004), „Socijalna epistemologija”, u: Greco, J. i Sosa, E., ur. (2004), 437 id., s daljnjom bibliografijom. Također F. Schmitt, „Socijaliziranje epistemologije. Uvod kroz dva primjerna pitanja” u: Čuljak, ur. (2003). Nadalje, Longino (1990), „Social Aspects of Knowledge” te Prijčić-Samaržija (2000), *Društvo i spoznaja. Uvod u socijalnu spoznajnu teoriju*.

06 Usp. V. Descombes (1995), *La denrée mentale*.

07 Pod radikalizacijom jezičnog obrata u analitičkoj filozofiji mislim na razvoj koncepcije radikalnog prevođenja, radikalne interpretacije do načela radikalne kontingencije, dakle na hermeneutizaciju logičkog pozitivizma od Quinea preko Davidsona do Rortya. Iako Rortyjeve konzekvencije iz Quineove epistemologije ne dijele ni semantičar Davidson ni teoretičari spoznaje poput Susan Haack, asubjektivni semantizam ostao je glavni

U drugom dijelu ovoga oglada sadržana su neka relevantna historijska razjašnjenja o modernim konfiguracijama epistemologije kod Platona i njihovoj quasi-postmodernoj ironizaciji. Formalni povod tome daju eksplicitne rasprave ili implicitne odluke o datiranju epistemologije u nekim suvremenim prikazima te „discipline” filozofije, no stvarna, iako preliminarna svrha te djelomice izvanjske, taksativne intervencije leži u rezultatu. To je pronalazak one točke u klasičnoj filozofskoj epistemologiji koja daje uporište za imanentno-kritičko suprotstavljanje suvremenom proglašenju smrti epistemologije, i to na teorijskim pretpostavkama koje nisu sadržane u analitičkim epistemologijama. Ta točka je autoreferencijalnost „krajnjih” pitanja i njihov paradoksalni učinak samoukidanja u logičkoj (i retoričkoj) figuri „istinite laži”, odakle filozofiju oduvijek, a najkasnije od Platona, predusreću kontingencija načela i autoironija znanja koja traži novu orijentaciju subjekta diskursa. Upravo to su trenuci kad se uopće prepoznaje prisustvo subjekta u diskursu.

Paradoks autoreferencijalnosti mišljenja točka je koja upozorava da se istinito znanje ili istina stvarnosti za subjekt nikada ne može pojaviti bez udjela fikcije, igre, obmane i privida, osim po cijenu pada u naivni dogmatizam neposrednosti znanja, o kojem raspravlja Hegel već u prvom odsječku *Fenomenologije duha* pod pojmom osjetilne izvjesnosti. Pravi problem s tim prividom, koji je za subjekt on sâm, leži u tome što čini stvarnost samog subjekta i što se ne može otpisati bez fatalnog gubitka dijela pojavnosti koji je opet sâm subjekt. Onaj isti subjekt koji kaže 'ja' i za kojeg se jedna istina sada i ovdje pokazuje kao laž na drugom sada i ovdje jer istina osjetilne izvjesnosti, koja pretendira na istinu iz bitka kao punine i neposredne danosti, ne leži u neposrednoj danosti ili bitku. Jezik je, naime, „ono istinitije” od mišljenja.⁰⁸

Kraljevski slučaj paradoksa lažljivca pokazuje, da nakratko anticipiram diskusiju u trećem dijelu ovog priloga, da ti iskazi izdaju subjekt asubjektivnog govora, dakle upravo onu instancu koja je odgovorna za kriterije, tako da je isključuju na razini iskazanog sadržaja. Moderna epistemologija i razumijevanje znanosti ne po-

teorijski ulog ove radikalizacije, i u ontološkoj teoriji subjekta i teoriji jezika i diskursa. Usp. Davidson (2001), „The Myth of the Subjective”; v. također Haack (1993) te Rorty (1995).

08 Hegel (1970), 85: „Die Sprache aber ist...das Wahrhaftere”. Ovaj naoko zagonetni stav pripada zapravo Platonovu otkriću funkcije jezika u konstituciji spoznaje u *Teetetu* (v. ovdje daljnju diskusiju u 2.1).

čivaju na isključenju subjekta, naprotiv, on je u svome krajnjem i cjelovitom obliću jednako ekscesivno prisutan kao na arhajskom početku kod Parmenida: on je neizostavna pretpostavka ili fundamentum inconcussum samog govora filozofije o svijetu. Moderne teorije znanja i znanosti počivaju više na samorazumljivosti onoga što je omogućilo pojavu subjektivnosti subjekta. To nije spontanost djelovanja iz kartezijanske samoizvjesnosti subjekta utemeljenog u ontološkom identitetu bivanja-mišljenja-kazivanja. To je, naprotiv, unutrašnji rascjep identiteta ili diskontinuirani karakter stvarnosti subjekta kakav je postao vidljiv već na samom historijskom početku filozofske teorije, kod Parmenida, u zbivanju ponavljanja bitka koje umjesto identiteta ili koincidencije istog donosi trostruku „ontološku diferenciju” između bitka (po sebi), istine (bitka-za-drugo) i akta iskazivanja. Ponavljanje bitka govorni je akt subjekta, poput “To jest’, koji ne koincidira s neposrednim samo-pokazivanjem bitka u iskazanom sadržaju akta, nego je sam akt iskazivanja ekscentrično, ili zapravo ektopičko mjesto ili ono ‘tu’ bitka subjekta, čiji prafilozofski mitski oblik prikazuje „zanos” ili „manija”.

Otud nije riječ o jeziku kao supervenijentnoj funkciji svijesti, konstituirane na samorastvaranju svijeta kroz samopokazivanje fenomena i izražene operacijom imenovanja, kao kod Heideggera.⁰⁹ Rasjed u stvarnosti subjekta ne iscrpljuje se, rečeno heideggerijanski, u apriornoj strukturi bitka tubivanja obilježenoj „ontološkom diferencijom”, koliko je učinak posebne, „ontičke” sposobnosti koju nazivamo govorom. Pod terminom jezik podrazumijeva se jezična pojavnost subjekta u govoru kao patološkoj disfunkciji same svijesti: ona je ta koja izvanjski odnos svijest-svijet onoliko prokazuje kao unutarnju i istinsku stvarnost subjekta koliko je i sama svijest dio svijeta.

Svijet, svijest i jezik nalaze se u odnosu međusobnog sadržavanja koje, obrnuto gledano (jezik-svijest-svijet), tvori odnos transcendiranja: intenciranja i pretpostavljanja. U oba smjera, taj palintropski odnos obilježen je međusobnim preostajanjem, nepodudaranjem i ponovnim zatvaranjem.

09 Za derivirani (ili fundirani, a ne fundirajući) karakter jezika v. Heidegger (1988), *Bitak i vrijeme*, osobito §12. To ne pogađa samo govor u otuđenom, teorijskom obliku apofantičkog logosa, nego jezik (*Sprache*) kao takav utoliko što riječ (ime) i sâmo „pušta da se pokaže” samopokazivanje stvari (fenomen). Jezik je supervenijentan prema strukturi fenomena kao samopokazivanja.

Jezik zakrpava, rečeno hegelovski, transcendenciju svijeta i svijesti u onom rasponu u kojem svijet predmeta premašuje doseg partikularnoga „unutarstvetskog”, apstraktnog predmeta koje nazivamo jezikom (prirodnim ili umjetnim). Jezik u prvom smislu (*langage*) moć je partikularnog objekta (*langue*) da djeluje kao simbol ili ime općeg za koje nema pokrića u referenciji; naime, „svijet” je naziv i za (projiciranu) cjelinu poznatih predmeta i za nedovršen skup nepoznatih predmeta. Isto tako, jezična moć nadoknađuje razmak ili razliku za koju polje „neverbaliziranih” psihičkih akata, poput nedefiniranih osjećanja tjeskobe ili nelagode za koja imamo samo „puka” imena, premašuju sam jezik kao segment svijeta i dosežu granicu „bitka kao takvog” ili „bića u cjelini”. No, upravo zbog disproporcije i diskontinuiteta između funkcija sadržavanja (svijet-svijest-jezik) i funkcije intendiranja (jezik-svijest-svijet) jezičnu funkciju označavanja ne možemo postaviti slijedeći Heideggera, tj. kao efekt ili derivat prethodne ontološke strukture koja je struktura tubivanja i, kao takva, struktura razumijevanja. Jezik, koji je oduvijek već sama struktura bivanja-u-svijetu, njezino je autentično, fundamentalno-ontološko ponavljanje ili nijema koincidencija bitka i jezika.¹⁰ Ono što je ovdje čini čujnom jest ono neautentično na istini, unutarnji višak koji se ne pokazuje na jeziku (*Sprache*) nego na govoru (*Rede*); samo govor može postati neautentičan – govorkanje (*Gerede*). Zato je brbljivost onaj subjektivni višak na tubitku koji tvori autentični spoznajni moment u ontološkom žargonu što subjekt čini nevidljivim: brbljivost je ta koja iskazuje više od „bića u cjelini”, ona je ta koja stvara „ontološku diferenciju” i „semantički univerzum”. Ako govor doista nije, rečeno s Heideggerom, svodiv na „upotrebu” znakovlja za operacije svijesti, koje bi bile bitno različite od jezika i govora, govor nije svodiv ni na jezik bitka.

Drugim riječima, subjekt klasične novovjekovne filozofije nije desubjektiviran ili „razvlašten” diferencijom ili rascjepom u cjelini bivstvujućeg, kako nas uči postheideggerijanska filozofija, uključujući i kritiku Heideggera. Ono što „slabi” subjekt nije ništa drugo nego ono što ga čini subjektom – proces ili život samog pomaka unutar bitka, ono parmenidovsko-kartezijsko „ludilo zanosa”. Moderni

10 Na toj „nijemosti” gradit će se pozicija kasnog Heideggera iz spisâ poput *Zeit und Sein* iz 1962. Za taj prevrat kod Heideggera, koji se predstavlja kao Heideggerov „zaokret” ili „okret” (*Kehre*), upućujem na svoju kritičku diskusiju i daljnu bibliografiju u: Mikulić (1987), osobito dio V.

subjekt ne možemo bez daljnega denuncirati, slijedeći Foucaulta, kao ime za tehniku sopstva kroz apsolutno samopostavljanje Ja=Ja, nego u najboljem slučaju kao spekulativnu tentativnu projekciju empirijskog ja u idealno ili quasi-apsolutno Ja (ja=Ja). Ta projekcija počiva na prešutnoj razlici između imena-operatora 'ja' i onoga što tvori njegov navodni protupol ili „stvarno” ja. Na problematici paradoksa autoreferentnoga istinosnog diskursa želim pokazati kako ta razlika tvori polje jezika i ujedno etički smisao epistemologije. On nije istovjetan s epistemologijom morala niti s etičko-teorijskim modelom vrline u definicijama znanja.¹¹

Tome u trećem, opsežnijem dijelu teksta služi analiza anomalnog načina djelovanja subjekta znanja kroz paradoks lažljivca. Time nastojim locirati njegovo zakonito mjesto i autentičan modus prisustva u tradicionalnoj epistemologiji, tj. pokazati da govorni subjekt genuino i zakonito proizlazi iz mjesta u kojem je nastao, naime iz same srži tzv. „esencijalističkog” ili „supstantivnog” epistemološkog pitanja Što je znanje? Tek odatle se govorni subjekt – koji je, premda tjelesan, na pozadini svake filozofije svijesti (uključujući i logički filozofiju jezika) imao uvijek samo vrijednost retoričkog ili „poietičkog” viška (maska, personifikacija, poredba) – pokazuje kao nedostajuća unutarnja veza. To važi u dvostrukom registru: jednom kao istinski medij objektivnog koji, rečeno Hegelovim jezikom Znanosti logike, poput vode rastapa ekstreme svijesti i stvarnosti, i opet, kao posredujuće mjesto u tvorbi epistemoloških teorija između tradicionalnog pitanja o biti istinitog znanja i suvremenog pitanja o (kontekstualnim i genetičkim) uvjetima spoznavanja, bili oni shvaćeni individualno ili socijalno. Subjekt o kojemu je ovdje riječ onaj je nestali „zanesenjak” ili ekscentrik, ektopički smješten izvan identiteta sa samim sobom, u 'ja' kazivanja koje nije isto s ja iskazanog, u dosluhu s unutarnjim glasom aktera ponavljanja bitka, subjektom istinosnog govora bitka-za-drugo, koji se u filozofiji javlja kao drugi naspram filozofa – sofist ili impertinentni brbljivac i lažljivac.

Stoga cilj ovoga priloga semiotizaciji spoznaje nije ni rehabilitacija subjekta u značenju kakvo mu daju filozofije svijesti u ma kojem obliku¹² niti su to suvremene redefinicije njegova individualnog, so-

11 Usp. Linda Zagzebski, „Što je znanje?”, u: Greco, J. i Sosa, E., ur. (2004), 113-142.

12 Za kritičku usporedbu analitičkih i kontinentalnih modela filozofije svi-

cijalnog ili rodnog karaktera. Pod upravo skiciranom pretpostavkom da strukturni uvjet pojave istinske subjektivnosti „subjekta” novovjekovne filozofije i mogućnosti djelovanja stvarnih razlika u tvorbi znanja nastaje tek na rasjedu između instance jezika, koja je rodna, i funkcije govora, čija je realizacija vrsna ili individualna, ovdje je cilj skromniji, ali dvostruk: osvijetliti semiološki aspekt diskursa o subjektu znanja, zanemaren u epistemologiji,¹³ i pružiti dodatne argumente za kritički potencijal epistemologije iz nje same kakvi nedostaju ili su nedostatno razvijeni i u današnjoj socijalno-epistemološkoj diskusiji i u hermeneutičkim priložima za rehabilitaciju epistemologije. Otud je i identifikacija subjekta znanja „lakanovska” više u rezultatu nego u polazištu, usprkos žargonu.

Obrnuto od postpragmatičke ili postmodernističke razgradnje epistemologije, koja se poziva na Heideggera u jednakoj mjeri kao i hermeneutička ili praktička rehabilitacija epistemologije,¹⁴ ovdje slijedim uvjerenje da njezino vrednovanje zahtijeva filozofsku zadaću ponovnog pronalaženja subjekta upravo na mjestu koje je u suvremenoj filozofiji postalo njegovim grobom – u Heideggerovu „tubitku”.¹⁵

jesti usp. K. Gloy (2000), *Bewußtseinstheorien*. Također M. Frank (1991), *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*.

- 13** Za opći okvir semiološke epistemologije subjekta i znanosti na koji rekuriram usp. A. Greimas (1976), *Sémiotique et sciences sociales*; J. Kristeva (1968), *La sémiotique - science critique et/ou critique de la science*, osob. 80-89; također Kristeva (1969), *La sémiologie comme science des idéologies*, str. 196-204. Za noviju filozofsku i znanstveno-historijsku diskusiju usp. Coward, R. i Ellis, J. (1985), „Jezik i materijalizam. Razvoji u semiologiji i teoriji subjekta”. Za semiološku epistemologiju s performativnom teorijom jezika usp. malo recipiran rad R. Močnik (1985), *Beseda besedo*. O problematici scijentizma u strukturalizmu, napose u strukturalnoj lingvistici i semiologiji, usp. Milner (1995), *L'œuvre claire*. Lacan, la science, la philosophie i Milner (2002), *Le périple structural. Figures et paradigme*.
- 14** Usp. M. Westphal (2004), „Hermeneutika kao epistemologija”, u: Greco, J. i Sosa, E., ur. (2004), 514 id. Za problematiku znanja na pozadini Heideggerove teorije djelovanja usp. G. Prauss (1977), *Erkennen und Handeln in Heideggers 'Sein und Zeit'*. Za širi kontekst diskusije na osnovi Adornove metakritike teorije spoznaje u Adorno (1970), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, upućujem na svoju analizu i daljnje reference u Mikulić (1987), osob. pogl. V.
- 15** Redukcionizam suvremenih kritika filozofije, fiksiranost na Descartesov *cogito* imamo zahvaliti najprije Nietzscheu i potom Heideggeru. Tu istu vrstu fiksacije preuzeo je Richard Rorty u svojoj veoma diskutiranoj i osporenoj kritici epistemologije u Rorty (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*. Fatalne posljedice „antikartezijanstva” ili odustajanja od subjektivnosti za cijelu suvremenu filozofiju, od Heideggerove kritike Kanta do političke filozofije raspravlja Slavoj Žižek (1999), *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology* (v. napose Introduction

Nije, dakako, riječ o filozofiji svijesti čak ni u hermeneutiziranoj verziji predrzumijevanja ili prosječne svakodnevne egzistencije. Radi se o njezinu uvijek otpisanom izvanjskom ili deriviranom vidu, o subjektu u „neautentičnom” liku brbljivca koji kazuje o stvarnosti više nego što pokrivaju i bitak i svijest pa i sam jezik kao pozitivna ontološka jedinica ili objekt u svijetu. Riječ je o subjektu govora ili kazivanja, o instanci u filozofski oduvijek „minornom”, retoričkom i zanemarivom izdanju kroz koju jezik „prolazi” i koja unutar svijeta čini granični kamen samog diskursa o istini i stvarnosti. Ona pod markerom ‘ja’ drži mjesto govora koje je uvijek strano, izvanjsko polju bitka pokrivenog jezikom. Suprotno već standardnom uvjerenju suvremene filozofske hermeneutike (Gadamer) da je jezik „bitak koji se može razumjeti” i, otud, jedini istinski bitak subjekta, sam subjekt izmiče tome temeljnom karakteru jezičnosti za onoliko koliko funkcija govora nužno stvara i produbljuje razmak između jezika i „cjeline bića”. Bez govora, „jezičnost” je samo jezik, skup šifri ili partikularni entitet unutar pozitivne asubjektivne datosti, unutar „bitka” u smislu cjeline svega bivstvujućeg. Govor nije, kao kod Heideggera, samo ostvarenje otkrivalačke funkcije samog jezika u smislu arhajske, otkrivalačke riječi koja imenuje stvar puštajući da se ona „pojavi sama sobom”, nego, prividno paradoksalno, da se opet uopće pokaže. Pojavljivanje je ponavljanje koje otvara prostor drugosti, a ne istog, kako nas uči filozofija diferencije (Deleuze). Zato je govor operativno produbljenje nepodudarnosti između partikularnog statusa jezika i sposobnosti da bude simbolički suplement nedostajućeg bitka. Govor je ozbiljenje razlike i jedino mjesto „bitka” subjekta za subjekt.

Na toj pozadini, subjekt je ime za mjesto na kojemu nikakav stvarnosni govor ne rekurira na bivanje-samim-sobom, kao u hermeneutičkom krugu, tvoreći navodno beskonačni, transcendirajući horizont razumijevanja svijeta kao samorazumijevanja, ili efekt samorazumijevanja kao uvijek drugačijeg razumijevanja (Gadamer). Subjekt je prije marker neistovjetnog auto-referenta, prekid u rekurenciji koji iskazuje da krug razumijevanja ili vraćanja-na-samoga-sebe ne daje stvarni model subjektivnosti nego iluziju samosvijesti subjekta, mišljenog iz (neke prethodne) teorije (ili „tradicije”):

i Part I). Za cjelovitu kritiku postmodernističkog rastakanja filozofije subjekta v. Žižek (2003), *Organs without Body. Deleuze and Consequences*, osob. pogl. „Science: Cognitivism with Freud”, str. 111–148.

ona stvara „cjelinu bivstvjućeg” tako što neizbježno pretpostavlja „cjelinu cjeline” pod imenom „smisla”. Riječ je o subjektu čiji se interes (ili „briga”, rečeno heideggerovski) za bitak odvija kao akt ponavljanja bitka. On jest predteorijski (praktički), ali i teorijski akt. No, možda važnijim od toga čini se to da se kroz taj akt sâma intencija ka istinitosti, sadržana u ponavljanju bitka, vraća u svome izokrenutom, a ne izvornom obliku. Činjenje je istinitije od sadržaja jer više govori o subjektu intendiranja istinitosti i jer intendiranje istinitog podrazumijeva i laž, nego o sadržajima u kojima se istinito i lažno isključuju. Otud ni govor teorije nije derivirani efekt ontičko-ontološke strukture već praisvorno zbivanje, tehnika pomicanja bitka koja iznutra „šutke”, a izvana „brbljivo”, proizvodi epistemološki diskurs. To je trenutak Sokratove filozofske šale kroz govor o znanju na kraju dijaloga *Fedar*.

2. Suvremena epistemologija i Platon

Uvriježeno datiranje početka epistemologije kod Lockeja ili Descartesa često je uvjetovano pripadnošću prikazivača nekoj tradiciji zapadne filozofije, empirističkoj ili racionalističkoj, anglo-saksonskoj ili tzv. kontinentalnoj, ali i u tome postoje neočekivane sklonosti. Tako C.F. Gethmann, u prikazu povijesti spoznajne teorije u njemačkom *Historijskom rječniku filozofije* locira početak spoznajne teorije u novovjekovnoj filozofiji, što je tipično za anglosaksonsku tradiciju, a manje za njemačku hermeneutičku i historicističku.¹⁶ Suprotno takvom datiranju, David Hamlyn u svome klasičnom prikazu povijesti epistemologije pravim začetnikom teorije spoznaje smatra ipak Platona.¹⁷ No, kontroverza oko datiranja početka epistemologije nije puko historijsko pitanje točnog vremena pojave pitanja o spoznaji „kao takvoj”. Hamlyn pokazuje da je temeljni kriterij za odluku o tome sistematske naravi: riječ je o postavljanju teorijskog pitanja o spoznaji koje polazi od problema ili pitanja o samoj mogućnosti spoznaje. Polazište je, dakle, dvojni sistematski aspekt pitanja o znanju: narav i pouzdanost izvora te skepticizam kao uvjet pojave pitanja.

Ta su dva kriterija nužna i dovoljna za uvažavanja činjenice da

¹⁶ Usp. C.F. Gethmann (1972), „Erkenntnistheorie”, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter K. Gründer, ur. (1972), Bd. 2, str. 683-689, osob. 683-684.

¹⁷ D. Hamlyn (1976), u: *Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards, ur. (1967), sv. 3, s. v.

uvriježena definicija znanja u suvremenoj epistemologiji ne samo da potječe od Platona nego joj je on u dijalogu *Teetet*, koji neposredno prethodi najvažnijim sistematskim dijalozima *Sofist* i *Parmenid* iz kasne faze, dao klasičnu formulaciju: znanje je istinito vjerovanje s obrazloženjem.¹⁸ Činjenica da taj Platonov dijalog završava izričito aporetički, tj. tako da Sokrat na kraju postupnog traganja za odredbom znanja u *Teetetu* odbacuje i tu najsloženiju od triju razmotrenih definicija znanja (znanje kao zamjedba, kao istinita doksa i, konačno, kao istinita doksa s obrazloženjem) pripada u problematiku odnosa Platonove pisane i nepisane filozofije, i ne mijenja ništa na interesu epistemologije.¹⁹ Naprotiv, pokazat ću da je osnovano tvrditi kako upravo sofisticka radikalizacija aporetičkog karaktera diskusije kod Platona, tj. napuštanje naivnoga veridičkog interesa, predstavlja uvjet pojave subjekta kao sâmoga istinosnog momenta epistemologije ukoliko je ona znanstveni diskurs o znanju.

2.1. OPRAVDANJE I OBRAZLOŽENJE:

DRUGI EPISTEMOLOŠKI SMISAO PORODILJSKE TEHNIKE

Posljednja tvrdnja zahtijeva, dakako, temeljito razjašnjenje, no ovdje ću se i po cijenu nepotpunosti zadržati na glavnim diskurzivnim značajkama Platonova načina pitanja o znanju.

'Pomaganje logosu'

Okolnost da Platon preko Sokrata eksplicitno odbacuje i treće rješenje u definiranju znanja, naime odredbu da je znanje obrazloženo (ili opravdano) istinito vjerovanje izraženo iskazom ili tvrdnjom, izazvalo je dominantno uvjerenje da je to doista aporetički ili skeptički spoznajno-teorijski stav te posljednja Platonova riječ o problemati-

18 *Theaitetos*, 201d1: 'ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου'. Usp. Platon, *Fileb i Teetet* (Zagreb: Naprijed, 1979), prijevod i bilješke M. Sironić. Iako je termin 'doksa' preveden izrazom 'shvaćanje', očito radi izbjegavanja izraza „puko mnijenje”, pojam *dokse* ovdje dovoljno jasno stoji za vjerovanje u obliku iskaza ili rečenice i zato ga treba shvaćati kao iskaz ili sud vjerovanja. Za suvremene konzekvencije ove interpretacije v. ovdje bilj. 20.

19 Odnos pisane i nepisane Platonove filozofije šire je pitanje od epistemološke problematike znanja i, simptomatično, upravo pitanje teorije spoznaje najmanje je obrađeno s toga stanovišta. Od novijih radova koji bliže obrađuju taj problem usp. kraću studiju Thomasa A. Szlezáka (1997), „Das Höhlengleichnis”, u: O. Höffe, ur. (1997), *Platon, Politeia*, 205-228; također Hans Krämer (1997b), „Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Pol. Buch VI 504a–511c)”, isto, 179-204; Christoph Horn (1997), „Platons Episteme-Doxa-Unterscheidung und die Ideentheorie”, isto, 291-312.

ci teorije spoznaje. No, kako (Platonov) Sokrat nije agnostik, nego sofisticki prosvjetljeni dogmatik, takvom razumijevanju Platonova stava proturječi mnogo što u samom dijalogu *Teetet*, a i na drugim mjestima njegova pisanog opusa. Platonovi sistematsko-filozofski argumenti u pravilu su kumulativni i, barem naizgled, nezavršeni. Stoga je i u *Teetetu* riječ prije o slučaju kritike i redefinicije vladajućih koncepcija znanja bez konačnog izvođenja na tome mjestu, što na mikrorazini predstavlja ponavljanje tipične Platonove strategije filozofiranja kroz uskratu krajnje eksplikacije. Ovdje ću je ocrtati u najkraćim potezima za potrebe daljnjeg argumenta.

Prvo, (Platonov) Sokrat odbija da nakon analize heraklitovskih temelja relativističke teorije opažanja kod Protagore načme s mladim matematičarem *Teetetom* temu „bitka i nebitka”, za koju ovaj naslućuje da bi mogla pružiti bolje temelje za pravu koncepciju spoznaje; tu temu Sokrat najavljuje „za sutra”, a taj nastavak razgovora prikazan je, kao što je poznato, u dijalogu *Sofist*, svakako najvažnijem od „logičkih” Platonovih dijaloga u kojemu je izložena teorija istinitog suda. Drugim riječima, Platonova neobična, ujedno postupna i skokovita strategija razvijanja argumenata upućuje na to da onaj pojam logosa, kakav bi mogao zadovoljiti zahtjev da doksa bude znanje, treba tražiti negdje drugdje. Taj je zahtjev izražen dodatkom u trećoj definiciji znanja: istinita doksa „s logosom”, a postavljen je zahtjevnijem primaocu nego što su to matematičari u *Teetetu*.

Bez podrobnijeg zalaženja u daljnu diskusiju u *Sofistu*, za sadašnje potrebe nužno je točnije shvatiti raspravu u *Teetetu*. Taj često diskutirani dodatak ‘*metà lógou*’ ima posebnu informativnu vrijednost na retoričkoj razini Platonove „definicije” znanja: logos je već implicitno sadržan u samom pojmu dokse iz druge definicije znanja u *Teetetu* (‘znanje je istinito vjerovanje’), jer samo sud, iskaz ili jezična sveza sadrži istinitost vjerovanja, tako da traženi logos tek s dodatkom ‘*metà lógou*’ u trećoj definiciji postaje eksplicitan. Pritom dijalog donosi posve novo značenje termina ‘logos’ zadržavajući ono prethodno implicitno: naime, logos je sâm rečenični – a ujedno s time, iskazni ili propozicionalni – oblik dokse, a novo značenje izraza ‘logos’ (razlog), za kojim se traga u trećem dijelu dijaloga, također se iskazuje rečeničnim oblikom (tj. „logosom”). Logos je tako već sastavni dio dokse, njezin oblik i osnova, prije „dokse s logosom” u eksplicitnom vidu. Svako vjerovanje kao vjerovanje uobličeno je iskazom ili kroz „jezičnu svezu”, pa tako i znanje ili vjerovanje o vjerovanju, tj. sama epistemološka doksa izložena

u dijalogu *Teetet*. Kod Platona je tu, dakako, riječ o vještoj, smišljenoj i teorijski svrhovitoj retoričkoj igri istovremeno na tri razine značenja riječi 'logos': gramatičkoj (rečenica), logičkoj (iskaz, sud koji naziva *syllogismós*) i spoznajno-teorijskoj (razlog), ali također i na najmanje tematiziranoj, semiološkoj razini (*logos* kao mentalni znak: *typos, semeion*). Riječ je o razini koja je u hijerarhijskom poretku Platonova diskursa „elementarna” ili „principijelna” te zato u tu dimenziju ovdje neću podrobnije ulaziti. Zadržat ću se samo na razini iskaza ili rečenice. U samom *Teetetu* analize triju uvriježenih značenja pojma *logos* ne zadovoljavaju filozofski standard potreban za definiciju znanja i zato zahtijeva daljnju potragu za pravim pojmom *logosa* na višoj razini kakvu predstavlja rasprava o istinitom iskazu u dijalogu *Sofist*.²⁰

Aporetični završetak *Teeteta* samo je relativan i zapravo prividan. Nijedan od triju ponuđenih-raspoloživih pojmova *logosa* izloženih u tome dijalogu (jezična kompetencija za tvorbu rečenica uopće, odredba kroz nabiranje dijelova i odredba kroz navođenje razlike) ne udovoljava očekivanju da može pružiti „razlog” ili „obrazloženje” za istinito vjerovanje. (Ovdje je trenutno irelevantno da li se kod Platona radi o metafizičkom utemeljenju ili „samo” diskurzivnom opravdanju.) Ako se bolje pogleda u ta tri razumijevanja pojma *logos*, koja Platon prikazuje i na apstraktnim predmetima (jezik) i na „popularnim” primjerima (Hesiodov opis kola iz spjeva *Djela i dani*),

20 Otud je razumljiva, ali neispitana i neutemeljena, sumnja Linde Zagzebski u Greco, J. i Sosa, E., ur. (2004), 113 id. da se Platonu uopće smije pripisati takva definicija znanja zbog toga što njegov pojam znanja navodno podrazumijeva znanje po poznavanju, a ne i propozicionalno znanje, i zato pojam *logosa* navodno ne odgovara onome što se danas smatra opravdanjem. No, osim što Zagzebski previda da Platon u *Teetetu* pod pojmom *dokse* dovoljno jasno podrazumijeva upravo jezični iskaz znanja s istinosnom vrijednošću (*syllogismós*, 180d), ona nigdje u svome tekstu ne objašnjava ni moderni pojam opravdanja niti pokazuje da Platonov pojam *logosa* kao rečenice, iskaza i kao obrazloženja (*lógon didónai*) ne udovoljava konceptu opravdanja. O nedostatnoj određenosti suvremenog shvaćanja opravdanja govori primjedba Ernesta Sosa: „Termin 'justified' (opravdano) nije u širokoj primjeni u običnom govoru. On je možda više tehnički termin filozofa sa značenjem 'vjerovanje koje nije manjkavo uobličeno ili prihvaćeno tako da slabo osvjetljava svijest onoga tko vjeruje'. Od vrijednosnih termina koji se obično primjenjuju na vjerovanje možda je 'reasonable' (razložno, razumno) najbliže tome.” Usp. E. Sosa (2004), „Skepticizam i podjela na interno-eksterno”, u: Greco, J. i Sosa, E., ur. (2004), 177, bilj. 2. Za tematiku opravdanja v. Čuljak, ur. (2003). Također, Michael Leikam (1996), „On Justification in Epistemology”, u: Milohnić, A. i Močnik, R., ur. (1996), *Along the Margins of the Humanities. Seminar in Epistemology of the Humanities*, 137-153.

onda Sokratovo aporetičko izvrđavanje od konačne eksplikacije pojma znanja ne može čuditi. Ono u narativnoj logici Platonovih dijaloga znači, prvo, da se mora tražiti daljnje značenje pojma logos, i to izvan dijaloga *Teetet*, te drugo i važnije, ova se Platonova ironična suzdržanost uklapa u njegovu posebnu teoriju (i ujedno strategiju) argumentacije, razrađenu u *Fedru* pod poznatom retoričkom figurom „pomagati logosu” (βοηθεῖν τῷ λόγῳ) koja također iziskuje kraće razjašnjenje.

Ta je figura toliko temeljna za Platonovo filozofiranje da je bez nje teško zamisliti međusobno povezivanje sistematskih dijelova pisanog opusa. Naime, „pomaganje logosu” javlja se posvuda u dijalozima i uvijek upućuje na višu razinu ili složenije područje argumentacije koji pruža bolje razloge za ono što je izrečeno. S druge strane, ona povezuje te iste fragmentarne dijelove dijaloškog (pisanog) opusa s nepisanim učenjem (ἄγραφα δόγματα), koje i sâmo čini najviši stupanj argumentacije i tek time, govoreći u sustavu, najviše obrazloženje (‘davanje razloga’: λόγον διδόναι) postaje utemeljenjem. Pritom, pitanje „metafizičkog” karaktera utemeljenja još uvijek ostaje otvorenim, ono je sada i ovdje izvan interesa.²¹ Naime, „pomaganje logosu” procedura je stvaranja sadržajno i metodički koherentne cjeline Platonova učenja, pri čemu je svaki viši oblik argumentacije „logička pomoć” onom nižem. Epistemološki se može reći i obrnuto, da i niži pomaže višem. Naime, ne pomaže samo onaj racionalni-logički logos mitskom (pripovijedajućem) logosu tako da ga razjašnjava i obrazlaže, nego mitski logos podupire epistemički i diskurzivno onaj najviši racionalni pomoću pripovijesti, analogija, slika, poredbi. Upravo ovo posljednje funkcija je, čini se, samih dijaloga u odnosu na nepisano učenje iako u interpretacijama prevladava favoriziranje nepisanog učenja naspram dijaloga (v. Krämer 1997b). Po tome se, nadalje, i pojedini dijelovi dijaloškog opusa u sistematskom argumentativnom smislu odnose hijerarhijski, tako da nepisano učenje o prvim počelima predstavlja najviši, izvan- i naddijaloški oblik diskursa (matematički logos kao sustav jednostavnih aksiomatskih iskaza) koji „pomaže” utemeljenju i obrazloženju svih dijaloških argumentativnih procedura, uključujući i analogijske, slikovne i metaforičke egzemplifikacije.

21 Za širi kontekst rasprave o metafizičkom karakteru utemeljenja usp. Krämer (1997a), *Platonovo utemeljenje metafizike*; za diskurzivno-dijaloški karakter „pomaganja” v. Szlezák (2000), *Čitati Platona*.

Ako Platon time dolazi do konačnog utemeljenja filozofskog sistema, dakle do metafizičke zgrade koja nije po ukusu ni današnjim filozofskim antimetafizičarima među hermeneutičarima niti zadovoljava realističke epistemologe, time ništa ne gubi na vrijednosti formalna strana postupnog procesa obrazlaganja na sve višim razinama apstrakcije i opravdanja jer to odgovara standardnom postupku u znanosti upravo danas. Platon ga, doduše, slikovito i retorički spektakularno naziva „pomaganjem logosu”, no ono sadrži normativno slab (internalistički), ali funkcionalno dovoljno jak epistemološki model opravdanja upravo kao razumnog obrazloženja kakav nije ovisan o krajnjem metafizičkom utemeljenju i nije nužno svodiv na njega. Opravdanje-obrazloženje argumenata u dijalozima uvijek je kontekstualno, uvjetovano i temom i profilom sugovornikâ, a ukazivanje na ono krajnje, metafizičko utemeljenje u ‘najvišem poučku’ (μέγιστον μάθημα) iz legendarnog predavanja „O dobru” (Περὶ τ’ἀγαθοῦ) javlja se samo na specifičnim točkama i najčešće aluzivno u epistemički zavodljivim metaforama i poredbama.²²

Autoreferencija i samoukidanje

To je najopćenitiji koherentistički model obrazloženja i on je primarno diskurzivnog, formalno-matematizirajućeg, a ne fundacionalističkog metafizičkog karaktera.²³ „Metafizika ideja” se čini kao njegov kontingentni ili, možda točnije, iznuđeni višak.²⁴ No, neovi-

22 U tome leži, po mome uvidu, mogućnost za sistematsko razrješenje hermeneutičke kontroverze oko filozofskog statusa Platonovih dijaloga i nepisanog učenja jer omogućava objašnjenje diskurzivnog kontinuiteta među dvama korpusima Platonove filozofije uz održanje sadržajnih razlika. Ono također daje osnovu za objašnjenje razlike između „romantičko-postmodernističkih” i „kasno-wittgensteinovskih” elemenata u konstrukciji Platonovih aporetičkih dijaloga te suvremenih teorija dijaloga i diskursa. O širem kontekstu te rasprave upućujem na Szlezak (2000) i na svoj pogovor.

23 Usp. A. Badiou (1991), „Lacan et Platon: Le mathème est-il une idée?”, u: A. Badiou (1991), *Lacan avec les philosophes*, 135-154. Premda Badiou znatno korigira Lacanovo fiksiranje Platona za teoriju ideja i umjesto imaginarnog registra stvarnosti rehabilitira, po mome sudu s pravom, simbolički karakter „najvišeg mathema” (Platonovo najviše Dobro kao Lacanovo veliko Drugo), on ne pretpostavlja (ili ne tematizira) dogmatsku razliku i diskontinuitet između Platonovog nepisanog učenja i dijaloškog opusa koja tek traži diskurzivnu vezu.

24 Za neokantovsko, formalno shvaćanje Platonovih ideja usp. Wieland (1982), *Platon und die Formen des Wissens*; za njihovu semantičku reinterpretaciju v. Graeser (1977), „On Language, Thought, and Reality in Ancient Greek Philosophy”. Možda je umjesto teorijskog oslabljivanja

sno o tome, koncepcija obrazloženja kao „pomaganja logosu” sadrži funkciju subjekta znanja kao instance uvijek novog govora, instance koja u ponovnom pothvatu može reći „nešto drugo” ili „vrednije” (τιμώτερα) nego na prethodnom stupnju. Zato (nečije) pomaganje (nečijem) logosu nije istovjetno s (navodno) čistom tehnikom bazičkog umijeća porađanja bez ikakvog prethodnog sadržajnog znanja na strani „vještaka”, kako uvjerava Sokrat mladog Teeteta, hoteći izvući iz njega znanje o znanju ne samo, kako se obično razumijeva Sokratova majeutika, izvođenjem na vidjelo zaboravljene, nejasne predodžbe (ἰδέα) u duši, nego stvaranjem znanja iz bazičnih intelektualnih sposobnosti poput analogijskog mišljenja. Pomaganje logosu stoga nikad nije bez prethodnog znanja (a to važi također i za „tehniku” koja mora znati što traži); ono je uvijek nov logos, nov ciklus subjektova govora, „historizacija” stvari na višoj razini ili drugom području. Platon ga u Državi naziva „svojim mitom”.

Štoviše, da se pomaganje logosu može zamisliti kao odvojivo i od Platonove „metafizičke” doksografske pozadine, potvrđuje upravo ono što čini on sâm kao pisac fiktivnih dijaloga. Jer, osim dijaloga u korpus Platonove filozofije pripada, kao što je poznato, i njegov autobiografski filozofski ekskurs 7. pisma, u kojem izravno izvještava i obrazlaže svoj stav o nepisanju onog najvišeg u filozofiji (v. Ep. VII, 340b1-345c3). No, ovdje, na samom kraju dijaloga Fedar, ključnog za univerzalno važenje kritike pisma, Platon kaže implicitno uključujući i sebe tako da eksplicitno isključuje svaku upotrebu pisma za autentično filozofiranje i tako filozofski obezvjeđuje pisanje dijaloga:

„A sad, dakle, neka se dosta poigrasmo o govorima!”²⁵

Ovo naizgled bezazleno mjesto u dijalogu ima značajne posljedice. Ako je filozofski dijalog „šala” ili „igra” (παίδιά) filozofa u odnosu na nešto ozbiljnije i više, onda je sav sadržaj dijaloga filozofska „laž”. U Fedru se to onda nužno odnosi upravo i na onaj „ozbiljni” dio sadržaja, upravo onaj do kojeg je filozofu ozbiljno (σπουδῆ) stalo, a koji izriče razloge za filozofsku bezvrijednost (ili ograničenu vri-

teorije idejâ uputnije dopustiti, barem s obzirom na historijskog Platona, njihov puni „ontički” i „epistemički” karakter koji tvori sferu znanja. Jer ono „stvarno” na samim idejama nisu one same već ono o čemu one ovise i što nije dio (dijaloške, mitske) teorije ideja; utoliko, ono je na razini dijaloga ne-svjesno i ne-spoznato (ἀνεπίστητον), ponaša se u epistemološkoj teoriji dijaloga kao nesvjesno što „provaljuje” u diskurs kroz jezik (slike, metafore, aluzije). To važi, dakako, samo za neznalice, a ne za filozofskog ja-govornika koji suvereno „kontrolira” koliko će reći.

25 Usp. Όουκοῦν ἤδε πεπαισθω μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ λόγων, Fedar 278b.

jednost) pisanih dijaloga i razloge za prednost izvandijaloških, ali nepisanih filozofskih sadržaja.²⁶ Stoga Sokratovu završno proglašavanje filozofske teoretizacije pisanja govora (τὰ περὶ λόγων) šalom u *Fedru* možemo već ovdje, za potrebe kasnije analize, formulirati na sljedeći način:

Ovaj (filozofski) dijalog je (filozofska) šala i utoliko je (filozofski) lažan. Pritom se indeksikalni izraz „ovaj dijalog” ne odnosi samo na njihov aktualni razgovor o pisanju, koji upravo završava proglašenjem igre razgovora gotovom, nego na cijeli Platonov pisani dijalog *Fedar* posvećen lažnosti pisanih dijaloga i autentičnosti „živog logosa” i ozbiljne filozofije izvan dijaloga.

To je trenutak kad se metafizičar istine pojavljuje kao istiniti lažljivac. Za onoga tko želi reći „više” nego što može, ne postoji drugi modus govorenja osim transparentne laži, poput šale ili „vica”. Aluzije nisu dovoljne, „stvar” do koje mu je stalo mora nekako biti prisutna a da ne postane neposredno uhvatljiva za prisutne, kako je to htio i Wittgenstein (v. Szlezák 2000). Otud je Sokratova šala na kraju *Fedra* na neki način, na toj metadijaloškoj i autoironičnoj razini, vrhunac Platonove dijaloške prakse filozofije. Ona na paradoksalan način, tipičan za psihoanalitičko poricanje, demantira i ujedno potvrđuje tezu o filozofskom primatu nepisanog učenja nad dijalogizima. No, u tu višestruko složenu tematiku ovdje ne možemo zalaziti detaljnije.

Taj Platonov unutar-dijaloški manevar u metafilozofskom diskursu, koji u ironičnom ili kvazi-postmodernom obliku ponavlja ono što se u suvremenoj diskusiji naziva manevrima zajamčenog tvrđenja, razotkriva retoričku točku obrata te utoliko semiotičku liniju reza

26 Tu konzekvenciju, a time i samoprimjenu Platonove kritike pisma, nedavno je doveo u pitanje W. Kühn (1998), „Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons *Phaidros*, nichtesoterisch interpretiert”; za odgovor v. Szlezák (1999), „Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge?”. Premda dijelim opću tezu tübingenske škole o sistematskom primatu Platonove nepisane doktrine, Szlezák ne ispituje dovoljno konzekvencije svoga zahtjeva da se kritike pisma u *Fedru* mora primijeniti na samu sebe, tj. kritiku pisma u *Fedru*. Ona je time ironizirana, ali ne i delegitimirana jer „pisanje” za Platona poprima druge konotacije. Zato iz samoprimjene kritike pisma ne slijedi ni rehabilitacija dijaloga naspram nepisanog učenja, kako to argumentira Kühn, nego posve drugačija teorija pisma od očekivane. U daljnjem tekstu navest ću samo neke razloge za to. Za opsežnu diskusiju o Platonovoj kritici pisma u dijalogu *Fedar* te o raspravi između historijske i filozofske hermeneutike o filozofskom statusu Platonovih dijaloga u odnosu na nepisano učenje upućujem na svoj rad u Mikulić (2014), „Spaß und Maß”, s daljnjom bibliografijom.

u tradicionalnom i modernom shvaćanju filozofskog diskursa kao semantičke punoće. Platon nas izravno i neuvijeno poučava o tome da upravo kad apstrahiramo od onog najvišeg i najistinitijeg – a za njega je to nepisano učenje koje se prema doksografskoj tradiciji sastojalo od matematičke teorije počela (jednote i neograničenog dvojstva)²⁷ – unutar dijalozne diskurzivne procedure međusobnog ispomagaja različitih vrsta i razina logosa ostaju i dalje na snazi, i to u najčistijem vidu, kao gibanje „najživljeg” logosa odvezanog od svoga krajnjeg „referenta”. Naime, teorija počelâ, iz kojih se algoritamski generiraju najviši rodovi (bitak, jednota, mnoštvenost, identitet, sličnost, razlika itd.), nedijaloški je, matematički teorijski model koji zato predstavlja diskurzivno heterogen temelj dijalektičkog logosa u smislu pojmovnih, semantičkih razdioba kakve nalazimo u kasnim dijalozima (osobito u Sofistu i Državniku). Tek iz ovog drugog logosa koji postaje predmetom „dijalektičkog umijeća” (on, moderno rečeno, označava jezično-logičku kompetenciju), crpi se „živi” i istiniti logos svakoga usmenog dijaloškog filozofiranja.

To je glavni sistematski razlog zašto se Platon u Fedru pribojava da istiniti logos u pisanom obliku ne dopre do onih koji ne posjeduju u dovoljnoj mjeri dijalektičku kompetenciju. Nije riječ o tajnom ili ezoterijskom učenju niti o nedokučivosti i neizrecivosti onog krajnjeg „Jednog”, kao kasnije kod Plotina, već, kako o tome svjedoči „istiniti logos” ekskursa u Platonovu 7. pismu, riječ je samo o tome da najvišem i „najkraćem” mathemu nije potrebno zapisivanje u smislu obične logografije: ako je shvaćen, nema bojazni od zaborava (usp. Ep. VII, 344e). Drugim riječima, samome mathemu ne treba „mit”, što također znači da ni vrhovni poučak o Dobru niti sâmo Dobro nije mitsko. Ali to ne znači da nije simboličko, odnosno da nije „instanca pisma” kao što su to također, na suprotnoj, najnižoj razini, „utisci” duše (typoi, semeîa), koji se sastoje od građe osjetilnog i noumenalnog porijekla.

Prema tome, pojam logosa u značenju razloga, tj. dodatnog ili višeg (i na koncu, krajnjeg) stupnja obrazloženja nekog istinitog vjerovanja nije određen toliko sadržajno koliko funkcionalno. Stoga za Platonovo filozofiranje nije dovoljan samo krajnji stupanj obrazloženja, tj. ono krajnje utemeljenje sadržano u nepisanom

27 Za tu problematiku ovdje mogu samo najkaće uputiti na Krämer (1997), *Platonovo utemeljenje metafizike i Testimonia platonica* (s iscrpnom daljnjom bibliografijom).

učenju, nego barem u jednakoj mjeri i međustupnjevi obrazloženja koji čine jedinstven proces normalnog, nadprosječnog znanja ili dokse u dijalozima (usp. Ep. VII, 342c, 344b). Štoviše, oni su za Platona uvjet spoznaje i „dioništva” u petom stupnju umne spoznaje (342d5). Otud utemeljenje počiva na koherencijskom modelu znanja (povezivanje iskaza u konzistentnu, neproturječnu cjelinu). Taj model na rubnim ili krajnjim točkama ima „adekvacijski” dodir sa stvarnošću kako ga danas zamišljaju autori „mrežnih” teorija znanja, poput W. Quinea i njegovih nastavljača M. Blacka i M. Hesse. Kod Platona su te točke dodira svakako dvostruko raspoređene, na strani osjetilne stvarnosti i na strani metafizičkih entiteta (realnih univerzalija), ali to je u ovom kontekstu od manjeg interesa. Taj je model na očigled diskurzivno liberalniji od kasnijih racionalističkih sustava, pa čak i od realističkog Aristotelovog, jer je narativan, polemički i mimetičan.

Jezična narav znanja (syllogismós)

U prilog Platonovu epistemološkom „postmodernom” modernizmu govori i okolnost da osim pojma logosa, u smislu obrazloženja, ni pojam istinitog vjerovanja (istinite dokse) iz drugih dijaloga nije nipošto odbačen, kako se čini na temelju pretpostavke o „aporetičnosti” relativno kasnog dijaloga *Teetet*. U 7. pismu, istinito vjerovanje je, štoviše, dio „paketa” četvrtog stupnja, zajedno sa spoznajom i umom (usp. Ep. VII, 342c4). Ovdje ponovno samo kratka rekapitulacija:

Ako u hijerarhiji oblika spoznaje, izloženoj u VI. knjizi *Države* (*Politeia*, 474b–480a; usp. i X 595c–597e), doksa zauzima jednoznačno niži položaj od episteme, onda je matematički (geometrijski) prikaz te skale znanja u poredbi linije (*Politeia* VI, 504a–511e) ono što upućuje na to da se radi o hijerarhiziranoj, ali jedinstvenoj i koherentnoj cjelini u kojoj ni jedan dio ne opstoji i ne može opstojati zasebno, što znači: ni važiti apsolutno. Taj zaključak potvrđuju, okolnost da Platon u *Menonu* (97a) izričito zastupa odredbu znanja kao razložnog istinitog vjerovanja te ga postavlja kao za čovjeka najbolji mogući i dostupni oblik spoznaje istine. Potvrđuju ga, s druge strane, i nedvosmislene „pedagoške” napomene u citiranom filozofskom ekskursu 7. pisma, gdje Platon izričito navodi da su sva četiri netvarna aspekta stvari (*ónoma, lógos, idéa, epístéme* – ime, pojmovna odredba, apstraktni lik i spoznaja) nužan, ali ne i dovoljan preduvjet za realizaciju onog najvišeg. Umna spoznaja (*noûs*) samo je u jednom svome vidu „sijevanje iskre”, trenutno shvaćanje-poimanje stvari, ali je učinak

sinoptičkg i cijelog dia-lektičkog prolaženja kroz niže (osjetilne) prema višim (misaonim, apstraktnim) stupnjevima reprezentacije realnog, i obrnuto (Ep. VII, 343e).

O toj povezanosti i kontinuitetu u Platonovoj koncepciji znanja govori, naposljetku, eksplicitna logička kritika pojma spoznaje pomoću analize tipova prirodno-jezičnog shvaćanja logosa koju Platon provodi upravo u završnim partijama *Teeteta*. To je gotovo posve podcijenjeno u povijesti epistemologije, jer nigdje ni prije ni poslije toga Platonovog dijaloga filozofija nije dala tako jasan odgovor ne samo na pitanje što je znanje, nego i pružila uvid u to što znači da je naše spoznavanje svijeta „konstituirano” jezično ili, točnije rečeno, znakovno. Znanje je za Platona – jednako kao i za Lockeja, Hegela i Peircea – instanca pisma u svijesti.

Središnja kategorija kojom Platon u *Teetetu* najavljuje, tj. priprema, ali ne iznosi do kraja svoju verziju odredbe znanja kao obrazložene istinite dokse, jest *sylogismós* (*Teetet*, 180d: συλλογισμός). To nije tehnički naziv za zaključak, nego slikovit (ili ikonički) pojam za mjesto istine osjetilnih sadržaja, ime za modus „datosti” osjetilnih sadržaja kroz jezičnu svezu ili „pojezičenje” (συν-λογισμός) s najopćenitijim kategorijama (bitak, istost, sličnost, razlika, jednost, mnoštvenost itd.). Jedino u „silogizmu” leži istina osjetilne građe ili percepcijâ. Kategorije, koje Platon naziva ‘imenima’ i koje se „pridijevaju” pojedinih osjetima, izvorne su sastojine duše, o čijem se porijeklu ovdje ne postavlja nikakvo pitanje. No, iz njihova imenskog statusa i funkcije predciranja vidimo da su one za Platona već kao izvorne sastojine duše konstituirane jezično, i to u elementarnom smislu izraza: bitak je najopćenitiji pojam (jedan član klase „najviših rodova”), ali je također i ime ‘bitak’. To znači da jezični materijal, koji je izvorno heterogen duši jer dolazi izvana, iz jezika kao fizičkog predmeta (glasovi, slova, riječi), već sudjeluje u oblikovanju izvornih duševnih „sastojina” (τὰ νοητὰ κοινά) tako što ih čini imenima kroz povezivanje s osjetilnom građom u „silogizam” i time sudjeluje u formiranju temelja episteme. Tako teorija znanja nužno u svojoj osnovi podrazumijeva ne samo propozicionalni, logički karakter predmeta spoznaje, koji se tradicionalno povezuje s formom silogizma, nego također i njegov pojezičeni, semiološki temelj.

Platonova teorija duševnih utisaka (τύποι), koja je u povijesti filozofije napravila zavidnu karijeru, sadrži gotovo neprepoznati semiološki preostatak u posve modernom značenju riječi. Jezik (γλώσση) nije samo logos, nego označava „mrežu označitelja”, samostalnih u

odnosu na čisto-duševne kategorije: λέξις (léxis) je, moderno rečeno, plan izraza u logosu, čiju drugu polovicu tvori διάνοια (diánoia, misaoni sadržaji ili označeno). Otud, gore spomenuti Platonov „lažni logos pisanog dijaloga”, otkvačen od svoga krajnjeg referenta (nepisanog učenja ili vrhovnog mathema) nije ništa drugo do „igra” osamostaljenih označitelja od kojih se svaki podređuje ili služi („pomaze”) drugom dijalogu kao označitelju. Utoliko, Platonov „nauk” ili (ukupni) sadržaj filozofije (ono označeno) ne postoji kao prethodno gotova, uobličena semantička veličina, nezavisna od raspoloživog broja koherentnih diskurzivnih jedinica. Do njega se može doći tek prolaženjem kroz sva polja diskursa, dijaloško-mitska i matematička. To samo znači da ‘najviši matem’ ili ‘Dobro’ nije tek ideja, nego složen označitelj, diskurs ili model.

2.2. KRAJ EPISTEMOLOGIJE, ILUZIJA NAPRETKA ILI NEŠTO TREĆE?

Na toj pozadini, pitanje historijskog izvora epistemologije posve je zališno. Način Platonova pitanja o znanju u Teetetu višestruko je složen, poučan i kompetitivan, napose ako ne zanemarimo njegove semiološke aspekte, podjednako strane analitičkom i hermeneutičkom pristupu. Stoga, ako je smisljeno smatrati da poslije Gettierova epohalnog udara, sa samo dvije stranice teksta²⁸, na ustaljeno trodijelno shvaćanje znanja kao opravdanog istinitog vjerovanja epistemologija više nije mogla ostati ono što je bila kroz više od dva tisućljeća, isto se toliko opravdano može smatrati da epistemologija oduvijek nije bila ono za što se obično drži i zbog čega se proglašava mrtvom. Noviji prilozi epistemologiji dokazuju da su takva shvaćanja opasno ograničena i iskrivljujuća. Ona nije teorijsko traganje za izvjesnošću, pronalaženje apsolutnih temelja, legitimiranje drugih nefilozofskih disciplina poput znanosti ili pak samo odbrana od skepticizma. Zato jedini odgovor na posmrtno slovo epistemologiji može samo glasiti „još epistemologije”.²⁹ Doista, ako je koncepcija

28 E. Gettier (1963), „Is Justified True Belief Knowledge”, zastupljeno u oba citirana zbornika iz analitičke epistemologije, Pavković (1980) i Čuljak (2003).

29 Od novijih rasprava na temu kraja epistemologije, koju je inaugurirao Richard Rorty u svojim utjecajnim kritikama filozofije u rasponu od *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) i *Consequences of Pragmatism* (1982) do *Objectivity, Relativism and Truth* (1991), usp. osporavanja Jonathana Dancyja (1985), *Introduction to Contemporary Epistemology*, pogl. 15: „Is Epistemology possible?”, str. 227–242; također, J. Greco (2004), „Uvod: Što je epistemologija”, u: Greco, J. i Sosa E., ur. (2004), 2 id.; M.

epistemologije ogledalo općeg koncepta filozofije, kako pretpostavlja R. Rorty (1979), to daje razlog više za recikliranje neiskorištenih i odbačenih dijelova epistemologije u kritičke svrhe same filozofije.

Redukcije filozofije na epistemologiju i redukcije epistemologije na fundacionalističke projekte imaju, dakako, svoju logiku. Iako vlada uvjerenje da je tek racionalistička filozofija pitanjem „Kako mogu znati ono što znam?” otvorila novo pitanje opravdanja, ona ga je samo stavila u središte interesa.³⁰ Ono moderno na modernoj racionalističkoj, tj. kartezijanskoj ili humeovskoj definiciji znanja, samo je apstraktno subjektivna instanca opravdanja, bilo da je shvaćena racionalistički ili čisto umski ili empirijski.³¹ Premda se subjektivizam neobično često brka s relativizmom, moderni radikalni subjektivizam, onaj koji doista počinje s Descartesom, treba shvaćati u značenju apsolutne samostojnosti i samoizvjesnosti subjekta bez obzira na konstituciju objekta, koji je sve do Novog vijeka gotovo neograničeno vladao filozofskim mišljenjem. No, upravo je Platon taj koji je, takoreći „još na vrijeme”, u *Teetet*u pokazao na primjeru Protagorine teorije zamjedbe da je vladavina objekta, a ne subjekt, ono što proizvodi skepticizam te tvori osnovu neograničenog relativizma koji minira svako polaganje prava na vjerodostojnost, oba-

Westphal (2004), „Hermeneutika kao epistemologija” u: Greco, J. i Sosa E., ur. (2004), 515 id. Veliku pažnju tematici kraja epistemologije posvećuje i M. Williams (2001), „Epistemology after Scepticism”, u: Williams (2001), *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, 241-255, te Williams (1992), „Death of Epistemology”, u: Dancy, J. i Sosa, E., ur. (1992), 88-91. Vehementnu kritiku Rortyjeve pozicije kako zbog njezine neplodnosti za epistemološke diskusije tako i zbog pogubnosti za sama znanstvena istraživanja razvila je S. Haack (1993), *Evidence and Inquiry* (v. osob. pogl. 9: „Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect”, str. 182-202).

30 Vidi npr. noviji uvod u epistemologiju u G. Gabriel (1998), *Grundprobleme der Erkenntnistheorie von Descartes bis Wittgenstein*.

31 Pod ‘subjektivan’ misli se izvorno pripadan subjektu, spoznavaoću, a ne u privatno-psihološkom smislu pojedinačne perspektive ili gledišta. To je razlikovanje osobito važno s obzirom na prethodnu diskusiju o Platonu, čiji dijalog *Teetet* u relativno kratkom odsječku (184b-185e) pruža dragocjenu osnovu (i teorijsko svjedočanstvo) za sudbonosno razlikovanje ‘subjektivnog’ u smislu relativnog i relativističkog te ‘subjektivnog’ u smislu apriornog ili čisto subjektivnog porijekla najviših rodova (kategorija). Ovaj potonji smisao evidentno je moderan usprkos mitskoj naravi priče o porijeklu duše u drugim dijalogima, jer pitanje porijekla i pitanje konstitucije apriornih spoznajnih moći od Kanta naovamo različita su pitanja. Isto tako, Platonova rasprava o granicama i konzistentnosti radikalnog senzualizma, o izoliranim svjetovima i izrecivosti mentalnih sadržaja, prefiguracija je psihologističke tematike u epistemologiji 19. i početka 20. stoljeća.

veznost i odgovornost mišljenja, na prvom mjestu svoju vlastitu. Strah od pogreške već je sama pogreška, jer skriva strah od istine. To nije samo Hegelova krilatica iz uvoda u *Fenomenologiju duha*, koji očigledno gradi svoj epistemološki fundament na implicitnom komentaru Platonova *Teeteta*. Njezina poruka vrijedi i za suvremene epistemologe.

Paradoksalno, upravo Platonovo otkriće „lošeg metafizičkog predmeta”, koje se čini sofisticiranijim nego sofistika pseudoradikalnog senzualizma i individualizma, razotkriva i privid novosti u karakteru spoznajnog subjekta. Novovjekovni subjekt jest nov predmet epistemološkog interesa, nov je i njegov filozofski status temelja i polazišta, međutim, nije nov njegov metafizički karakter samostojnosti. On je nasljeđe filozofske metafizike objekta, i u tome konstitucijskom karakteru interesa za subjekt kao nov samostalni agent sadržan je i objektivistički kontinuitet novoga epistemološkog načina pitanja. Ono je bilo i ostalo pitanje konstitucije znanja. Upravo Platon je autor koji nas poučava o tome da je pitanje konstitucije subjekta, odnosno konstitucije odnosa između subjekta i spoznajnog predmeta, uvjet razumijevanja tzv. esencijalističkog pitanja o znanju. Štoviše, kod Platona pitanje konstitucije spoznavaoa kao promatrajućeg i ujedno promatranog, intersubjektivno vezanog subjekta interesa za predmet izvan sebe, otvara sve one momente koje danas podrazumijeva takvo pitanje, u najširem rasponu od naturalističko-individualističke do socijalno-intersubjektivne i psihoanalitički orijentirane rodne epistemologije.³²

32 Usp. *Teetet*, 169b: Matematičar Teodor, dakle, posjednik nacjenjenijeg oblika znanja, žali se da je Sokrat neumoljiv u svojoj želji za raspravom; naime, ne dopušta prisustvovanje razgovoru bez sudjelovanja, kao što Spartanci ne dopuštaju gledanje golih vježbenika u *gymnasionu* bez svlačenja. Ova naoko bizarna šala u muškom društvu nalazi svoj smisao u onim dijelovima dijaloga koji se tiču društvene pozicije spoznajnog subjekta (filozof kao govornik na sudu pod pogledom javnosti, pitanje najviše apelacione instance istine itd.). S druge strane, figura „gledanja gledanja”, to socijalno udvostručenje subjekta reduciranog na osjetilni proces spoznavanja, upućuje unutar samog dijaloga natrag na teoriju percepcije kao opažanja vlastitog opažanja (108b): svaki spoznajni akt ima aposteriorni sadržaj, apriornu formu i „prirodni” instrumentarij; onaj prvi aspekt je osobni, druga dva su rodni (antropološki). Posljedica je ta da Platonove najviše kategorije kroz svoju spregu s jezikom otvaraju mjesto za „rodni” pojam subjekta suvremene epistemološke teorije. Pored već citiranih radova iz analitičke feminističke epistemologije, usp. sintetski pregled feminističkog pristupa u kontinentalnoj filozofiji u Rada Iveković (1997), *Le sexe de la philosophie. Essay sur Jean-François Lyotard et le féminin* (osob. pogl. 4. „Masculinité dans la métalangue”, str.

Tu polivalentnost i višeslojnost u fenomenu spoznaje podjednako tematiziraju i izvanjska, socijalno-epistemološka, i unutrašnja, individualistička i asubjektivna perspektiva epistemologije koja se oslanja na tradicionalno prihvaćene primarne izvore ljudske spoznaje. One ne stoje više, barem ne kod najznačajnijih autora, u odnosu međusobnog isključenja; granice izvora spoznaje pomiču se i preklapaju, a teorije se komplementarno nadopunjuju i produbljuju. Riječ je pritom, s jedne strane, o procesima raznorodne, prirodno- i socijalno-znanstvene specijalizacije, u kojima se vodi računa o koherentnoj i konzistentnoj slici raznih područja i aspekata spoznaje. S druge strane, riječ je o razvoju informatičkih modela teorije spoznaje koji se koriste modelima razvijenim na drugim, srodnim područjima, kao što je generativna lingvistika i umjetna inteligencija. Radi se, dakle, o savezu teorijâ koje iznutra teže povezivanju u što potpuniju cjelinu na površini. Upravo to je, još jednom, globalna ali difuzna strategija mišljenja kakvu nam je namro Platon u dijalozima s njihovim unakrsnim referencijama i s rezom naprama „najvišem poučku” ili nepisanom učenju. Ono, međutim, može biti „apsolutno” ili „utemeljujuće” samo tako da diskurzivno pretpostavlja te iste dijaloge koje utemeljuje. Ono je, naime, samo dio diskursa utemeljenja koji pretpostavlja diskurzivno djelovanje subjekta.

Stoga ostaje pitanje: da li istina o svijetu sadrži i samu sebe, tj. istinu o istini? Jesmo li dogmatici istine koji naivno filozofiraju ili mudraci nihilizma koji se filozofski šale ili smo nešto treće, između ili postrance od toga? Je li filozofija jedini način da se govori o onome o čemu se ne može govoriti? Istinita laž, šala ozbiljnosti ili ozbiljna šala? Pitanje o ovakvoj vrsti šale svakako je dovoljno važno da obavezuje na još jedan krug ispitivanja.

3. Znanje i epistemički propozicionalni stav

Zajednička je karakteristika socijalno-epistemoloških radova da klasične argumente epistemologije iznova stavljaju na raspolaganje kroz pitanja socijalne konstitucije izvora znanja ili instance opravdanja. Temeljnu tezu socijalne epistemologije, koju osobito naglašeno preuzima i razvija analitička feministička epistemologija i kritika znanosti, čini premisa o „kontekstualnoj uvjetovanosti” ili „smje-

41–116). Za diskusiju o antičkoj filozofiji v. radove u: J. Ward, ur. (1996), *Feminism and ancient philosophy*, napose Martha Nussbaum, „Therapeutic Arguments and Structure of Desire”, str. 195–216.

štenosti” svakoga spoznajnog procesa, teorijska opterećenost svakog pristupa sve do nasljeđa predrasuda.³³ No, ono što nedostaje u toj, uvjetno rečeno, kulturaliziranoj epistemologiji u rasponu od literature pretežno analitičkog porijekla do hermeneutičke orijentacije, jest jezična koncepcija subjekta u radikalnom smislu, subjekta kao instance govora, a ne tek empirijskog nositelja jezičnog sustava ili semantičke svijesti, tijela s ugrađenim jezičnim aparatom.³⁴

3.1. ČIJE ZNANJE, ČIJE OPRAVDANJE?

Prisustvo subjekta ovdje neću iznova prikazati kroz kritiku tzv. „epistemologije u naslonjaču”, što je uobičajeno u aktualnoj epistemologiji, nego iz drugog rakursa. Ovdje nam je stalo do ponovnog ocrtavanja neizbrisivoga prisustva govornog subjekta u samom „stavu znanja”, koji se u anglo-američkoj literaturi obično shvaća i naziva pretenzijom na znanje ili tvrdnjom o znanju (*claim of knowledge*). To ću prisustvo bez daljnjih razjašnjavanja tretirati kao klasu epistemičkih propozicionalnih stavova („znati da p”).

Nije, dakako, riječ o tome da tvrdnja o znanju ili epistemički propozicionalni stav naprosto pretpostavlja nekog nositelja znanja (spoznavaoca) ili izricatelja tvrdnje o znanju, kako god da zamislimo epistemički stav – bilo u obliku propozicionalnog stava „znam da p”, bilo u iskazu znanja po poznavanju „poznajem x” (ili ”poznat mi je x”), bilo u popularnom bezličnom obliku „zna se/poznato je da” ili pak kolektivnom „znamo da” koje pretpostavlja opći subjekt neispitanog opsega i karaktera. To je problem mozгова u posudi koji nas ovdje ne interesira iz sljedećeg glavnog razloga: ni savršen mozak, priključen na hranjivu tekućinu koja izaziva potpunu iluziju stvarnosti, nema odgovor na tzv. globalni skepticizam (on je upravo

33 H. Longino (2004), „Feministička epistemologija”, u: Greco, J. i Sosa E., ur. (2004). Ta je kategorija nasljednik, uz više-manje prešutnu vrijednosnu neutralizaciju, emfatično pozitivnog pojma „pred-rasude” (*Vor-Urteil*) H. G. Gadamera koji tvori transcendentalni uvjet procesa tumačenja i, ujedno, temelj pozitivnog karaktera pojma tradicije (*v. Istina i metoda*, Drugi dio, odj. II. 1b). Za „desni” karakter toga pojma unutar hermeneutičke filozofije nasuprot „lijevom” kod Derride v. M. Westphal (2004).

34 Za noviju primjenu kompjutersko-lingvističkih istraživanja v. S. Pollock (2004), „Proceduralna epistemologija”, u: Greco, J. i Sosa E., ur. (2004), 474 id. Usp. također kompjuterska jezična i spoznajno-teorijska istraživanja metaforičkog jezika u J. Schneider, ur. (1996), osob. Stefan Wolf, „Metapher und Kognition. Computermodelle des menschlichen Geistes”, str. 199–234. Za prikaz i kritiku v. moj komentar u Mikulić (1999), „Der Abgesang der Metapher. Eine Übersicht der neueren Metaphern- und Modellforschung”.

njezin proizvod); i u savršenim uvjetima funkcioniranja mozak će se u svemu varati, pa tako i u pogledu savršenih uvjeta svoga funkcioniranja, tj. da je u posudi. No, od toga je puno interesantnije da takvo idealno izolirano mišljenje-samovaranje ili samo-poznavanje počiva na latentnom udvostručenju stava znanja, pri čemu neposredni samoodnos mišljenja, izvjesnost iz samopoznatosti, pokazuje strukturu propozicionalnog znanja.³⁵ Stoga će ovdje biti riječi o intrinzičnom modusu prisustva govornog subjekta u znanju kakvo nam na dramatičan način otkriva poznati paradoks lažljivca.

U sljedećim odjeljcima pokazat ću da je to jedini relevantan oblik prisustva subjekta za epistemologiju zato što se ne može epistemički objektivirati, i još manje „verificirati”, a da ne bude uvijek pretpostavljen. Dakako, to je ujedno i linija presijecanja epistemologije s problemima ideologije – koju tvori upravo pitanje istinitosti znanja i diskursa o znanju – i mjesto subjekta.³⁶

Tema samoizvjesnosti izražava zahtjev za pouzdanošću znanja. Zamišljena je kao „primitivna” upoznatost svijesti sa samom sobom (ili poznatost samoj sebi) putem čistog akta, i očigledno je odgovor (kod Descaresa, ali ništa manje i kod kasnog Wittgensteina) na permanentne krize klasičnih koncepcija istine koje slijede iz dihotomije subjekt-objekt, svijest-predmet. To je kriza modela adekvacije za

35 Model za to pruža prividno jednostavna izvjesnost Descartesova ‚cogito’ (i njegova izvedenica ‚ergo sum’). Ona pretpostavlja udvostručenu strukturu mišljenja kao akta i sadržaja (*cogitatio* i *cogitatum*, *noesis* i *noema*), s tautološkim sadržajem i propozicionalnim karakterom: *cogito me cogitare* (‚mislim da mislim’) a ne, kao što se tipično uzima, prost *cogito* kao oblik neposredne dostupnosti i samoizvjesnosti akta svijesti koji bi *eo ipso* bio njegov čist sadržaj tako da bi predstavljao eminentni slučaj znanja po poznavanju. Drugim riječima, subjekt ne počiva na monolitnom *cogito*, već na rasjedu između akta *cogito* i sadržaja *cogitare*, upravo na mjestu označenim s ‚me’, koje je kao retorički višak tautološkog iskaza doslovno izbacila gramatika: ‚ego’ ili ‚ja’ pojavljuje se (u sklonutom obliku akuzativa ‚me’) na rasjedu iskazivanja i iskazanog koje unutar jezika, u rečenici, povezuje obični gramatički veznik za izjavne rečenice ‚da’ ili propozicionalne iskaze. *Cogito*, kao izraz navodno neposredne samoizvjesnosti ega, nije, dakle, jednostavan nego ima nevidljivi složen propozicionalni karakter.

36 Zadržat ću se pri toj tvrdnji bez posebnog dokazivanja, imajući u vidu suvremene (pretežno socijalnoteorijske) definicije ideologije kakve se jedva razlikuju od socioloških analiza uvjeta organiziranoga znanstvenog znanja i njegova konsenzualnog karaktera. Tu prije svega mislim na dominantno socijalno-teorijsko shvaćanje ideologije kao skupa vjerovanja koja pretendiraju na istinitost i zadovoljavaju potrebe određene socijalne skupine. Za obuhvatnu noviju sistematsku i idejno-povijesnu diskusiju usp. R. Boudon (1986), *L’Idéologie. L’origine des idées reçues*.

objašnjenje odnosa između mišljenja i stvarnosti, ali i kriza modela koherencije za objašnjenje odnosa pojedinačnih stavova (ili iskaza) unutar šireg konteksta srodnih stavova što tvore diskurzivnu cjelinu koja se, opet, odnosi na jedinstveno epistemičko polje. U odnosu na globalne krize epistemologije, izražene kroz skepticizam ili relativizam, krize istinitosti imaju područan, ali temeljniji status: one osim pitanja uvjeta znanja i njegove konstitucije (svijest-sadržaj) pogađaju i odnos znanja prema izvanjskoj stvarnosti (svijest-predmet).

Ovdje je od interesa treći slučaj krize u konstituciji same epistemologije koji ujedno donosi model za prevrat. To je semiotička teorija znanstvenog diskursa koja iznova – nakon Hegelova spekulativnog ukidanja racionalizma i empirizma na pretpostavci jezika kao onog objektivno istinitijeg i od bitka i mišljenja, predmeta i svijesti – postavlja mjesto istine iz međuprostora znanje-predmet na govor kao ono istinski subjektivno na subjektu. Posljedice fokusiranja na govor u semiološkoj lingvistici i filozofiji jezika za suvremenu epistemologiju očigledne su, usprkos ambivalentnom odnosu prema Hegelu: kao što i kod Hegela jezik, kroz premještanje s „ruba psihologije ili logike” u istinski medij bitka i mišljenja, ne ostaje tek moment u razvoju svijesti od osjetilne izvjesnosti do apsolutnog znanja nego medij samog duha kao onog konkretnog općeg, u semiološkoj filozofiji znanosti jezik nije tek medij znanja nego sâm znanje nije ništa drugo do diskurzivna proizvodnja, proces samog subjekta.³⁷

Semiotička teorija najmanje je zastupljena u suvremenoj epistemološkoj diskusiji, ali pruža, po mome uvjerenju, platonički rečeno, „logičku pomoć” za rješavanje mrtvih čvorova adekvacijske i koherencijske teorije istinitosti znanstvenog racionalnog diskursa.³⁸

37 Jezik tako kod Hegela u sistematskom smislu ipak dobiva karakter „nestajućeg posrednika” ili Wittgensteinovih „ljestava” (usp. osobito Hegelova izvođenja u *Enciklopediji filozofskih znanosti*, §§ 458–459.) Hermeneutička filozofija (Gadamer) sačuvala je njegov status u filozofemu neprekoračivog horizonta razumijevanja, dakle točno na mjestu Hegelova apsolutnog znanja, jednako kao i dekonstruktivistička ekspanzija „pisma” u neapsolutni apsolut diferencije znaka (Derrida); „jezičnost” i „pismovnost” drugo su ime za Hegelov jezik-znak pretvoren u nedovršivi apsolut. Stoga, ako fokusiranje na jezik tvori nedostajući član između svijesti-svijeta unutar spekulativne filozofije duha, tek govor subjekta tvori nedostajući član između jezika-mišljenja unutar semiotičke filozofije diskursa. Za noviji filozofsko-jezični i lingvistički doprinos o Hegelovoj teoriji jezika v. Vernon (2007), *Hegel's Philosophy of Language*.

38 Za reference v. naprijed bilj. 13. Za pragmatički („peirceovski”) model semiotičke epistemologije, orijentiran na kategoriju iskustva, v. Morris (1975), *Osnove teorije o znacima*. Za komunikacijsko-semiotičku varijantu

Pritom, ona ne donosi izvanjski doktrinarni sadržaj u odnosu na tradicionalne i suvremene epistemološke sadržaje, u smislu „alternativne” epistemološke teorije, nego čini vidljivim unutarnji manjak jezičnog shvaćanja subjekta kao konstitutivnog činioca znanstvenog diskursa. Umjesto rekapitulacije općih postulata semiotičke epistemologije, ovdje ću semiološku dimenziju epistemologije pokušati otvoriti iznutra, uz pomoć transformacija apstraktne i nepotpune epistemičke tvrdnje propozicionalnog tipa, kakva u pravilu karakterizira epistemičke iskaze, u semiotički potpuniji i epistemološki informativniji oblik. Cilj toga je, između ostalog, pokazati da je ta dimenzija konstitutivni dio epistemičkog fenomena pod imenom ‘znanje’.

3.2. EPISTEMIČKI STAV I MARKER ‘DA’

Prosječan klasični oblik tvrdnje o znanju počiva na pretpostavci znanja o činjenicama (ili poznavanja činjenica) koje je dano u obliku propozicija ili iskaza (p), u rečenicama različitog predikacijskog tipa. (Propozicija p reprezentira svaki gramatički oblik izjavne rečenice koja nešto tvrdi o fizičkoj ili društvenoj stvarnosti izvan rečenice ali i unutar rečenice, poput: „Zemlja je okrugla”, „Ljudi su dobri”, „Crnci imaju slobodniji odnos prema istini nego bijelci”, „Pada kiša”, „Geni odlučuju o sudbini pojedinca” ili „Ova rečenica izražava laž”). Međutim, tvrdnja o znanju činjenica, formuliranih propozicijama p, prosječno nema samo asubjektivan nego i implicitno ne-epistemološki oblik: p najčešće izričemo u gramatičkom obliku ‘S je P’, sa semantičkim sadržajem S je P ili propozicijom p. Za formulaciju epistemičke tvrdnje odlučujuća je, dakle, sama pretpostavka znanja (ili vjerovanja) sa sadržajem p, pa otud svaki epistemički dodatak tvrdnji može ostati, i u normalnim slučajevima najčešće ostaje, implicitan, kao redundantni, puko retorički višak. On podrazumijeva da ono što jezični izraz p izriče kao propoziciju ili iskazni sadržaj p jest slučaj ili naprosto da p jest.

Drugim riječima, ako p simbolizira izvaniskaznu stvarnost propozicionalnog sadržaja p, tad p čini retorički vidljivom njegovu nevidljivu propozicionalnu formu koju možemo izraziti („parafra-

pragmatizma v. Eco (1975), *Trattato di semiotica generale*, osob. pogl. 4. „Il soggetto della semiotica”; također, Eco (1973), *Kultura, Informacija, Komunikacija*, osobito: A. Znak i sistem; D. Odsutna struktura. Za najnoviju aplikaciju v. Eco (1999), *Kant and the Platypus. Essays on Language and Cognition*.

zirati”) kao „jest tako da (p)” ili „slučaj je da (p)”. Forma propozicije je ta koja propoziciju p (sadržaj p) pretvara u vidljivo mišljenje ili stav, a s njime izlazi na vidjelo i netragom nestali „egzistencijalni” i „veritativni” smisao kopule ‘je’, svedene na predikacijsku (konjunktivnu) funkciju. Eksplicitnu verziju propozicije kao forme-i-sadržaja, odnosno „čistog oblika” vjerovanja-da-nešto-jest-slučaj, poznajemo od arhajskog početka semantičke filozofije, u tautološkom obliku središnje teze iz Parmenidove „ode” istini ili „poetsko-logičke” propozicije da biće jest (ὥς ἔστι εἶόν). Ta je propozicija, kao i sam pojam istine, do danas napravila zavidnu karijeru kao temeljni i uvijek iznova osporavani filozofski stav. U netautološkom obliku, u suvremenoj verziji ona glasi:

(1) „Istina je da p”

To je tipičan epistemički (i kvazi-znanstveni) iskaz, bezlično formuliran, u kojemu vlada implicitni veridički aspekt vjerovanja o sadržaju p. Ako kažem „Zemlja je okrugla”, onda se, ako nije drugačije naznačeno, podrazumijeva da neposredno vjerujem da je to slučaj (tj. da je Zemlja okrugla) i da je to istinito (tj. da jest to da je Zemlja okrugla). Zato ovakvom tvrdnjom o znanju nečega nije izraženo samo propozicionalno znanje, nego je također, i to nužno, ujedno suizrečena i subjektivna ili privatno-psihološko pounutrenje epistemičkog vjerovanja. Ono ne mora izvorno potjecati (i najčešće ne potječe) od subjekta koji izriče epistemičku tvrdnju. Njezino težište ne počiva na sadržaju p nego na veridičkom stavu (istina je da p); on je po sebi metaobjektalan budući da je već propozicija p izražena u objektom jeziku kao ‘p’, tj. kao ‘S je P’, i ona samo tako, bez obzira na svoje epistemičko porijeklo, bilo „prirodno-spoznajno” ili svjedodžbeno, stoji na raspolaganju svakom kompetentnom (pa i nekompetentnom) primaocu. Objektno-jezična formulacija propozicije (Platonov doksastički sud iz druge odredbe znanja u *Teetetu*) temeljni je karakter socijalnosti znanja. To je razlog zašto svaku epistemičku propoziciju ili tvrdnju o znanju, u njezinu prosječnom, ne-znanstvenom ili ne-epistemološkom obliku, poznajemo samo kao izraz implicitnog iskazivanja znanja:

(2) „[Istina je da] p”

Pritom, marker ‘istina je da’ ima prije ontološku vrijednost ‘slučaj je da (p)’ ili ‘jest (p)’ nego emfatično ili strogo veridički karakter; tj. implicitna tvrdnja istinitosti ne odnosi se toliko na istinitost sadržaja p, nego na istinitost tvrdnje ‘p’; drugim riječima, veridički marker označava pristajanje izricatelja na p.

Ali, odatle vidimo nešto još presudnije, naime da tvrdnja o zna-
nju, sadržanom u p i simboliziranom kao 'p' (koje sa svoje strane
simbolički sažima rečenice različitog gramatičkog tipa predikaci-
je), zapravo ne počiva na p nego na 'da', tj. na običnom vezniku za
izjavne rečenice. Za taj veznik ili sinkategorematski izraz u logici
ne postoji simbol, on ne pripada čak ni u klasu „junktora” pre-
ma mu je funkcija da povezuje dijelove propozicije. Riječ je o nekoj
vrsti meta-junktora, jer povezuje propozicijski sadržaj p s preosta-
lim dijelom rečenica (1) ili (2) koji nije dio propozicije 'p' nego joj
prethodi tvoreći s njome novu, obuhvatniju propoziciju u obliku
nove rečenice. Drugim riječima, 'da' je u rečenici marker sâmog pro-
pozicionalnog stava, tj. pukog odnosa prema „bitku” što proizvodi
samu propoziciju. Točnije, 'da' je jezični marker prisustva, znak ili
simptom instance koja nije dio iskaza nego djeluje s razine iska-
zivanja; ono je mjesto s kojega se proizvodi ili odakle dolazi sam
iskaz sa svojom veridičkom pretenzijom. 'Da' je unutarjezični i au-
tonomno-jezični („sinkategorematski”) znak izvanjezične instance
znanja, samog subjekta znanja (i govora o znanju).³⁹

Otud, na epistemološki „osviještenom” stavu znanja, tj. na razini
epistemičkog propozicionalnog stava, u rasponu od prosječnih sva-
kodnevnih oblika artikulacije metaznanja do znanstveno kvalifici-
ranih izraza metaznanja, rečenica (1), odnosno (2), može se pokazati
u proširenim oblicima eksplicitnog karaktera, poput:

39 Ono što, barem na razini propozicije, „utemeljuje” znanje jest mjesto
razloma, vidljivo na markeru za sintakstu neupravnog („sklonutog”) go-
vora nevidljiva u simboličkoj logici jer transcendiraju iskaz. To je struktura
iskaza koja raz-otkriva subjekt iskazivanja a koju nalazimo kod Heideggera
pod imenom: *das Zu-sein* (pogrešno shvaćeno kao „Ka-bitak”). Riječ je
o regularnoj gramatičkoj transformaciji finitnog izraza „*dass (ist)...*” u
infinitivno „... *zu sein*” (poimeničeno u *das Zusein*), pri čemu 'zu' gra-
matički supstituira 'dass' i nema karakter svrhovitosti nego „faktičnosti”,
konstativa. Za razliku od parmenidovskog normativnog ἔστι εἶναι, Hei-
deggerovo 'Zusein' iskazuje strukturu u kojoj se fakticitet bitka tubivanja
(*da jest*) pojavljuje kao mjesto pitanja o smislu bitka. (Tako tipično Hei-
deggerovo pitanje „Was heißt es für das Dasein, zu sein?” predstavlja
obično gramatičko skraćeno pitanje „Was heißt es für das Dasein, dass
es ist?” *Što za tubitak znači da jest?*) Njegovo *jest* markirano je upravo i
samo tim 'da', tj. bitak se pojavljuje samo pod markerom stava 'da' i kao
stav *da*. Fakticitet je obilježen konačnošću, no krug bačenost-konačnost
presječen je upravo funkcijom jezičnog markera 'da'; on je taj koji otvara
bitak kao polje smisla i značenja, upravo kao onto-loško pitanje bez
kojeg cjelina „bivstvjućeg” (*Seiendes*) za tubivanje nije ništa drugo do
nepregledna hrpa „predručnog”-nazočnog (*Vorhandenes*). To znači, 'da'
više naznačava prisustvo iskazujućeg subjekta nego što iskazuje sadržaj
propozicije.

(2') „Zna se da je istina/slučaj/ da p”
ili implicitnog, odnosno, reduciranog:

(2'') „[Zna se da (je istina da)] p”

Pritom treba uvidjeti da proširenje rečenice za eksplicitni epistemički marker, koji je ujedno samo retorički dodatak, donosi promjenu u značenju p-a. Ako je u rečenici (1) i (2) ono označavalo neko činjenično stanje izraženo propozicijom, propozicija p u (2') i (2'') izražava znanje o sâmoj propoziciji p (ili točnije, poznavanje propozicije kao propozicije, tj. znanje propozicionalnog znanja po poznavanju). Otud druga propozicija predstavlja meta-propoziciju (p' = istina je da p) koju imamo zahvaliti jezičnoj produktivnosti markera 'da' za propozicionalni stav.

Odatle vidimo da udvostručenje propozicija – 'zna se da p' na temelju 'p' = istina je da p – nije tek formalne naravi, kao puko gramatičko umnožavanje rečenica. Štoviše, udvostručenje može biti samo efekt jezičnog procesa koji više nije ni gramatički ni logički nego epistemički. To je efekt da nadindividualno znanje („zna se da”, „istina je da”) tvori epistemički propozicionalni stav koji sa svoje strane upravlja proizvodnjom tvrdnji o znanju ili vjerovanja 'da p'. Značenje toga efekta čini mi se neprocjenjivim.

Naime, tek rečenice (2') i (2''), premda nisu ništa drugo do eksplikacije implicirane pretpostavke znanja, retorički zorno prikazuju subjektivni akt upisivanja u opći poredak znanja ili zajednicu „znalaca”, bili oni prosječni ili kvalificirani, skupina individualaca ili „kolektivno tijelo” (znanstvena zajednica, društvo, nacija itsl.). Pritom, o odnosu pojedinca i zajednice kao subjekata znanja možemo epistemološki govoriti zahvaljujući njihovu „anaforičkom” odnosu: „odnos” se iskazuje kao pripadnost kroz izotopijsko ponavljanje sadržaja propozicije (p), intendirane stvarnosti [p] i jezične forme ('p'), s jedne strane, i propozicionalne figure (da) kao društvenog stava, s druge strane. Pojedinač-subjekt pripada zajednici subjekata tako što ponavlja njezine činove, i obrnuto.⁴⁰ Zato, da bismo izvukli na vidjelo socijalnu jedinku kao subjekta znanja, a da ne promijenimo registar analize u socijalno-epistemološki koji nužno uvodi

40 Time je naznačen određeni oblik ritualizma s apriornim karakterom kao tvorbenim faktorom u samom stavu znanja. Za interiornost socijalne forme znanja nasuprot shvaćanju društvenosti kao naknadne dimenzije znanja v. F. Schmitt (2004), „Socijalna epistemologija”, u: Greco, J. i Sosa E., ur. (2004). Time dihotomija socijalnost-individualnost gubi, čini se, na relevanciji.

heterogene momente u analizu znanja, potreban je treći oblik epistemičkoga propozicionalnog stava koji to simbolizira:

(3) „Ja kažem da (se zna da je istina/slučaj da) p”

Ovaj oblik rečenice daje zadovoljavajuće visok stupanj složenosti ili diskurzivizacije procesa na kojima počivaju epistemičke tvrdnje ili pretenzije na znanje. Rečenica sadrži svjedočanstvo prethodne subjektivne interiorizacije sadržaja koji je uvijek intersubjektivan, bio prosječan i svakodnevnan ili znanstveno organiziran. Ali, ono što je ovdje u većoj mjeri odlučujuće jest okolnost da transformacija iskaza u slijedu (1)-(2)-(2'/2'')-(3) pokazuje da su prenosivost i saopćivost znanja efekt njegove konstitucije (ona je u prvom obliku iskaza (1) samo implicitna), a ne tek izvanjski moment društvenog procesa znanja (poput pedagoškog aparata ili neformalnih autoriteta). Kroz praksu znanstvene kompetencije – koja se sastoji u poznavanju taksinomijskog aparata znanosti, njezinih normativno zadanih elemenata s postojećim značenjima i metodskim pravilima upotrebe) – odvija se na primjeru (1) takva organizacija semantičkog polja određenog diskursa da se isključuje svaka opasna polisemija: to je proces uspostave univerzalnog i apstraktnog subjekta koji ne kaže „ja (znam)” nego, ako uopće izražava bilo kakvo prisustvo subjektivnosti, onda njegovo „znam” ima vrijednost „(zna) se”. To je govor znanosti izjednačen s jezikom znanosti, i zato se pitanje istine znanstvenog diskursa pokazuje samo kao intra-diskurzivni problem (kao problem metode koji je principijelno uvijek rješiv), i to u obadva registra: ili kao odnos znanja prema predmetu (izvanjskog spoznajnoj svijesti), dakle kao problem adekvacije, ili pak kao odnos iskaza o znanju međusobno, tj. kao problem koherencije.

Time smo izbili pred sam pojam istine kao središnji, premda malo tematiziran problem epistemologije, a time djelomice svakako i na put povijesti filozofije. Pogledamo li točnije u čemu se sastoji „korespondencija”, ne možemo zanemariti da tu nije riječ o istini kao odslikavanju stvarnih odnosa kroz strukturu iskaza (kako je ušla i u filozofsku teoriju 20. stoljeća), nego o istini prema posve drugom tvorbenom načelu. Ono nije epistemičko nego semantičko i diskurzivno. To je smisao izraza ‘ὀρθότης ὀνομάτων’ („ispravnost riječi/imenâ”) naslijeđenog iz klasične filozofije. Kod Platona se relevantna formulacija u svome najjasnijem i najjednostavnijem obliku nalazi u Sofistu, naime da govoriti istinu („istinovati”) znači „kazivati za biće da jest a za nebiće kazivati da nije”. Sukladno tome, za laganje važi obrnuto: kazivati za ono što nije (ili ne-jestvujuće)

da jest, a za ono što jest (ili jestvujuće) da nije.⁴¹ No, u tradiciji je taj platonsko-aristotelijanski oblik navodne „teorije adekvacije” postao poznatiji u obliku kakav se pripisuje Tomi Akvinskom: ‘Veritas est adaequatio sive correspondentia rei et intellectus’.⁴² Ipak, razlika u tipu i sadržaju klasično-antičke i tradicionalne formulacije „teorije istine” onoliko je eklatantna koliko je ostala zanemarena sve do semantičkog zaokreta u filozofiji jezika početkom 20. stoljeća. Ovdje ću upozoriti na njezine izvanjske ili semiotičke aspekte.

Za razliku od tradicionalne formulacije koja govori o odnosu mišljenja i stvarnosti, klasična antička formulacije ne govori o odnosu iskaza i stvari, nego izriče pravilo ispravnog kazivanja. Ono slijedi semantički karakter i normativnu narav arhajske Parmenidove formulacije o „istini bića”. Definicija istine je od početaka filozofije jezično-analitičkog karaktera i iskazuje pravilo „adekvacije” kao sukladnost između akta prediciranja o biću i pojma ‘bića’ koje *ad hoc* možemo formulirati u smislu logičkog pravila ili zapovijedi o isključenju kontradikcije: Ne reci o stvari (biću) ništa proturječno! Riječ je, dakle, o „adekvaciji” samo u smislu pravila pertinentnog iskazivanja, dakle, o adekvaciji izraza mišljenja (*intellectus*) kroz kazivanje (*locutio*), tj. o odnosu jezika i govora, a ne primarno o odnosu između mišljenja i izvanmisaone stvari. Drugim riječima, kod klasika antičke filozofije riječ je o istinitosti kao „jezičnoj stvari”. To je izvorno internalistički karakter u temelju tradicionalne, ekster-

41 Usp. Soph. 262a–263b: τὸ μὲν ὄν εἶναι λέγειν τὸ δὲ μὴ ὄν οὐκ εἶναι, resp. τὸ ὄν μὴ εἶναι τὸ δὲ μὴ ὄν εἶναι. Gotovo navlas identično određenje istinovanja ili laganja nalazi se kod Aristotela u IV. knjizi *Metafizike* (1011b26).

42 Usp. T. Akvinski, *O istini i lažnosti*, u: Akvinski (1990), sv. I, str. 209–248. Posrednikom između Tomine tradicionalne formulacije i klasične antičke smatra se u literaturi židovski novoplatoničar Isaak Israeli iz 9. stoljeća. Interesantno je da je analitička filozofija oživjela teoriju adekvacije u tradicionalnom modelu odslikavanja-odražavanja (B. Russell, *Problems of Philosophy*, 1912; L. Wittgenstein, *Tractatus*, 1921), a ne u klasičnom obliku semantičkog pravila. Semantički zaokret u klasičnu ili odraznu teoriju adekvacije unio je tek A. Tarski tvrdeći da samo preuzima Aristotelov model adekvacije kao korespondencije. Tu ambivalenciju odražava, čini se, hibridna pozicija D. Davidsona: pretpostavka istine koja stvara kontekst za utemeljenje T-rečenica Tarskoga, temelji se na pretpostavci istinitih značenja koja jamče da su naša vjerovanja po prirodi većinom veridički pouzdana. Usp. Davidsonovu diskusiju „A Coherence Theory of Truth and Knowledge” (1983) s „Afterthoughts” (1987), u: Davidson (2001), *Subjective, Intersubjective, Objective*, esej 10. Za dosljednije koherencijsko tumačenje Davidsona u smislu „intersubjektivnosti bez referencije” v. Kiril Miladinov (2000), „Istina i referencijalnost u teoriji interpretacije Donalda Davidsona”, u: Davidson (2000), Predgovor, str. IX–XXVI.

nalistički postavljene relacije istinitosti. On tvori unutarnji rascjep ili dvojnost unutar teorije istine.

To unutarnje „proturječe” adekvacijske koncepcije istine ne vodi, po mome mišljenju, nužno u jezično zatvaranje mišljenja i antirealizam. Ono samo sažima poznate antinomije adekvacijske teorije koje vode ka koherentizmu, i obrnuto, a zapravo daje ključ za postavljanje pitanja o subjektu tamo gdje se čini da je on posve odsutan. Vidimo, naime, da je pitanje istinitosti sastavni dio propozicionalnog stava koji proizvodi ili generira propoziciju. Zato istinitost nije tek stvar iskaza, ona se pojavljuje usred strukture rečenice, na mjestu koje razbija njezinu zatvorenost u iskaz. To je mjesto markera ‘da’ za stav-da, preko kojega se epistemička propozicija („znam da p”) udvostručuje i potencijalno postaje beskonačno „autoreferencijalnom”. To je mjesto na kojemu se sadržaj iskaza, nosilac njegove istinosne vrijednosti, pokazuje kao efekt izbora između prikladnog i neprikladnog, istine ili laži, s obzirom na stvar (biće), dok na razini iskazivanja među njima vrijedi odnos i-i. Izbor ili-ili je prisilan, „stvar” je ta koja obavezuje i sužava slobodu uzimanja obadvoga; ona postoji samo na razini iskazivanja (reći za biće, za ono što jest, da je nebiće, da nije). Prevrat inkluzije i-i u ekskluziju ili-ili teret je koji podnosi subjekt govora. U predfilozofskoj, arhajskoj povijesti meta-mišljenja o tome svjedoči Hesiodova herojska borba u proemiju *Teogonije* protiv lažljivih Muza, s kojom u zapadnoj tradiciji i prije filozofije pada odluka o „pozitivnom” ili „jest-nije”-karakteru znanstvenog diskursa: njegova je namjera prisiliti nadmoćna bića rascijepljenog jezika, koja proizvode privid, da „govore istinitosti” (‘ἀληθέα λέγειν’). U filozofskoj povijesti idejâ taj se arhajski heroizam istinstvovanja ili odluke za istinu vratio kao mrtvoudica zvana „paradoks lažljivca”.

4. ‘Istinito laganje’: antički paradoks, logička redukcija i metaiskaz

Slavni paradoks lažljivca počiva na specifičnoj antinomiji istinitosti iskaza u kojemu se tvrdi da je sam taj iskaz lažan. Premda slučajevi nisu poistovjetivi, ta je antinomija efekt jezične sposobnosti za tvorbu autoreferencijalnih iskaza pomoću igre tautoloških elemenata poput onog još slavnijeg Sokratova gesla: „Znam da ništa ne znam”. Historijski gledano, paradoks se čini naslijeđen iz predsofističke starine, a moguće je da kao i Zenonove aporije potječe iz narodnih pitalica i zagonetki, u čiji repertoar pripada i Edipov verbalni dvoboj sa Sfingom. Izvorna formulacija paradoksa nepoznata je, a

najstarija reminiscencija na njega oslanja se na mjesto iz poslanice sv. Pavla kretscom episkopu Titu (Tit 1. 12-14):

(12) Reče jedan od njih, njihov vlastiti prorok: 'Krećani su vazda lažljivi, zle živine, lijeni trbusi'. (13) Ovo je svjedočanstvo istinito, zato ih strogo karaj da budu zdravi u vjeri, (14) da ne prijanjaju uz židovske bajke i zapovijedi ljudi koji istini okreću leđa.

Paradoks lažljivca vezuje se striktno uz 12. redak; on izgleda historijski autentičnim jer sadrži citat u heksametru („Krećani su ... itd.”),⁴³ a izreka se pripisuje Epimenidu, Krećaninu, jednom od tzv. Sedmorice mudraca. Paradoks je dakako poznat u filozofskoj literaturi daleko prije sv. Pavla, a on sâm, premda citira arhajski oblik, uopće se ne bavi paradoksom nego eksplicira pragmatičke diskurzivne pretpostavke njegova prepoznavanja te stvara kontekst za razumijevanje koji nedostaje u klasičnoj filozofskoj literaturi. U čemu se on sastoji?

Nakon što je prethodno osigurao diskurzivni uvjet pojave paradoksa, uvodnom rečenicom metajezičnog karaktera (12): „Reče jedan od njih, njihov vlastiti prorok: (...)”, Pavlov potonji komentarski dodatak: „ovo je svjedočanstvo istinito” (13) a fortiori neutralizira paradoks usmjeravajući pažnju s govornika (svjedoka, Krećanina Epimenida) na Krećane o kojima se govori. Pojednostavljeno rečeno, Pavlu je važna istina da su Krećani takvi (istina iskaza), a ne istina te istine, naime to da ona potječe od jednog od „takvih” (istina iskazivanja). Striktno govoreći, paradoks je prepoznatljiv samo pod pretpostavkom znanja da govornik iskaza i sâm pripada među one o kojima se govori, tj. ako iskaz pomišljamo u obliku: „Ja, koji sam Krećanin, vazda lažem”. Drugim riječima, paradoks se pojavljuje samo ako prethodno shvaćamo uvjete paradoksalnosti iskaza, i upravo to je odredilo potonju povijest bavljenja njime koju ću ovdje samo ocrtno u formi kratkog ekskursa.

Za kasniju povijest logičkog problema karakteristično je da ranskolastička tradicija bavljenja „sofizmima” uopće ne koristi mjesto iz sv. Pavla već Aristotelov model rješenja „simpliciter” i „secundum quid” (apsolutnog i relativnog paradoksa). Aristotel obrađuje ovaj slučaj u Sofističkim pobijanjima, a za stoičara Hrizipa doksografska tradicija prenosi da je napisao šest traktata o paradoksu i tri traktata rješenja (v. Diogen Laertije VII. 196-198). Za suvremeno oživljavanje ovoga paradoksa presudno je Russellovo bavljenje Cantorovim

43 Usp. Tit 1. 12(b): 'Κρητες ἀεὶ ψευσταὶ κακὰ θῆρια γαστέρες ἀργαί.'

problemom „krajnjeg broja” i otkriće logičkog paradoksa skupova (v. *Principles of Mathematics*, 1903). To je paradoks sintaktičkog tipa koji je Russell kasnije (1906) prenio na semantičku verziju „lažljivca”. Ne ulazeći ovdje detaljnije u tu tematiku, za aktualnu svrhu treba napomenuti da suvremena verzija paradoksa počiva na konceptualnom modelu „sadržavanja skupova” (*containment*) i da se analiza autoreferencijalne naravi iskaza odvija, kao i skolastička, samo na razini logike sadržaja, dok antička tradicija, uključujući i samog Aristotela, dovoljno prepoznatljivo tematizira razliku između razine iskazivanja i razine iskaza. Ona je zanemarena u povijesti logike premda su stoici uveli kategoriju *metaptosis* („sklanjanje”, promjena sheme), poznatu kasnije pod latinskim terminom *transcasus*. Ona, doduše, označava promjenu istinosne vrijednosti propozicija kroz vrijeme, ali otvara mogućnost prijelaza s razine iskaza na kazivanje-da; to je metonimijska zamjena razina u sinkroniji. U skolastici je takav tip analize uveo samo Ivan Duns Škot, razlikujući „izvršeni akt” (*actus exercitus*) i „shvaćeni akt” (*actus conceptus/significatus*).⁴⁴

Povežemo li to s Pavlovim komentarom, dobit ćemo virtualni oblik rečenice koja kombinira objektni i metajezični iskaz:

„Istina je da ja, Krećanin, vazda lažem.”

To je oblik koji će nas približiti logičkoj analizi klasične filozofije. Aristotel navodi slučajev rečenica u kojima se ne može dobro promotriti da li ono što se tvrdi važi po sebi (naprosto) kao istinito ili lažno ili s obzirom na nešto drugo, pa kaže: „Sličan iskaz je i onaj o tome da isti istovremeno laže i govori istinu”.⁴⁵ Aristotel vidi rje-

44 Za detaljan historijat paradoksa usp. P. V. Spade, „Insolubles”, u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL <http://plato.stanford.edu/archives/> s. v., s opširnom bibliografijom. Također Spade (1988), *Lies, Language and Logic in the Later Middle Ages*. Za širi kontekst srednjovjekovne rasprave o paradoksu lažljivca usp. također Fabienne Pironet, „Sophismata”, u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (isto, s. v.).

45 Usp. Aristotel, *Soph.* el. 180b2-7: ‘ὁμοῖος δ’ ὁ λόγος καὶ περὶ τοῦ ψεύδεσθαι τὸν αὐτὸν ἄμα καὶ ἀληθεύειν’. Premda ova rečenica nije posve bezazleno formulirana (naime, izraz ‘τὸν αὐτὸν’ može se tumačiti ne samo kao „da isti” nego i „na isti (način)”, tj. kao skraćena formula od ‘τὸν αὐτὸν τρόπον’), Aristotel ovdje analizira sofističku strategiju govora, pa se izraz ‘τὸν αὐτὸν’ ipak dovoljno jasno odnosi na subjekt iskazivanja („isti” = isti govornik). To izravno potvrđuje prethodna rečenica u kontekstu koja se najčešće zanemaruje u literaturi, a kojom Aristotel ovaj paradoks stavlja u isti red s performativom istinitog krivokletstva („Kunem se da kršim zakletvu”). Oskudna diskusija o tome odbacuju tu paralelu kao nelogičnu (v. Spade, l.c.), ali time odbacuje i performativni aspekt paradoksa istinitog lažljivca. Time se gubi i uvid u generički odnos između razina govora, kazivanja i iskazanog, povezanih onim ‘da’, koje Aristotel imenuje

šenje u razlikovanju posebnih slučajeva (s obzirom na nešto) i svih slučajeva (naprosto). Prvi se odnosi na to da netko demantira neki svoj prethodni iskaz (otprilike: „Ma, ne, lažem!”); drugi ili apsolutni slučajevi odnose se na izolirane jednokratne rečenice koje govore o istinosnim vrijednostima (‘o tome da laže ili govori istinu’) i koje su autoreferencijalne. Očito je da samo ovi drugi slučajevi daju paradoks.

Primijenimo li to Aristotelovo rješenje na govornika, a govornik je ono jedino o čemu se govori, razlika između pojedinačnih, „relativnih” slučajeva i „apsolutnog” paradoksa postaje bespredmetnom i neodrživom. Relativan paradoks dobivamo onda kad se jedan govornik (ili *trôp* govorenja o stvarima) počne „odnositi” na sve ostale slične (ili iste). Drugim riječima, kod „odnošenja na sve” riječ je o jednokratnom govornom činu proizvođenja metapozicije ili o aktu metajezika, čime svaki posebni govornik ponavlja opći slučaj i izaziva dvostruki učinak: on stvara na jednoj strani klasu članova tako da na drugoj strani, u isti mah, sam prestaje biti njezin član. Samim činom iskazivanja govornik izuzima sebe iz polja iskazanog koje je polje objekata. Upravo to je performativni aspekt paradoksa koji vrijedi ispitati u njegovoj radikalnosti.

Govornik nikad nije postao članom klase iz koje se isključuje jer ona na razini iskazanog ne postoji prije njegovoga čina iskazivanja. Zato je subjekt-govornik oduvijek nevidljiv u objektivnom konstativu i zato sva logička rasprava pretpostavlja tradiciju poznavanja paradoksa. Kad znanje o pripadnosti samog govornika klasi lažljivaca ne bi bilo osigurano izvana, preko sv. Pavla („jedan od njih, njihov prorok”) i potvrđeno također izvana („ovo svjedočanstvo je istinito”), nitko ništa ne bi znao o autoreferencijalnosti središnjeg iskaza na kojem počiva paradoks („Krećani vazda lažu”). Za svjedoka Pavla su i kazivanje „proroka” Epimenida i sadržaj njegova svjedočanstva istiniti. Drugim riječima, iskaz je istinit na obje razine, na razini metajezika („Prorok svjedoči istinito da ...”) i na razini objektnog jezika („...Krećani su kvarni”). No, ovakvo pragmatičko razrješenje paradoksa a fortiori moguće je zato što je Pavao meta-svjedok ili „treći čovjek” u tome. Proglašavajući Epimenida istinitim „prorokom”, Pavao je taj koji stupa na mjesto svjedoka (za) svjedoka i time ideološki preopterećuje poziciju subjekta iskazivanja, koja je u izvornom citatu „Krećani su vazda lažljivi (...)” nevidljiva – time je poništena njegova performativnu bit i paradoksalni učinak.

izrazom „o tome da (sc. laže)...” (‘*περι του (sc. ψευδεσθαι)...*’)

Premda se Pavao očigledno ne zanima za paradoks koji sâm iznova stvara, pa se čak možda ne može govoriti niti o (svjesnoj) upotrebi paradoksa u eklezijastičko-političke svrhe, to mjesto iz njegove poslanice Titu najdragocjeniji je izvor za analizu paradoksa, premda nikad nije korišteno (usp. Spade l.c.). U „striktno” logičkom obliku, koji je bliži srednjovjekovnim i suvremenim raspravama, paradoks je navodno prvi razglabao megarski filozof Eubulid (v. Diogen Laertije, II. 108), čiji je radikalni agnosticizam, uslijed nemogućnosti utemeljenja krajnjih principa znanja, postao predmetom Aristotelove kritike u *Drugoj analitici* (B,1). Tradicionalna formulacija antinomije, koja se pripisuje Eubulidu, odaje jasan vid depersonalizacije i dekontekstualizacije, ali, kao što Pavlova verzija inzistira na autentičnosti i istinitosti govornika, Eubulidova verzija izražava istu potrebu za eksplicijom uvjeta pojave ili prepoznatljivosti logičkog aspekta paradoksa:

„Netko tvrdi da sada laže. Je li ta tvrdnja istinita ili lažna?”

Premda svatko može tvrditi što hoće, pravilo istinitog kazivanja nalaže da smije iskazivati samo ono što je adekvatno tome pravilu. Zato je nevidljivi dio prvog dijela citata, koji predstavlja paradoks, implicitna pretpostavka pravilnosti iskazivanja i istinitosti iskaza, koju možemo eksplicirati u proširenom obliku rečenice stavljajući implicitne dijelove iskaza u zagrade:

„Netko tvrdi (da je istina) da sada laže. – Je li tvrdnja (o istinitosti tvrđenja) istinita ili lažna?”

Odatle se bolje vidi da su arhaiski primjerci paradoksa zapravo performativi, a da za eksplicitan, konstativni i semantički potpun oblik paradoksa moramo uzeti konstruirane hipotetičke rečenice poput „Istina je da sada lažem”.

Tek ovakav stav čini vidljivom unutarnju prisilu poštovanja pravila istinitosti (i uvjerljivosti) koja uzrokuje deformacije na samom iskazu. Već (navodna) Eubulidova verzija odaje proces depersonalizacije (brisanje instance govornika ‘netko’) i logicizacije sadržaja (iskaz o istinosnoj vrijednosti) dovršene u suvremenoj varijanti paradoksa. Njezino je autorstvo nepoznato, a ima još reduciraniji i artifičniji jezični oblik:

„Ovaj iskaz je lažan”.⁴⁶

46 Ovaj oblik potječe iz skolastičkog arsenala, gdje se uvjetom za paradoks smatralo to da govornik nije rekao ništa drugo osim toga, inače se indeksikalni izraz ‘ovaj’ („pokazna” zamjenica) odnosio na neki drugi

Razlika u formulacijama je dalekosežna. Naime, ako Eubulidovu formulaciju: „Netko tvrdi da sada laže” prevedemo na prosječan svakodnevninski iskaz kao: „Netko tvrdi: Ja sada lažem”, tad se teorijsko ili metajezično pitanje „da li je ta tvrdnja istinita ili lažna” nedvosmisleno odnosi na to da li govornik laže da laže i potvrđuje pretpostavku da je u pitanju istinitost govornika ili istinitost tvrdnje. To podrazumijeva da se eksplicitna tvrdnja „Ja sada lažem” zasniva na implicitnoj tvrdnji o istinitosti tvrdjenja „Ja istinito tvrdim p” ili „Istina je da p”. Tako se dobiva sofisticirani eristički oblik koji – premda, kako ćemo vidjeti, nije obrnuto razmjernan prvom slučaju – možemo bez štete zamijeniti čestim slučajem iz svakodnevice:

„Netko tvrdi da sad govori istinu. Je li ta tvrdnja istinita ili lažna?” ili:

„Ovaj iskaz je istinit”

Ovo je također „prazan” veritativni iskaz istog tipa, očigledno lišen paradoksa, ali nije zato automatski manje zanimljiv. Naime, iako ovaj iskaz također ne tvrdi ništa drugo osim svoje neprovjerljive istinosne vrijednosti (jer samo tvrdi istinitost svoga tvrdjenja na temelju opće mogućnosti posjedovanja istinosne vrijednosti), njegova praznina ne pada toliko u oči ili uopće ne smeta. To nije samo zato što logički i empirijski znamo da je moguće da netko istinito tvrdi da govori istinu. Praznina tvrdnje o istinitosti tvrdnje nevidljiva je zato što svaka tvrdnja pret-postavlja istinitost tvrdjenja, odnosno podudarnost ili poklapanje govora s namjerom kazivanja (bilo istinitog bilo lažnog). Ona je ilokutivna, a podudarnost ili adekvacija je predobjektna i predteorijska. Na toj dinamičkoj strukturi veridičkog karaktera, koja pogađa odnos instance iskazivanja (subjekta) i instance iskaza (rečenice), počiva mogućnost svakog kazivanja, pa tako i laganje i mogućnost uspjeha namjerne laži ili obmane. Ono što nam „poručuje” svaki iskaz svojom formom jest signal istinitosti kazivanja u smislu podudarnosti namjere subjekta sa sadržajem iskaza. Govornik je „istinit” i kad laže. To što slušalac nasjeda na laž, nije primarno efekt njegove naivnosti već neprozirnosti procesa u kojemu govornik eksploatira veridičku shemu kazivanja koja nalaze podudarnost (biće-jest-biće, nebiće-jest-nebiće). To je struktura na

iskaz. (Omiljeni skolastički primjer za to je: „Sokrat kaže nešto lažno”.) Ali slučaj je svedeno smatran naprosto lažnim bez paradoksa. Naime, afirmativne propozicije s ne-denotirajućim terminima u subjektu smatrane su lažnima, a ne besmislenim ili lišenim istinosne vrijednosti (usp. Spade, isto).

kojoj počiva mogućnost pojave paradoksa, odnosno mogućnost da netko istinito tvrdi da laže. U odnosu na nečiju tvrdnju o istinitosti vlastitog tvrdjenja, gdje praznina iskaza potječe od redundancije (neinformativnosti) između iskazanog i pretpostavke iskazivanja, tvrdnja o lažnosti vlastitog iskazivanja prekriva ili supstituira implicitnu pretpostavku istinitosti njezinom eksplicitnom suprotnošću. Samo to je paradoks, ali njegova bit nije logička već diskurzivna i performativna:

Da, istina je, ti doista tvrdiš da lažeš. Tvoje tvrdjenje je *ex hypothesi* istinito. No, istina tvoje tvrdnje traje onoliko dugo koliko traje samo tvrdjenje; ono je jedina stvarnost tvoga iskaza. Kad pređemo na iskaz, istinitost iskazivanja više ne vrijedi jer joj je izmakla stvarnost i isteklo vrijeme. Stoga, ti lažeš.⁴⁷

Drugi poučak ove usporedbe leži u tome da onaj normalni ili prazni slučaj paradoksa („Ovaj iskaz je istinit”) iznosi na vidjelo da paradoksalnost iskaza počiva i da se razrješava u antinomiji istinitosti i iskrenosti, odnosno da se može prevesti u slučaj sofizma semantičke ambivalencije u terminima „istinito” (iskreno) ili „lažno” (prijetvor-no). Dočim, moderna formulacija postavljena je tako da se odnosi samo na objekt ili ono iskazano. Zato moderna varijanta posve skriva instancu iskazivanja, ona je teže shvatljiva jer je artificijelna, zahtijeva ekstremno visok stupanj implikacije ili nevidljivosti kontekstualnih uvjete važenja i samo zato se paradoks svodi na logički. No, tvrdnja prestaje biti „logička besmislica” ako se bolje pogleda na pozadini svoje jezične geneze.

To dovodi konačno do trećeg momenta na paradoksu. Ono epistemološki plodonosno na njegovoj modernoj formulaciji sastoji se u tome što se ona dade prevesti natrag na ono što je izgubljeno na njoj, na eubulidovski metajezični oblik, otprilike na sljedeći način:

‘Ovaj iskaz tvrdi da je lažan. Je li ta tvrdnja istinita ili lažna?’

Mogući problem s ovom transformacijom nije u figuri personifikacije iskaza, u tome da iskaz „govori” ili „tvrdi”. Ona samo otkriva privid da iskaz nešto tvrdi. Iskaz, naime, tvrdi nešto samo utoliko što iskazuje svoju istinosnu vrijednost a da nije ostvario uvjet svoga

47 Ako je ovo izvođenje održivo, onda se vidi da je stoička teorija metaptoze, promjene istinosne vrijednosti tvrdnje s vremenom, primjenjiva u sinkronijskoj analizi, tj. u vremenu istoga govornika, ali ona tada znači upravo promjenu razina diskursa. Promjena je metonimijska (iskaz–iskazivanje, sadržaj–forma, ,p'-p), bez metaforičkog skoka i utoliko „racionalna”. Vidjet ćemo kasnije primjenjivost ove sheme.

važnja za istinosni iskaz. On je neprovjerljiv u svojoj istinosnoj vrijednosti jer nije ništa drugo do konkretan jezični izraz opće mogućnosti iskazivanja istinosne vrijednosti in abstracto, on je njezino formalno-jezično ostvarenje. Stoga paradoksalnost navodnog paradoksa ne počiva na sadržaju nego na igri s prethodnom spoznajom da svaka tvrdnja može biti lažna (odnosno istinita) i na jezičnoj mogućnosti gramatički pravilne tvorbe takvih općih tvrdnji u konkretnom, posebnom slučaju („ovaj“). Drugim riječima, paradoks počiva, rečeno aristotelovski, na aktualizaciji općeg (pravilo iskazivanja, simpliciter) u posebnom slučaju svoga iskazivanja (secundum quid); on je poseban utoliko i samo utoliko što „sad“ iskazuje, u jednokratnom govornom činu, upravo to pravilo.

5. Etika epistemologije

Saberemo li još jednom rezultate, u paradoksu nema ničeg anomalnog u odnosu na bilo koji istinosni iskaz kao što nema ničeg anomalnog u metaforama i figurativnim poredbama kojima obiluje znanstveni i racionalni diskurs.⁴⁸ On je „sofizmatičan“ zato što od dvije mogućnosti izbora što ih nudi pravilo (i istinito i lažno), bira po nuždi jednu ali suprotnu mogućnost od uobičajene, jer samo tako može izraziti obje mogućnosti za koje zna. Paradoks je stvarno paradoksalan zato što na razini iskaza, na kojoj mora birati između dvoje, ostvaruje nemoguće – on bira oboje. Naime, dok iskaz „Ovaj iskaz je istinit“ daje autoreferentan i prazan, ali banalan iskaz bez napeitosti, a njegov problem je samo neprovjerljivost i pitanje iskrenosti govornika, drugi iskaz, „Ovaj iskaz je lažan“, daje isto tako autoreferentan i prazan, ali sofisticiran iskaz kakav počiva na efektu da, bez eksterne provjere, laž o laži daje istinu. On je čist jezični događaj na dvorazinskoj strukturi koju možemo opisati na sljedeći način:

Iskaz „Ovaj iskaz je lažan“, lažan je. (Običnim jezikom rečeno: „Lažem da lažem“).

U njemu je akt iskazivanja istinit zato što se podudara sa svojim sadržajem, ali sadržaj je potvrđen samo ponavljanjem identičnog

48 Daleko od bilo kakvog „category mistake“, one su jezično normalne, logički zakonite i epistemički racionalne tvorbe, a analiza „figurativnih poredbi“, osobito bliskih metaforama, pokazuje da je temelj njihove prirodnosti, zakonitosti i racionalnosti ista jezična funkcija koju preneseni govor dijele s doslovnim. O tome usp. moju diskusiju u Mikulić (1996), „Family Disturbances: Metaphors, Similes, and the Role of Like“, u: Milohnić, A. i Močnik, R., ur. (1996), *Along the Margins of the Humanities. Seminar in Epistemology of the Humanities*, 103–135.

u aktu iskazivanja. Akt i sadržaj iskazuju isto. Otud, jedino novo i ne-redundantno na iskazu pokazuje se opet samo u njemu, na rasedu metajezika i objektnog jezika, na mjestu veznika 'da'. To je, ponovno, mjesto subjekta. Otud, pravi paradoks je translogički ili diskurzivan; sastoji se u tome što se subjekt pokazuje kao istinit bez ostatka i potrebe za provjerom onda i samo onda kad tvrdi za sebe da laže, a ne kad o sebi tvrdi istinu, kako se to dalo pokazati na obrnutoj verziji paradoksa („Ovaj iskaz je istinit”).

5.1. RETORIKA SUBJEKTIVACIJE: 'JA'-ISKAZ

Diskurzivna logika paradoksa upućuje na to da je pravi moment paradoksa lažljivca etički, a ne logički. Tek u tome obliku iskaz koji tvrdi da je lažan postiže nužno udvojenje instanci, izgubljeno od antike do moderne logičke formulacije „paradoksa”, bez kojega je posve artifičijelan. Njegova važnost je u tome što iskazuje nevidljivu instancu subjekta govora kao figuru znalca koji vlada govorom. U modernoj verziji paradoksa iskaz postaje sposoban za „subjektivnu istinitost” ili „iskrenost” tek kad se „subjektivira” transformacijom indeksikalnog, ne-denotativnog izraza 'ovaj' u metajezični oblik „Iskaz tvrdi da ...”. Time sintaktička logička transformacija koincidira s retoričkom figurom personifikacije. Tek time iskaz ponovno postaje ono što je bio: performativni govorni čin koji ne stvara tek jezičnu istinitost nego izvaniskaznu figuru anonimnog govornika, odgovornog za (svoju) praznu tvrdnju. Konzekvencija toga unutarnjega logičkog procesa je nov diskurzivni učinak: apsolutni paradoks, koji izražava samo pretenziju na istinosnu vrijednost, nije u krajnjoj instanci ništa drugo do vrijednosni sud o subjektivnoj praksi iskazivača. Formalni prazan stav sposoban je za suđenje. To je smisao „etičkog rješenja” logičkog paradoksa, koje, premda je prijelaz u „drugi rod”, proizlazi kao unutarnji moment iz diskurzivne logike samog iskaza.

Drugim riječima, moderna verzija paradoksa lažljivca plodonosna je upravo u onoj točki u kojoj upozorava na razliku od antičke verzije, tj. u redukciji eksplicitnih uvjeta logičke prepoznatljivosti paradoksa na „čist” iskaz. On svojom formom, na sintaktičkoj razini, izdaje mimikriju subjekta iskazivanja u subjekt iskaza koju izražava autoreferentna gesta („ovaj iskaz”). Ona zaskriva izvanjezični subjekt iskazivanja tako da stupa na njegovo mjesto: izraz „Ovaj iskaz (tvrdi)...” ima subjektivnu vrijednost koju možemo izraziti jedino retorikom personifikacije: „Ja, iskaz (tvrdim)...” To je svakako uvjet

pojavljivanja „objektivnog” ili logičkog paradoksa, ali njegov pravi efekt je „subjektivno” performativan: on stvara perspektivu gledanja, „obmanu” pojave paradoksa, koja se sastoji u sugestiji da je tu riječ o rečenome, o subjektu u smislu objekta iskaza, dok sâm iskaz preuzima funkciju subjekta koji se iskazuje. To preuzimanje funkcije diskurzivna je istina paradoksa. Ona je, ponovno, translogička i zahtijeva nešto podrobnije objašnjenje.

Subjekt iskaza („Ovaj iskaz”) subjektivira se u subjekt iskazivanja kao da kaže:

Ja, ‘ovaj iskaz je lažan’, tvrdim da sam lažan.

Pritom postaje vidljivo da objektni iskaz: *Ovaj iskaz je lažan* ne postaje samo rečenica s navodnicima, kao u metajezičnom opisu, nego označiteljski niz koji tvori „osobno” ime subjekta. Izbacimo li, logikom redundancije subjektivnog diskursa, eksplicitni metajezični marker za jezičnu radnju, ‘tvrđenje’, dobivamo čist subjektivni oblik suvremene verzije paradoksa:

Ja, ‘ovaj iskaz je lažan’, lažan sam. Jesam li istinit ili lažan?

To drugim riječima znači, prvo, da je iskaz kojim je u suvremenom obliku formuliran paradoks lažljivca zapravo „puki” signifikant bez signifikata. Nova epistemološki izazovna strana te logičke „praznine” jest to da je signifikant („iskaz”, „ja”), kao ime govoreće instance ili subjekta, stupio na mjesto signifikata (iskaz, ja). On je ukinut, rečeno hegelovski, u tom smislu što je sadržaj (označeno) podignut do postojecenja s logičkom formom ili jezičnom retorikom. Otud, ono što on izražava jest samo metalogički efekt razumljivosti njegove forme, poruka o pretenziji na istinosnu vrijednost bez „vanjskog pokrića”. Adekvacija, u smislu uvjeta važenja pretenzije na istinosnu vrijednost, ostvarena je iznutra i zato je iskaz nužno istinit.⁴⁹ Ako je tako, onda diskurzivno „istinit” oblik paradoksa predstavlja onaj legendarni (ili „mitski”) koji se pripisuje Epimenidu a koji poznajemo preko sv. Pavla. U završnom odjeljku vidjet ćemo što to znači.

Prije toga vrijedi ustvrditi sljedeće. Paradoks lažljivca, ukoliko ovisi o autoreferencijalnosti iskaza („ovaj”), koja je sama strogo uvjetovana kontekstom (odnosno isključenjem svakog drugog iskaza,

⁴⁹ Time smo se približili semantičkom modelu istinitosti koji na temelju T-rečenica razvija Donald Davidson: ‘Ovaj iskaz je lažan’ ako i samo ako je ovaj iskaz lažan. To nipošto nije slučajan rezultat, naprotiv on implicitno ponavlja moderno rješenje „paradoksa lažljivca” kod Tarskog (vidi o tome dalje u tekstu), premda Davidsonova semantička teorija istine, koliko je meni poznato, nije analizirana pod tim vidom.

ili točnije artifičijelnim uvjetom da se čitav diskurs sastoji samo od jedne rečenice), ne dovršava se u autoreferencijalnoj strukturi iskaza nego obrnuto – u probijanju granice polja iskaza u smjeru instance iskazivanja. U običnom predmetnom iskazu ta instanca može činiti dio polja njegove referencije (ukoliko netko govori o sebi), ali ovdje je jedini referent istinsna vrijednost „praznog” iskaza. Upravo zato istina konstativnog iskaza ‘Ovaj iskaz je lažan’ leži samo u njegovu perlokutivnom efektu, u implicitnoj zamjeni ‘subjekta’ iskaza (istinitost, odnosno lažnost sadržaja) u stav subjekta iskazivanja: riječ je, kao što smo već vidjeli, o iskrenosti (odnosno lažljivosti) onoga tko govori.

Preko te nevidljive zamjene, koja je logički nevidljiva sve dok je ne oda retorika iskaza, aktualizira se teorem semiološke epistemologije znanosti da je objektivna istinitost iskaza funkcija subjekta diskursa.⁵⁰ Na toj pozadini, paradoks se pokazuje kao trik desubjektivacije kojim je subjekt, obrnuto, sveden na funkciju iskaza. No, na temelju dosadašnje analize možemo tvrditi da ta redukcija nije ništa drugo nego retorička mreža ili upetljavanje subjekta u slobodu koju mu pruža jezik da bira između istine i laži. Odmah ćemo vidjeti da je, na razini govora, paradoks lažljivca izraz akta uživanja izgubljene „slobode” subjekta, slobode koja se sastoji u tome da ima više od jednog odnosa s onim što nazivamo stvarnošću. Izbor istinske vrijednosti – ili, nesubjektivno rečeno, adekvatno iskazivanje – uvijek je za subjekt izbor, i to prisilan. Na razini iskaza taj se izbor uvijek pokazuje kao već izvršen. Riječ je o drami slobode za prisilan izbor.

5.2. ISTINA KAO LOCUS PREVARE SUBJEKTA-KOJI-ZNA (TARSKI I KRIPKE S LACANOM)

Otud nije nimalo čudnovato je da je ovaj fundamentalni problem filozofije, reduciran na logički, ostao netematiziran i neshvaćen sve do Tarskog, kao što nije začuđujuće da je njegovo logičko rješenje donijelo više novih zabluda nego što je ona o logičkoj naravi paradoksa.⁵¹ Ovdje ću se zadržati samo na najelementarnijem.

50 Usp. napose Greimas (1976).

51 Alfred Tarski (1944), „Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen”; popularnija verzija toga ključnog spisa u „Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik” (1944), pretiskano u: Skirbekk, ur. (1980), *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert.*

Koncepcije „semantički zatvorenih jezika” – to je svaki jezik koji, poput prirodnoga u kojem važe uobičajeni logički zakoni, sadrži i takve iskaze koji nešto govore o iskazima toga jezika, poput istinitosti ili lažnosti – rješava paradoks lažljivca uz pomoć razlikovanja između tzv. objektnog jezika i metajezika. No, i na ovom se slučaju ponavlja opći problem takvog rješenja, a to je proliferacija metajezika – svaki metajezik na sljedećem stupnju postaje objektni jezik. Još gore, nijedan metajezik nije konačni metajezik u kojem možemo reći nešto o „samoj stvari”. Drugim riječima, uzdanje Tarskoga da možemo striktno razlikovati objektni jezik i metajezik postaje iluzorno čim se stupi izvan granica izolirane rečenice. Ono zadovoljava samo jednorečenični diskurs i zato nije donijelo niti može, kako se čini, donijeti rješenje kroničnih i akutnih problema na razini tvorbe znanstvenog diskursa, od kojih je pitanje istinitosti i lažnosti iskaza svakako i kronično i akutno.

Nasuprot logičko-semantičkom rješenju, možda je epistemološki svrsishodnije pitati nešto banalnije. Kako, pod kojim uvjetima, istinito lažljivi (ili lažljivo istinit) govornik postaje jednoznačno istinitim govornikom autoreferencijalnih iskaza? Najpoznatije suvremeno rješenje takvog pitanja kod Saula Kripkea, koji uzima za primjer bivšeg američkog predsjednika Nixona, negativno je: logičar mora žrtvovati dio logike.⁵² Međutim, to ponešto rezignativno rješenje ukazuje na ispravan put: antinomičnost iskaza ne leži u iskazima, nego na njima. Prevedeno na slučaj Epimenida, taj je Krećanin postao subjektivno istinit, tj. vjerodostojan govornik općeg iskaza o Krećanima na taj način što je stvorio uvjete važnija iskaza koji njega više nisu činili Krećaninom. Drugim riječima, stoička *metaptosis* pogađa sad, u dijakronoj perspektivi, govornika, a ne više sadržaj. Međutim, nije riječ o izvanjskim ili fizičkim promjenama konteksta, Krete za Atenu, nego upravo o onome što

52 Usp. „Outline of a Theory of Truth”, u: Kripke (1975). Zbog prirodnih antinomija u jeziku moramo žrtvovati jedan dio tradicionalne logike: iskazi su ili istiniti ili lažni, ali postoje i oni niti-niti. Zadatak je razviti kriterij za isključenje problematičnih rečenica, pri čemu Kripke pokazuje da njihova antinomičnost ne ovisi o sadržaju ili činjenicama, već o strukturi referencije. Takvi su sljedeći autoreferencijalni iskazi: (1) pozitivni poput „Ovaj iskaz je istinit”, koji se mogu regularno pojaviti, ali uzrokuju antinomiju; (2) negativni iskazi poput „Ovaj iskaz je lažan” ne zadovoljavaju nikakvu istinosnu vrijednost. (Premda je Kripkeovo rješenje suprotno skolastičkom tretiranju iskaza kao naprosto lažnog, bez paradoksa, Kripkeov pristup se po mome mišljenju može tumačiti kao varijanta skolastičke teorije poništenja, *cassatio*; usp. Spade, nav. mj.)

čini diskurzivnu strukturu paradoksa, o dinamici dvojne pozicije subjekta iskaza i subjekt iskazivanja.⁵³

Paradoks lažljivca epistemološki je relevantan posve neovisno o svojoj logičkoj povijesti. On otkriva da tradicionalni epistemički propozicionalni stavovi prikrivaju problem temeljne inkonzistentije svakog epistemološkog načina pitanja, odnosno da postoji neispitana pretpostavka o konzistentnosti epistemičkog stava prema stvarnosti sa samom stvarnošću koju iskaz „izražava”. No, konzistentnost nije ničim zajamčena, ona ovisi o faktorima i semantičkim elementima koji nisu dio taksinomijske strukture (tj. objektnog jezika i metajezika); oni su dani jedino u onome uvjetu važenja iskaza („ako i samo ako”) ili uvjetu korespondencije sa „stvarnošću”: ona je mjesto prisile subjekta da donese odluku. To znači, istinitost epistemičkog propozicionalnog stava nije istovjetna s racionalnošću taksinomijske strukture znanosti i ne proizlazi iz nje.⁵⁴ Ona je efekt prisilnog izbora ili odluke za jednu verziju stvarnog u susretu subjekta sa „stvarnošću” koja nije (ili nije postala) dijelom njegove jezične slobode ili simboličke vlasti. Istina je udarac stvarnog o govor subjekta. Rečeno u terminima adekvacije, istina je podudaranje stvarnog s govorom spoznajnog subjekta, podudaranje kojim subjekt ne raspolaže po volji. Drugim riječima, istina nije izraz ili funkcija znanja već jezično pravilo da se izrazi subjektivna namjera znanja.

Dakako, otkriće Tarskoga da postoji razlika između objektnog jezika i metajezika ukazalo je na proces diferencije unutar jezika koja je uvjet napredovanja analize, ali Tarski joj je dao drugi karakter. Naime, ne može biti presudna razlika između objektnog jezika i metajezika, jer svaki jezik može postati (i postaje) novim objek-

53 Epimenid je djelovao kao liječnik u Ateni i navodno je izliječio Atenjane od epidemije kuge; poznat je po tome što je „prorokovao unatrag”. Ta prividno paradoksalna formulacija znači samo to da nije, poput homerskih proroka Kalhanta ili Tiresije sagledavao nadolazeću ljudsku sudbinu preko simptoma kod ptica, nego je sadašnja ljudska stanja vidio kao efekt prošlih. Drugim riječima, davao je objašnjenja ili razloge za vjerovanja koja su se pokazala istinitima, dakako u drugom, izvankretskom kontekstu.

54 To znači za semiološku teoriju znanosti da ljudska jezična sposobnost (*langage*), taksinomijska struktura (*langue*) i govor (*parole*) predstavljaju epistemičke kategorije spoznaje kao sposobnosti, znanja kao sustava i znanstvene prakse koja podrazumijeva kompetenciju. Usp. A. Greimas (1976), „Du discours scientifique en sciences sociales”, str. 9–42. Za takvo odstupanje od strukturalističkog ahistorizma ključna je rehabilitacija subjekta kao historijske instance jezika, usp. E. Benveniste (1975), „Subjektivnost u govoru”.

tnim jezikom. Stvarna se razlika pojavljuje samo kao razlika između razine iskaza i razine iskazivanja, a ona je ontička i ontološka, jer generira diskurs. Tu je razliku epistemološki dosljedno razvio Jacques Lacan također na primjeru paradoksa lažljivca, radeći u sasvim drugom polju, na analizi fenomena afektivnog odnosa između pacijenta i analitičara („transfer” ili „prijenos”) u kojemu je laganje pacijenta za analitičara uvjet istinitosti njegovoga govora.⁵⁵ Ovdje ću se završno zadržati na eksplikaciji takve analize paradoksa bez detaljnijeg ulazanja u sve relevantne aspekte Lacanova shvaćanja znanosti ili drugačije konzekvencije takvog shvaćanja za semiološku epistemologiju.

Lacan polazi od temeljnog razlikovanja između nivoa iskaza „Ja lažem” i nivoa iskazivanja koji poručuje nešto drugo „Ja te varam”.⁵⁶ Pritom Lacan polazi posve suprotno od tradicionalne logičke analize koja ukida laž u korist istine; za njega ne postoji nikakva ambivalencija između istinitog i lažnog unutar iskaza, laganje ostaje na snazi.⁵⁷ Doista, vidjeli smo: laganje je slučaj na obje razine iskaza.

Prevedemo li to na prethodnu raspravu, historijska priča o Krećaninu kao notornom lažljivcu dobro se uklapa u logiku metadiskursa. Kao Krećanin on je manični lažljivac-bolesnik, no, kao stranac u Ateni, on djeluje kao terapeut. Ako se u Ateni radilo o epidemiji kuge koju je Epimenid navodno suzbio, tj. doveo Atenu ne toliko do izlječenja (jer kuge su se ponavljale u jačim ili slabijim oblicima) koliko do oporavka ili povratka iz bolesnog u normalno stanje,⁵⁸ onda „izlječenje Atene” počiva na transferu: vjerovanje u notornu lažljivost Krećanâ izliječio je sâm Krećanin. Kretska lažljivost je očigledno

55 Usp. Jacques Lacan (1986), „Analiza i istina, ili zatvaranje nesvjesnog”, 146–158 (ovdje napose 148–152), gdje Lacan prenosi paradoks iskaza „Ja lažem” na analizu Descartesovog cogita, i tako ovom središnjem filozofemu novovjekovne filozofije daje novo kritičko teorijsko značenje.

56 Za Lacana ova figura ima trostruku vrijednost: najprije, ona je dio rehabilitacije Freudova izvornog oblika psihoanalize (naime da je nesvjesno jezični proces), drugo, da je ono oduvijek u igri u historiji idejâ, od Talesa (jednog od Sedmorice mudraca kao i Epimenid) i, konačno, da je univerzalno ljudsko. Usp. Lacan (1986), 150: „Htio bih vam ukazati na pomoć koju nam pruža ova shema u shvaćanju temeljnog Freudovog postupka, kojim datiram mogućnost otkrivanja nesvjesnog – koje je, zasigurno oduvijek tu, u Talesovo vrijeme kao i na razini najprimitivnijih načina međuljudskih odnosa.”

57 „Svakako je pogrešno odgovoriti tome *ja lažem* da, ako kažeš *ja lažem*, znači da govoriš istinu, dakle ti ne lažeš, i tako redom. Posve je jasno da je *ja lažem*, usprkos paradoksu, posve važeće” (isto).

58 Usp. Lacan, o engl. izrazu *recovery*, Lacan (1986), 148.

poslovične naravi, poput „istinite pred-rasude” tj. vjerovanja koje, rečeno gadamerovski, povijesno djeluje kao istinito vjerovanje. Kakvu funkciju ima taj dvojni odnos diskurzivno „oboljelog” (lažljivog) Krećanina i njegove uloge terapeuta laži?

„(...) suočeni smo s činjenicom da [svaka tvrdnja pacijenta] sama po sebi ima dvostruko lice. Kao da se najprije uspostavlja u nekoj laži, i pomoću nje, tako da vidimo nastajanje dimenzije istine, pri čemu ona nije, pravo rekavši, uzdrmana, jer se laž kao takva i sama postavlja u tu dimenziju istine” (Lacan 1986, 148).

Istinska funkcija paradoksa lažljivca nije, dakle, eristička nego heuristička, ona nije logička već epistemološka u tom smislu da logičkoj redukciji diskursa ispostavlja njezin etički račun – pitanje o subjektu.⁵⁹ Što to znači? Ako se Epimenid kao Krećanin obraća Krećanima koristeći istu opću šifru prepoznavanja „Ja uvijek lažem”, onda tu nastaje autentična podjela na razinu iskaza i razinu iskazivanja o kojoj govori Lacan. Ona je subverzivna zato što je redundantna: nitko od Krećana ne očekuje da netko od „njihovih” kaže „Ja lažem” jer se tim emfatičnim aktom priznavanja normalnog probija i dokida sama normalnost. Laganje se u „normalnim”, „prosječnim” okolnostima odvija najčešće u objektnom jeziku (npr. „Preskočio je Rodos”), ali, budući da metajezik postaje objektni jezik, moguće je i metajezično laganje („Istina je, kad ti kažem, da je preskočio Rodos”). Takvi slučajevi unutar zajednice govornika ostaju dio objektnog jezika, iskaz se odnosi na akt iskazivanja jednako kao i na iskaz o stvarima. Riječ je o prisvajanju instance iskazivanja koje sâmu instancu čini nevidljivim dijelom poretka iskaza o stvarima. Upravo od toga smo bili pošli. Putokaz iz toga objektnog otuđenja daje opet samo paradoks lažljivca.

Reći da Krećani uvijek lažu, daje smisao samo ako to kaže govornik koji se tim činom otuđuje iz klase govornika. Vidjeli smo ranije (3.3) da se on zapravo unaprijed iščlanjuje iz klase sebi sličnih ili identičnih koju stvara svojim aktom. O čemu je tu riječ? Lacan objašnjava:

59 Lacan: „Njena upotreba se objašnjava time što suviše formalna logičarska misao unosi apsurdnosti, naime antinomiju uma u iskazu ja lažem, kad svatko zna da je nema.” Drugim riječima, Lacan računa barem za početak s intuitivnim razumijevanjem svakog kompetentnoga prirodnog govornika da u tzv. paradoksu lažljivca „Ja (uvijek) lažem” ne postoji logička antinomija, „svatko zna da je nema”, nego posve druga jezična dimenzija.

„Ta podjela na iskaz i iskazivanje čini doista od ja lažem, koje je na razini lanca iskaza – lažem je označitelj koji je u Drugome dio rječničkog blaga gdje ja, determinirano retroaktivno, postaje stvoreno značenje na razini iskaza, ono što proizvodi na razini iskazivanja – nastaje ja te varam” (isto).

Primijesimo li to na Krećane, Epimenidovo „Ja lažem” posezanje je za označiteljem koji je dio rječničkog blaga (kretskog jezika ili dijalekta) i ekvivalentan s drugim imenom za njegovu simboličku identifikaciju s kolektivnim identitetom: „Ja sada lažem” istovrijedno je s „Ja sam Krećanin”. Označitelj „Ja lažem” je, rečeno lacanovski, subjekt za drugog označitelja, podvrgavanje drugom označitelju: „biti-Krećanin”. Međutim, ono što vidimo uz pomoć takvog opisa subjektivacije preko označitelja, upravo je suprotna posljedica za subjekt: čin iskazivanja „Ja lažem” izdaja je ili prevara označitelja „biti Krećaninom” zato što izriče eksplicitno upravo ono što na razini iskaza-označenog vrijedi kao prihvaćeno stanje stvari, pred-rasuda ili vjerovanje da nešto jest slučaj. Čin njegova izricanja je takoreći odavanje poslovne tajne same stvari „biti-Krećaninom” (možda i svake kolektivne identifikacije) i prekoračenje njezina ruba.

Budući da se „Drugog” (kretski dijalekt ili jezično blago) i Epimenid nalaze u odnosu analitičara i analizanta, Lacanova analiza objašnjava sljedeće:

„Ja te varam proizlazi iz točke odakle analitičar očekuje subjekt i šalje mu prema formuli svoju vlastitu poruku u istinskom značenju, tj. u obrnutom obliku. Ono kaže – u tome ja te varam, što ti šalješ kao poruku, upravo je ono što ti ja izražavam, i čineći to, ti kazuješ istinu” (Lacan 1986, 150).

Drugim riječima, Epimenidovo izdizanje iznad kretskog Drugog (jezika u kojem se uvijek „bira oboje”, tj. laže) time što eksplicitno kaže „Ja uvijek lažem” = „Ja sam Krećanin” sadržan je odgovor njegovoj namjeri koji je obrnut od emancipacije. Dok lažeš, ti govoriš istinu jer Drugo tako određuje; dok govoriš istinu, naime da si Krećanin, ti lažeš, i čineći to, ti kazuješ istinu.

Primijesimo li to na prethodnu analizu, Lacanova kategorija velikog Drugog, tj. jezika, onoga što omogućuje uživanje slobode od prisile biranja između dviju mogućnosti (tj. uzimanje obiju), pojavljuje se kao ono stvarno što udara o govor koji izražava samo pretenziju na važenje istinosne vrijednosti bez vanjskih uvjeta nje-

zine realizacije. Istinu diktira nešto stvarno koje nije objektivna stvarnost izvan subjekta, nego sam simbolički poredak. To je jezik kao sistem pravila upotrebe i doslovnosti, vlast nad kojim izmiče subjektovu govoru, osuđenom na izbor između ambivalencije i jednoznačnosti čim hoće dosegnuti realno.

To je stvarna situacija epistemičkog subjekta. Ona je paradoksalna zato što se sâm jezik, dakle ono simboličko *par excellence*, za subjekt javlja kao ono što nije do kraja simbolizirano. (U Lacanovoj nomenklaturi to je status „realnog”, onoga što nije postalo dijelom simboličke prerade subjekta). To znači sljedeće: instanca Drugog, koje tako transcendiraju subjekt, ne dopušta subjektu da se subjektivira do kraja na taj način da se poistovjeti s njime (da bude koekstenzivan s Drugim ili taksinomijским aparatom znanosti), nego samo tako da mu se podredi, da bude „kraći” od Drugog. Subjekt je točno razlika između sebe i Drugog. Svaka namjera koekstenzije ili totalnog poistovjećenja skončava kao inscenacija, iluzorna gesta poistovjećenja, teatralno glumljenje posjedovanja znanja. Zato je, obrnuto gledano, samo ta ista razlika između subjekta i Drugog, koja je prostor subjektivacije i distorzije u obliku potčinjavanja, ujedno jedini mogući stvarni ili realni prostor subjektive slobode: ona je kao sloboda od Drugog sloboda za sudjelovanje u Drugom. Riječ je o paradoksalnom, ali stvarnom uvjetu mogućnosti slobode subjekta kao emancipacije od želje za priznanjem unutar normativnog diskursa Drugog radi priznanja od Drugog. Samo zato je prostor subjektivacije iskaza o znanju etičko tlo diskursa subjekta znanja. On je koekstenzivan sa znanjem i neodvojiv od znanosti (od današnje institucionalizirane najmanje).

To potvrđuje Epimenidov položaj u Ateni, koji je posve obrnut s obzirom na Drugo ili tzv. blago jezika. Izdižući se svojim meta-iskazom „Krećani vazda lažu...” iznad kretskog objektnog govora, on sam dospijeva u položaj analitičara prema drugom (tj. atenskom) Drugom u kojemu *ja lažem* nema vrijednost izdizanja u *ja te obmanjujem* nego obrnuto: *ja te oporavljam*, vraćam na pravi put od kuge predrasuda. Epimenid koristi označitelj „Krećani vazda lažu” u uvjetima rječničkog blaga gdje, rečeno s Lacanom, *ja* (njegovo *ja*) postaje stvoreno značenje na razini iskaza, efekt jezične proizvodnje značenja koja se odvija na razini iskazivanja: *ja te liječim*. Drugim riječima, u uvjetima kretskog jezičnog blaga Epimenid je svjesni, ničim ograničen apsolutni uživatelj slobode laganja u Drugom, onaj „nepodnošljivi” koji čak laže i da laže, dok je u uvjetima atenskog

rječničkog blaga on nesvjesni analitičar predrasuda drugih subjekata. Liječeći Atenjane od kuge, on ih liječi od simptoma nevidljive, simboličke bolesti, od vjerovanja da su svi Krećani notorni lažljivci. Naime, dok potvrđuje opće pravilo predrasude. „Krećani vazda lažu...“, Epimenid prestaje biti neposrednim lažljivcem i postaje subjektom drugog govora. To nije govor iz Drugog kao metajezika nego govor iz drugog jezika. To je diskurs koji liječi ili znanost liječenja. Medicina je njegov uzor.

Lacanovo objašnjenje koje ćemo primijeniti na ovo glasi: „Sigurno, razlikovanje iskazivanja od iskaza omogućuje uvijek izmicanje, a time i moguću točku spoticanja” (Lacan 1986, 150). Liječnik ne misli kao Krećanin dok govori kao Krećanin (u Ateni), niti govori kao Krećanin tamo gdje misli kao Krećanin (u Kreti). Prenesimo to s Lacanom na kartezijansku shemu *cogita*:

„Ako je nešto uspostavljeno od *cogita* [tj. od označitelja iz rječničkog blaga kartezijanske filozofije, DODAO B.M.], to je registar misli (...) Kažimo da tome *cogitu* izvjesnost daje upravo zauzimanje mjesta na razini iskazivanja. Ali, status za ja mislim isto je tako ograničen, isto tako minimalan, isto tako punktualan – mogao bi isto tako biti u službi konotacije to ne znači ništa – kao za spomenuto ja lažem (...) Možda mislim ... ima još krhkiji status od onoga gdje se moglo oboriti na ja lažem” (Lacan 1986, 150).

Za Lacana, ja mislim je samo status iskaza, dočim status iskazivanja zauzima poruka *Ja te varam*, budući da se svaki iskaz sa sadržajem ja mislim u poretku Drugog u kojem je to označitelj, javlja kao pokušaj identifikacije sa samim Drugim. U čemu je epistemološko značenje ovoga prijenosa?

„Mi u svome rječniku simboliziramo subjekt pomoću precrtanog S [S] ukoliko je on konstituiran kao drugi (po redu) u odnosu na označitelja” (isto, 151).

Subjekt koji istinito laže jest subjekt koji govori nešto drugo na razini iskazivanja od onoga što misli na razini iskaza (a to je onaj pravi, „kartezijanski” subjekt koji misli da zna što misli, koji je sav na razini iskaza, čije mišljenje i znanje stvarnosti koincidiraju). To je smisao Lacanovog stava da je subjekt time konstituiran kao drugi po redu u odnosu na označitelja kojega uzima iz jezičnog blaga Drugog, instance autoriteta s kojom se želi poistovjetiti. Prevedeno na područje epistemologije znanosti, to je najprije odnos

između znanstvenika-istraživača i jezika znanstvene zajednice, te znanstvenog diskursa i „stvarnosti”. U oba odnosa ne manjka, kao što znamo, prevare čak ni u vulgarno doslovnom, privatno-psihološkom smislu jednako kao ni u objektivnom smislu. Ovaj potonji je razlog zašto Lacan govori o „konjunkturalnoj” znanosti i time se svrstava u diskusiju o znanosti od početaka 20. stoljeća kao njezin sofistički prosvijetljeni dogmatik-antifilozof. No, o toj temi ovdje ne može dalje biti riječi.⁶⁰

Za analizu na ovom mjestu odlučujuće je to da je krajnje objašnjenje epistemološkog smisla logike paradoksa lažljivca etičko, i to u fundamentalnom smislu riječi koji se ne odnosi na suvremene verzije analitičke epistemologije etike. Smisao „etičkog” vidljiv je iz sljedećeg:

„Razlika statusa koju subjektu daje dimenzija otkrivena u frejdovskom nesvjesnom proizlazi iz želje koju treba smjestiti na razini *cogita* [tj. na razini *ja lažem*, DOD. B. M.] Ono što pokreće iskazivanje, ono o čemu govori svako iskazivanje, pripada želji. Usput vam napominjem da želja kakvu ja formuliram, u odnosu na ono što nam donosi Freud, kazuje više o tome” (Lacan 1986, 151).

Ono „više o tome”, na što Lacan ovdje aludira, jest, kao što je poznato, to da je „želja subjekta želja Drugog”. Želja subjekta znači da se jedini predmet želje subjekta tiče njegova statusa: to je želja za priznanjem od Drugog.⁶¹ To je etički smisao označiteljskog stvaranja subjekta (stvaranja *ja*) na razini iskaza i ujedno kraj beskonačne proliferacije metajezika.

No, upravo smo vidjeli na prethodnoj analizi paradoksa lažljivca iz „kretske” perspektive da je „želja Drugog”, koja je želja subjekta da bude željen, neispunjiva baš zato što je ona želja subjekta-znanstvenika koji izmicanje taksinomijskog aparata znanosti, svog velikog Drugog, nadoknađuje slobodom od želje za priznanjem od Drugog. Sloboda od želje je razmak ili zijev ne-poistovjećivanja, ne-koekstenzivnosti subjekta s Drugim, obilježen nemogućnošću konačnog metajezika, jer se subjekt ne odnosi prema Drugom kao označitelj prema drugom označitelju nego kao udar realnog o govor subjekta

⁶⁰ Usp. „L’antiphilosophie”, u: Milner (1995); v. također Milner (1991), „Lacan et la science moderne”.

⁶¹ Usp. J. Lacan, *Écrits* (1966). O dvosmislenosti izraza „želja Drugog” v. Bruce Fink (2002), „Translators’s Endnotes”, u: Jacques Lacan (2002), *Ecrits. A Selection*, str. 314.

iz namjere da govori istinu, istina kao učinak nekontrolirane podudarnosti ili adekvacije. Preneseno na znanstveni diskurs, to je prostor slobode subjekta-istraživača od poistovjećenja s Drugim u vidu jezika znanstvene zajednice, prostor njegove istinitosti i obmane, etičko transcendentarno njegove „znanstveničke moralnosti” pa i „kodeksa ponašanja”.

6. Zaključak: Epistemologija na raskršću

Zato etičku narav epistemologiji daje mjesto u kojemu je ona neodvojivo vezana za svoj porečeni realni subjekt govora, a koji se javlja samo kao teorijski surogat autoreferencijalnosti jezika. No, ona je samo funkcija sposobnosti samoizražavanja porečenog subjekta, njegovo glasanje ili, rečeno aristotelovim rječnikom, funkcija njegove hermeneie. To je pravo raskršće analitičkih i hermeneutičkih strujanja u suvremenoj epistemologiji do kojih tek treba doći. Tako, doista, na Rortyjevo proglašenje „smrti epistemologije” možemo uz pomoć paradoksa lažljivca reći, zajedno s drugim epistemolozima, poput Susan Haack, samo suprotno: „Još epistemologije!” Ako ona poslije Descartesa ne može biti asubjektivna, kao što poslije Marxa i njegovih potonjih „neprijatelja” u redovima sociologa znanja više ne može biti asocijalna, ona poslije Lacana sigurno više ne može biti asemična. Premda – kako sam ovdje pokušao sugerirati prividno suprotno Lacanu – subjekt znanja, ukoliko postaje subjektom iz „epistemičkog nagona”, može biti samo onaj subjekt koji prihvaća emancipaciju od želje da bude „željen”, priznat od Drugog. Ako je i iznuđena odmakom za koji Drugi uvijek transcendiraju subjekt, to je emancipacija od konformizma „znanstvenosti”.

Otud Lacanov etički imperativ psihoanalize, „Ne popusti svojoj želji”, koji markira upravo taj prostor odmaka od totaliteta Drugog ili jezika znanstvene zajednice, može značiti u epistemologiji samo to da subjektom znanstvenog diskursa može biti samo onaj akter znanosti koji ne reproducira identitet između svoga govora i jezika zajednice nego realizira nemogućnost identiteta i totalnog priznanja. Subjekt znanja je ponovno podanik „ljubavi za znanjem” ili filo-filozof/kinja. Ona sigurno više nije samo privilegij filozofije, a možda uopće više nije privilegij filozofije. Možda je jedino filozofsko na filozofiji ono što je čini anti-filozofijom u Lacanovom smislu: ‘znanje koje ne zna ništa osim ponešto o ljubavi’. Sve ostalo mora uvijek iznova istražiti. ¶

06. Poruka je medij: esej iz semioepistemologije komunikacije

„From Plato to the present, in the Western world, there has been no theory whatever of psychic change resulting from technological change. The exception is the work of Harold Innis and his disciples, Eric Havelock and McLuhan.”
—Marshall McLuhan⁰¹

1. Medij i ,figura apsoluta‘

Medij – pojam pod kojim podrazumijevamo svaki tvarni entitet koji svojim tijelom služi ili može služiti za prenošenje, propuštanje ili posredovanje nekog drugog, različitog entiteta (tvarnog ili duhovnog) – obuhvaća najširi mogući repertoar fizičkih predmeta: od stare kante preko suptilnijih tvari koje nazivamo „vodičima”, ili pak od još elementarnijih oblika tvari (čestica ili valova) za koje zna samo znanost, sve do živog tkiva, staničnih i substaničnih jedinica, i naposljetku opet do „nas”, do cijelog ljudskog tijela.⁰² No, osim što je medij materijalan, univerzalan i ubikvitaran fizički objekt, obilježen je paradoksom karakterističnim za sve elementarne stvari – nevidljivošću nečega što je najprisutnije u svijetu predmeta, poput svjetla ili zraka.

Štoviše, u mediju ima nešto više i nešto manje elementarno od zraka, barem u racionalizatorskoj koncepciji ranih predsokratovaca. Dok je zrak postao vrhovni teorijski predmet (*arché*) po tome što je nevidljivo prisutan, medij se čini permanentno odsutan iz svijeta

01 Iz pisma M. McLuhana upućenog Rollo Mayu, citirano prema Derrick de Kerckhove (1989), „McLuhan and the Toronto School of Communication”, str. 73-79 (http://www.mcluhan.utoronto.ca/article_torontoschoolof-comm.htm).

02 Da stanični procesi nisu samo transmiteri neuronskih podražaja nego autentično komunikacijski, pa čak i interpretacijski fenomen, pretpostavka je tzv. „imunosemiotike”. Interpretacijsko-teorijsku univerzalizaciju te pretpostavke o „semiozi limfocita” osporava U. Eco (1990), *I limiti dell'interpretazione* (osobito pogl. 4.1 o minimalnim uvjetima interpretacije).

svjesnog upravo po onome što ga čini vidljivim i prisutnim a što je – njegova (gruba) materijalnost. Ona je taj neprekoračivi i nena- domjestivi moment koji nosi funkciju posredovanja ili medijacije po kojoj medij uopće jest medij. Paradoks medija je tako inherentan ili konstitutivan u samoj stvari-mediju: njegov neizostavni moment materijalnosti proizvodi ono što istiskuje i nadomješta medij kao predmet u svijetu i čini ga predmetno nepostojećim za svijest. Premda uvijek tu, medij nestaje kao predmet jer je, poput znaka, nešto drugo nego on sâm; no za razliku od znaka, medij ne upućuje na nešto drugo od samoga sebe što sâm nije prisutno, nego je upravo njegova odsutnost konstitutivna za znakovni odnos. Medij ne upućuje na drugo i ne postaje sâm vidljiv tim upućiva- njem, kao što je slučaj kod znaka, nego sadrži to drugo kao svoje i tim sadržavanjem drugog nestaje iz polja predmetnosti. Medij jest ili postaje nevidljiv u onoj mjeri u kojoj, kao fizički predmet u svijetu, posreduje (ili „medijatizira“) svoje drugo koje ga, sa svoje strane, nadomješta u najmanje dvostrukom smislu: predstavlja-za- mjenjuje i potiskuje.

I.I. NESTAJUĆI POSREDNIK

Taj elementarni odnos samo-ponišćavanja-kroz-drugo ne važi samo apstraktno i općenito za fizičke stvari u svijetu i njihovu sposobnost da prenose druge stvari. Važi također za klasu tehničkih naprava koje nazivamo medijima: na mjesto medija, u smislu materijalne forme ili tehničke naprave, uvijek stupa, čak kad je naprava po- sebno vidljiva ili uočljiva, to heterogeno, drugo od njega samoga – ono što zovemo sadržajem. To dobro ilustrira okolnost da se sva- ka intervencija na medijskom predmetu (poput „pojačavanja tona“ na televizoru ili nekom sličnom uređaju iz klase „prijemnika“ koji „emitiraju“ druge fizičke predmete, poput tona i slike) odvija i do- življava kao modifikacija na (medijskom) sadržaju, a ne na (medij- skom) predmetu. Unos (input) koji je fizički predmetan i osviješten, ali osjetilno skroman ili oskudan (radnja pomicanja nekog dijela na aparatu koji nazivamo pojačalom), postaje takoreći bespredme- tan pred estetskom spektakularnošću promjene u ishodu (output), pred obiljem novog sadržaja (zvuka koji više ne doživljavamo kao fizički predmet već kao nov duhovni sadržaj, totalno estetsko ispu- njenje zbog malo povišenog ili sniženog „volumena“). Sve dok – i sve više što – uspijeva ta modifikacija sadržaja, ona to bolje skriva da počiva na preskoku ili „bespredmetnosti“ posredujućih instanci,

ona ne zna za njih.⁰³ To neznanje nije samo psihološko – premda je zanemarivanje materijalne strane uređaja i usredotočenje prosječne-svakodnevnne svijesti na „output” svakako psihološka pojava – niti je samo pitanje razlike između obične i ekspertne svijesti, koja se lako daje objasniti i time ispuniti rupe u preskoku. Naprotiv, za skokovit odnos inputa i outputa karakteristična je i odlučujuća upravo redukcija ili prekraćenost koja proizvodi strukturni prevrat između tehničke oskudnosti forme i obilja sadržaja. I što se više kroz to baratanje iluzijom, kroz to brkanje fizičke forme i duhovnog sadržaja, troši sâm medij kao tehnička naprava, medij nestaje iz područja osjetilnosti, zamjetljivosti i osviještene prisutnosti za korisnika, a time, čini se, i samo-zamjedba ili osviještenost korisnika kao subjekta korištenja. Tek kad modifikacija ne uspijeva, odnosno, kad više ne uspijeva, kad radnja inputa ne donosi očekivani output, pojavljuje se medij u svome čistom, ali potrošenom, ne-funkcionalnom i ne-medijskom obliku – radio ili televizor kao „stara kanta”. Medij postaje „prisutan” u trenutku svoje disfunkcionalnosti. Čini se da to vrijedi i za subjekt: on se pojavljuje tek kao frustrirani korisnik uređaja koji više ne funkcionira.⁰⁴

Danas vladajuća i navodno općeprihvaćena spoznaja o tome da se ljudska kultura zapravo sastoji od medija, a da civilizacijski proces nije ništa drugo do tehnološko usavršavanje i sadržajno proširivanje oblika reprezentacije, medijacije svijeta i razmjene spoznaja, nije ni tako opća ni tako samorazumljiva, kako se možda čini na temelju zasićenja okolnog svijeta novom i najnovijom medijskom tehnikom koja se reproducira u sve savršenijim tehničkim oblicima i sve kraćim vremenskim sekvencama. Odatle se izvodi pretpostavka o „medijskoj osviještenosti” suvremenog čovječanstva, tj. „medijskoj svijesti” koja, navodno, iz temelja karakterizira današnju

03 Otud možemo reći da radnja *inputa* koju prati naše istinito vjerovanje da pomićemo pojačalo s nižeg na viši stupanj zapravo ne zna što tehnički izvodi, zapravo ne zna da je primarni učinak ili *output* samo promjena tehničkih konfiguracija, dakle, da je predmet promjene medija samo drugi medij u mediju.

04 Ovakva situacija predstavlja katastrofu epistemološke predodžbe o statusu posrednog (tj. posredovanog) karaktera opažajnog znanja, gdje se za provedbu pouzdanog opažanja na mjeracu goriva u autu ne smatra nužnim da subjekt-opažać zna da konkretni mjerac u konkretnom autu radi ispravno nego je dovoljno vjerovanje da je konkretni pokazivač ispravan te da je pozadinsko, opće vjerovanje o uređajima istinito. Za širu pozadinu rasprave u epistemologiji percepcije v. npr. J. Dancy (1985), *An Introduction to Contemporary Epistemology* (pogl. 10 i 11).

prosječnu svijest. Možda je, prividno paradoksalno s obzirom na sveprisustvo visoke tehnologije, prije riječ o nesvjesnoj prožetosti svakidašnjice medijima koja stvara nov, tehnološki i intelektualno složeniji tip spontane „pismenosti”, a ne osviještenost, dok istovremeno socijalna i politička posljedica te pismenosti jest stvaranje veće (ili barem iste) intelektualne razlike između specijalista i običnih korisnika nego što je ikad postojala u povijesti. Povijest pismenosti na srednjovjekovnom Zapadu prije izuma tiska uči nas da se opseg društvene klase proizvođača pisma (pisaca i prepisivača) više-manje podudara s količinom čitača; obje su kategorije ograničene na usku klasu društveno izdvojenih specijalista. Upravo to se smatra historijskim i tipološkim pragom nastanka pisa u modernom smislu riječi.⁰⁵

Za ilustraciju posljedica nove masovne „pismenosti”, u tom smislu karakteristična je pojedinost iz jedne tzv. „velike društvene afere” u Hrvatskoj s kraja 2004., povodom objavljivanja privatnog porno-filma najistaknutije hrvatske pop-zvijezde 90-ih, pjevačice lake glazbe, Severine Vučković, na internetskom portalu Index.hr. Ta je afera postala „događaj u regiji” (kako se eufemistički zamjenjuje inače po sebi već eufemistički izraz „prostor bivše Jugoslavije”), a dospjela je čak do ranga globalne vijesti na CNN-u. Riječ je o tome kako je (navodno izbrisani) video-dokument s kompjutera pjevačice postao lak plijen nekog „hackera” koji je trebao servisirati njezin kompjuter pa je (navodno) ujedno detektirao i izbrisani dokument, skinuo ga i prosljedio sljedećem mediju u lancu afere (Index.hr). Osim što ovdje već u najužem području tehnologije vidimo proliferaciju samog pojma medij od tehničkog predmeta (kompjuter) preko daljnjih materijalnih oblika prijenosa (disk

05 Ta se specifična epohalna struktura smatra određujućim društvenim i kulturalnim uvjetom za nastajanje figure i institucije „autora”, izoliranog i uzvišenog pisca, koju inače smatramo specifično modernom. Usp. James J. O'Donnell (1998), *Avatars of the Word. From Papyrus to Cyberspace, Introduction*. Za opširnu i analitičnu bibliografiju o historiji i sociologiji knjige usp. građu na URL-adresi <http://www.english.uga.edu/~rmenke/6830/>, s daljnjim linkovima. Za noviji, društveno- i kulturnoteorijski pristup problemu povijesti knjige, koji je na pozadini francuske historiografije 20. stoljeća više usmjeren na društvene aspekte fenomena knjige (poput povijesti autorstva, čitanja, pojedinih izdanja ili načina uređivanja) nego na razvoj knjige kao predmeta i medija, i koji karakterizira povezivanje različitih društveno-humanističkih disciplina (poput povijesti, povijesti književnosti, sociologije, antropologije) v. sada D. Šporer (2015), *Uvod u povijest knjige. Temelji pristupa*.

za kopiranje) do institucije ili interesne organizacije (internetski news portal) koja, iako pravna osoba, na kraju lanca sama postaje „nosačem” istog sadržaja kao i kompjuter, karakterističan je jedan naoko bizaran i prividno heterogen detalj koji je kričavim naslovom formulirao jedan tiskani medij (*Jutarnji list*): „Za aferu kriva Severinina računalna nepismenost!” Premda takva formulacija u novinskom žargonu ne dokazuje ništa drugo do pretencioznost, neobaviještenost te sklonost grandomaniji i mitomaniji povodom pojma „računalne pismenosti”, premda pop-porno-zvijezda očito posjeduje elementarnu obaviještenost o tome da se sadržaji na disku brišu i premda sve drugo pripada području višeg, upravo hackerskog stupnja „pismenosti”, ona skriva ono bitno.

Funkcija hackera odlučujuća je za aferu, i to ne samo kao tehnološki kvalificiranog koji će uvijek premašiti i najveću „pismenost” običnog korisnika; ona je odlučujuća zato i samo zato što je kvalificirani tehničar ujedno kompetentan i sadržajno – on je, barem implicitno ako ne i eksplicitno, zapravo kulturološki, ideološki i simbolički obaviješten posrednik koji zna što je društveno relevantno (privatni seks jedne pop-zvijezde). Funkcija hackera je zapravo ime za apstraktniji i daleko presudniji predmet koji ću ovdje tentativno nazvati problemom lokacije (ili lociranja) medija. Gdje je smješten medij u toj aferi, što je to što čini medij – je li to procedura snimanja ili procedura objavljivanja ili pak procedura (navodne) krađe? Očigledno je da se mjesto medija ne može iscrtati bez uračunavanja trans-tehnološke i trans-sadržajne komponente, odnosno: medij konstituira jedna instanca relacije medij-sadržaj koja je u odnosu i na medij i na sadržaj ujedno izvanjska i unutarinja ili, rečeno rječnikom psihoanalitičke semiologije, „ekstimna”. Ona je ta koja povezuje sve tri procedure: snimanje, objavljivanje, krađu. Drugim riječima, pozicija medija određiva je samo kao mjesto subjekta „javnog interesa” u liku pravno neovlaštenog, ali tehnički kompetentnog hackera koji sam postaje prenosnik ili medij sadržaja koji nije su-izrečen, ali je uvijek su-iskazan i izvorno nov.

Medijsko stanje modernog i osobito suvremenog doba izgleda iz temelja drugačije od klasičnog, ali možda ipak samo u jednom svome dijelu: nova medijska tehnologija od početka je, po svojoj konstituciji, namijenjena masovnoj upotrebi koja se odvija uz istovremeno više-manje spontano praktično razumijevanje u hodu (tzv. brzo ili sporo „kopčanje”), kao trenutačno korištenje-uživanje sa

što manje disfunkcija i frustracija.⁰⁶ Teorijsko razumijevanje medija i dalje je ostavljeno kulturi specijalista, koja je i sama razdijeljena na sektore izumitelja, teoretičara i proizvođača. Oni se u različitim i nejednakim oblicima i stupnjevima komunikacije obraćaju svijetu „običnih” korisnika, i to ovisno o svome položaju prema sektoru marketinga. Tako je i spoznaja o „prožetosti” ljudske kulture medijima teorijska tekovina suvremenog doba i puno mlađa od faktičkoga historijskog otkrića medija kao zasebne tvarne supstancije. Ono se poklapa, kao što je poznato, s otkrićem kemijskog elementa radija.

Ta okolnost osvjetljava i potvrđuje trivijalno pravilo koje važi za ljudske spoznaje, naime da jedan istaknuti moment nekog fenomena počinje činiti vidljivim čitav fenomen koji je prethodno bio teorijski nevidljiv iako fizički prisutan. Za medij, taj nevidljivo vidljivi moment bilo je pismo. Paradoks i začudnost može biti utoliko veća što upravo pismo i njegov materijalni nosilac (kamen, glina, pergament, papir) čine glavninu dosadašnje ljudske povijesti, odnosno kulture i civilizacije. Tek nakon otkrića kemijskog elementa radija i, osobito kasnije, nakon otkrića tekućeg kristala, naučili smo prepoznavati stvari unatrag i vidjeti papir kao medij, a ne samo kao materijalni nosač. No, to se još uvijek ne može s istom sigurnošću tvrditi za starije oblike materijalnog „nosača” pismenosti, glinu ili kamen, a još manje za dlijeto, trsku, pero ili druge alatke kojima su u kamen, glinu i papirus, u te „tvari”, utiskivani znakovi. Takvi momenti u našem razumijevanju medija obično imaju samo pomoćni, kontingentni karakter. No ipak, medij je uvijek bitno materijalno-tehnološki fenomen ma kako bio suptilan i neuhvatljiv za obična osjetila, poput „duše”.⁰⁷ To potvrđuje danas, čini se, određeni nerazmjer u

06 Za spomenuti porno-video v. moju diskusiju „Severina u poročnom krugu medija” u: Mikulić (2007), *Kroatorij Europe. Filosofistička kronika druge hrvatske tranzicije u 42 slike*. Kao što ćemo kasnije vidjeti kod samog McLuhana, to se mjesto pokazuje kao scena uživanja recipijenta u „čistom” procesu medijacije. Međutim, ono je mnogo više: mjesto koje pretvara nemušti akt uživanja recipijenta u proces koji ga konstituira u simboličkom smislu kao figuru „subjekta želje Drugog”. To je efekt hackera-kradljivca da moment intimnosti („privatnosti”) pretvori u ono što ono po intenciji jest za sâmu pop-zvijezdu u dvostrukoj ulozi producenta i auto-recipijenta: medijsko ukidanje privatnosti i „ekstimni” moment javnosti u Lacanovom smislu „vanjskog” koje je od početka već unutrašnje.

07 O tome rječito govori Platonova metafora „pisanja u dušu”, u završnici dijaloga *Fedar*, u okviru tzv. kritike pisma, napravljena u analogiji s materijalnim aspektima pisanja pomoću trske i tinte. Međutim, da se za Platona

rezultatima i interpretacijama fizioloških istraživanja mozga: njegov medijski karakter prepoznaje se djelomice u pojedinačnim, sektoralnim funkcijama (u rasponu od „naš najveći receptor” do „naš najveći seksualni organ” itsl.) ali opća i fundamentalna medijska narav mozga ostaje i nadalje izvan interesa teorijskih domišljanja.

Ta okolnost služi za objašnjenje razloga zašto se pod izrazom „medij” uglavnom i primarno razumijeva neki zaseban medij, i to upravo onaj dominantni medij aktualnog doba u kojem se o njemu govori. Dok se redovito ističe jedan privilegirani i u pravilu nov tehnološki oblik komunikacije, i to one izravne, tj. verbalne, koja je i sâma medij, dotle cijelo polje medija, odnosno drugih, neverbalnih oblika komunikacije poput prometne mreže ili samog prometa kao kretanja, ostaju više-manje izvan domene upotrebe toga pojma. Tako, pješaciti danas prašnjavom poljskom cestom jedva da ima neko značenje, ako uopće posreduje neku kulturnu poruku osim „zdravog življenja”, premda na pješaćenju kao mediju počiva čitava prateća subkultura modernizma – romantička i postromantička kultura kritike industrijske moderne u njezinu poletu i zanosu.

Međutim, iako rijetke, nove pojave „simboličkih pješaka” nisu nepoznate ni kod nas. Osim medijski eksploatiranog hrvatskog pješaka-hodočasnika u Rim uoči (posljednjeg) rođendana pokojnog pape Ivana Pavla II. u ljeto 2004., ili pak biciklijade povodom Olimpijskih igara u Ateni 2004., pojavio se u hrvatskim masovnim medijima i „autentičniji” primjerak tradicionalnoga šegrtskog hodočasnika – njemački stolarski šegrt, u karakterističnoj odjeći iz 19. stoljeća koja se još uvijek može vidjeti kao egzotična folklorna pojava ne samo u njemačkim gradićima nego čak i u velegradovima, a izvan toga još samo kod američkih Amiša (porijeklom njemačka protestantska radikalna sekta posvećena kultu manufakturnog rada). Karakteristično je da se prilog o tome „sekularnom hodočasniku” – koji, dakle, ne slijedi vjerski cilj ili zavjet poput eklezijastičkog vjernika, nego ispunjava dužnost šegrtskog zavjeta, kojemu lutanje ili

ne radi tek o metaforičkoj upotrebi izraza ‘pisati’ za objašnjenje nastanka zapisa u duši, nego o doslovnom pisanju po duši, govori nam izraz *typoi* koji u Platonovom dijalogu *Teetet*, iz istog razdoblja kao *Fedar*, obuhvaća osjetilne i noumenalne sadržaje (otiske) povezane jezičnim elementom, znakom. Za opširniju diskusiju o Platonovoj semiotici u *Teetetu* usp. ovdje esej „Znalac i lažljivac”. Za metaforu „pisanje po vodi” v. moj rad „Spaß und Maß. Über den frühesten Fall literarischer ‘Selbstaufhebung’ der Philosophie in Platons *Phaidros* und deren hermeneutisches Unbehagen” u: Mikulić (2014), s daljnom bibliografijom.

„viđenje svijeta” ulazi u curriculum stručnog obrazovanja kao neki opći predmet – pojavio ljeti 2004. u subotnjem prilogu *Slobodne Dalmacije*, *SD Magazin*, što nije nimalo slučajan efekt pomanjkanja tema ili „sezone kiselih krastavaca”. Riječ je o klasičnom, novinskom mediju u (tada još „javnom” ili državnom vlasništvu) koji je u to vrijeme posvetio znatnu pažnju i prostor novom regionalnom pokretu ekološkog, ekonomskog i kulturnog usmjerenja pod imenom „Volim te, otoče!”. Radilo se o pokretu koji se u dijelovima intelektualne i medijske javnosti Hrvatske izvan Dalmacije smatrao nastavkom ili kulturološkim izrazom dalmatinskog političkog „autonomaštva” (pa čak i „lokal-nacizma”).

Hodanje-pješačenje kao „medij s porukom” posve sigurno ima kulturološke, političke i ideološke konotacije, no ovdje je za sada od većeg interesa razlika koja se vidi između punog (vjerski-duhovno definiranog) hoda vjerskog hodočašća i praznog (smislaono otvorenog) hoda u zavjetu prema iskustvu svijeta, zavjeta iz profesionalne dužnosti. Šegrt luta svijetom da bi „vidio svijeta” i iskušao svijet kroz praksu svoga umijeća i ugovorne (dogovorne) odnose s ljudima za koje radi i kod kojih obitava; on se izdržava na putu obavljajući svoj zanat (hrani se i spava kod onih koji ga zaposle). U odnosu na vjersko hodočašće, čiji zavjet (barem načelno ili po definiciji) slijedi viši cilj koji leži na kraju ili izvan puta, lutanje šegrta nosi pečat imanencije cilja ili lišenosti svakog cilja koji bi bio viši od samog hodanja; cilj i hodanje padaju ujedno, odnosno sadržaj i medij su jedno.

U daleko radikalnijem obliku taj proces redukcije vanjskog na unutarnje (cilj-kretanje) i redukcija sadržaja na formu (profesionalno hodočašće-hodanje svijetom) prikazuje scena iz filma Roberta Zemeckisa, *Forrest Gump*, kad autistični Forrest pretičava Ameriku od zapadne do istočne obale, i natrag, i stječe sljedbenike sve dok ga u jednom trenutku prateći medijski reporteri ne pitaju koji je viši cilj njegova trčanja Amerikom, koja je njegova poruka Americi? On, koji ne shvaća pitanje o višoj poruci svoje neposredne radnje, na prigovor da je to previše truda, odgovara onim poznatim „Sranje se dešava” („Shit happens!”) koje je potom postalo „poštalicom” u dvostrukom smislu: unutar filma kao „historijski izvor” jedne već uvriježene poslovice; izvan filma kao „nova” poslovice koja je ujedno citat filma i citat stare poslovice. Pritom je važno uočiti dvoje: s jedne strane, proces redukcije svakog sadržaja medija na sâm medij, odnosno na pojavu medija kao nultog stupnja sadržaja („nulti” zato

što je posve reprezentiran, i supstituiran samim medijem, odnosno formom medija /cesta, hodanje, medijska tehnika/), a s druge strane i, čini se, u kontinuitetu s time, pojavu regresije medija koja se ovdje javlja u svome već poznatom obliku tzv. „paradoksa medija”. Taj se paradoks sastoji u sukobu između napretka medijske forme naspram zastarjelosti ili arhaizmu sadržaja. High-tech i oblici kulturalne regresije u zastarjele, ali navodno autentičnije oblike egzistencije (hodočašća, zavjeti, autonomaštvo, separatizam, nostalgija, nesvjesno itsl.) od suvremenih koji su u bitnome zasićeni i regulirani medijskom potrošnjom. No, taj fenomen kulturalne regresivnosti sadržaja naspram progresivnosti medija samo je izvanjski.⁰⁸

Ovdje već možemo vidjeti nešto imanentnije što nalaže da regresiju smatramo strukturnom, a ne kulturnom: nulti stupanj sadržaja (ili redukcija cilja, sadržaja ili poruke na materijalnu formu medija) ne donosi za aktera medijacije ništa drugo do anuliranje ili nestajanje samog medija, odnosno njegovo dovođenje do funkcije sadržaja ili do proizvođenja „punine”. Ona je ideološka jer je proizvođenje „punine” kroz čist proces medijacije proces stvaranja ugone. Čini se da danas neko značenje, poruka ili sadržaj iz praznog medija pješačenja može nastati samo uz pomoć boljeg, usavršenog prometnog medija nego što je brdski, dolinski ili šumski puteljak – na primjer, ako pješačimo asfaltiranom cestom po kojoj velikom brzinom zuje motorna vozila. Drugim riječima, poljski put ne tvori više opozicijski par s autocestom – oni nisu ni semantički ni kulturni diferencijali. Da bi se tvorilo bilo kakav značenjski potencijal, potrebna je rekonfiguracija semantičkog polja. Nju nudi, čini se, regulacija prometa, odnosno drugi, složeniji medij u kojemu je sama cesta (makar i posve neusporediva s poljskim putem) tek djelić medijske aparature. Pješačenje je, kao i stopiranje, danas zabranjeno na autocestama. No, današnji uvjet za pojavu bilo kakvog društvenog ili kulturnog značenja takvoga medijskog akta – koji, usput rečeno, zorno pokazuje da je medijski sadržaj ili poruka u bitnome efekt performativne radnje kakva leži u samoj formi ili strukturi medija – nije toliko zabrana korištenja medija ceste za pješake, već, obrnuto: gomilanje medija, hipertrofija medijalnosti. Drugim riječima, uvjet pojave značenja nije samo postojanje ceste koju kao formu ispunjava neki drugi medij poput hodanja. Naprotiv, hodanje mora dobiti drugi medij od samog hodača na cesti koji će ga iznova učiniti

08 O tematici regresivnosti medija v. ovdje zasebno poglavlje 2. 3.

relevantnim sadržajem: to su svjedoci u obliku modernih medija – fotografije, teksta, filma.

Drugim riječima, za nastanak značenja iz pješačenja danas, osim pješačenja i asfaltne ceste, moramo imati zapis. Tu funkciju nipošto više ne može ispuniti – ili jedva još može – papir i pero, dnevnički zapis ili putopis unutarnjega, refleksivnog svijeta pojedinca, „kulturološkog” putovanja poput slavnog Heineova „Putovanja kroz Harz” iz njegovih *Slikâ s putovanja* (1824-1831), prožetog ironijom, sarkazmom i dosjetkom.⁰⁹ Premda je samo jedan slučaj iz korpusa kasnoromantičke putopisne literature danas relevantan sa stanovišta kulturalnih (a ne više samo nacionalno-književnih) studija, odnosno sa stanovišta tvorbe tzv. „orijentalnog diskursa”, izdvajam primjerak Heineova puta po srednjoj Europi (v. osobito *Die Reise von München nach Genua* iz 1828. god.) zato što egzotičnu dimenziju diskursa ne proizvodi iz stava subjekta prema predmetu „objektivno” drugog karaktera (izvanevropski svijet Istoka, tj. „Orijent”), nego iz stava subjekta prema istom predmetu (bogat evropski gradovi, evropsko građanstvo). Na tome Heineovu pothvatu možemo prepoznati da su Montesquieuova *Perzijska pisma* (*Les lettres persanes*) iz 1721. – počivajući na projekciji kritike Evrope u otuđeni, orijentalni pogled – anticipacija i objedinjenje dvaju diskurzivnih postupaka u potonjoj evropskoj književnosti, rasjed koji s jedne strane proizvodi egzotični orijentalizirani diskurs, ukoliko je riječ o objektu, i, s druge strane, ironizirani diskurs ukoliko je riječ o subjektu. Rascijepljeni jezik *Perzijskih pisama* vodi u dva pravca. Prvi diskurs konstruira svoj orijentalni objekt kao učinak imaginacije vlastite izgubljene ili otuđene biti, kako u bitnome glasi teza Edwarda Saida i njegovih nastavljača.¹⁰ To je ujedno teorijska osnova na kojoj se i velik dio Hegelove ozloglašene „evropocentričke” kritike indijske i „istočnjačke” filozofije općenito, u njegovoj *Povijesti filozofije*, ne može ispravno razumjeti bez pozadinskog konteksta njegove kritike Evrope koja kroz „orijentalizam” traži svoju izgublenu, drevnu i jednostavnu bit, prajedinstvo.¹¹

09 Usp. Heinrich Heine (1980), *Reisebilder. Mit einem Nachwort von Joseph A. Kruse und zeitgenössischen Illustrationen*.

10 M. Todorova (1997), *Imagining the Balkans*; R. Inden (1990), *Imagining India*.

11 Izraz „orijentalizam” uzimam ovdje anakronistički, *ante litteram*; za racionalizaciju Hegelova „evropocentrizma” upućujem na Wilhelm Halbfass (1988), *India and Europe. An Essay in Understanding*. Drugi, ironijski i

Suvremena putopisna literatura se, pored niza novih značajki, razlikuje od toga u jednoj bitnoj točki. Ne samo po tome što najvećim dijelom počiva na neverbalnom mediju foto-dokumentaristike, i ne samo po tome što se tom zamjenom medija i glavina reflektivnoga misaonog procesa preselila iz verbalnog u slikovni materijal, pa slika više ne služi samo kao ilustracija verbalnoga narativa nego, štoviše, fotografski zapis određuje diskurs i verbalnog dijela putopisa, uvjetujući književni žanr i stil. Tako artizam slike odgovara hermetičnosti teksta; dokumentarizam slike potvrđuje se kroz stvarnosnost teksta; ironijski karakter teksta odgovara ironijskim crtama slike, ili obrnuto. (Unakrsni odnos ili suprotnost u općim karakteristikama, npr. hermetično-dokumentarno, tragično-ironično čini se neprimjeren ili „nemoguć“.)

Pritom, točku pomaka u povijesti smjene medija tvori pomak u diskurzivnoj konstrukciji odnosa između naracije i narativne instance, u konstrukciji mjesta putopisca: ona više nije usmjerena na predmet, na prikazano, nego na prikazivača. Ako je Heineova putopisna ironija značajna po tome što je izdigla u temelju uzvišeni status romantičkog idolopoklonstva doživljava predmeta, njezin ulog je subjektivan: ironična distorzija predmeta učinak je neprikazanog (i netematiziranog) pogleda reflektivnog subjekta. U fotodokumentaristici taj je ironični pogled na predmet često zadržan, ali je kao pogled reflektivnog subjekta vidljiv uglavnom tako da (i ako) sâm subjekt stupi na mjesto predmeta. Naime, autofotografija je ta koja otkriva troje: moment nevidljivosti djelovanja samog medija, stvarnog nosioca pogleda kao produžetak ili na(do)stavak medija i, naposljetku, autoreferentnu sposobnost medija koja (slično znakovnom procesu beskonačne semioze) okončava (navodno) beskonačni proces medijacije tako da ga više ne produžuje već ponavlja (na drugoj instanci ili na drugoj razini) i tako – poput „posljednjeg značenja” ili granice u procesu semioze – stvara totalni medij kao „zadnji” medij (v. Eco 1973).

Zato nije čudno ako danas upravo slikovni medij kroz svoje diskurzivne procedure iznova stvara nevidljivost prisustva medija kroz odsijecanje svoga subjektivnog dovršetka. Na mjesto subjekta ona

kritički diskurs subjekta, kakav dekonstruira svoje kulturalne idiosinkrazije (kao kod Heinea), tvori paralelan niz koji ipak daje dopunu onog prvog utoliko što tvori autoironični diskurs subjekta o svome diskursu objekta. (Upravo ta rascijepljenost je, čini se, sav sadržaj evropskog na tome subjektu koji danas nije ni „istočnjački” ni „američki“.)

(nado)stavlja nove oblike medija.¹² Tako sâm medij na još jednoj instanci reprezentacije „dovršava” medijski proces nastavljajući ga potencijalno beskonačno, ali u drugom žanru: tv-spot, foto-reklama ili billboard u nekom specijaliziranom časopisu, brošuri turističke agencije ili tabloidu reprezentira još jednom knjigu putopisa dajući mu totalno medijsko okruženje. Pritom žanr citata ili izravne referencije proizvodi posve novo stanje stvari utoliko što i sam autor-putopisac, kao izvanmedijska instanca, postaje dio novog, medijski proizvedenog totalnog ili medijskog objekta: putopisac se javlja takoreći kao „poruka” ili „sadržaj” onog istog medija (putopisa kao forme) koji je prethodno sâm bio njegova poruka. Premda se ova shema beskonačne semioze medija čini kao spekulativno-dijalektički obrat mišljenja, radi se prije o konfiguraciji same strukture medija koja djeluje formativno na recipijenta i presudna je za daljnje čitanje. Ovdje je, *ad hoc* i po analogiji s pojmom „totalnog umjetničkog djela” (*Gesamtkunstwerk*) i u duhu analize Günthera Andersa, tentativno možemo nazvati *Gesamtmedienwerk*.¹³

Ovdje vidimo nešto presudno. Ako je medij postao porukom, tj. ako je fizički objekt (putopis sa svojim autorom) postao nov sadržaj (koji možemo simbolički predstaviti izrazom „Putopis slavnog putopisca NN”), on je to postao djelovanjem drugog medija, novim procesom medijacije (reklama). To je, kao što ćemo vidjeti, posve u skladu s McLuhanovom tezom da je sadržaj jednog medija uvijek

12 Za ilustraciju usp. formulaciju Waltera Benjamina za taj paradoks nevidljivosti faktora medijacije usprkos masovnoj prisutnosti medija, karakterističnog za odnos foto-medija i stvarnosti za razliku od slikarstva: „Thus for contemporary man the representation of reality by film is incomparably more significant than that of the painter since it offers precisely because of the thoroughgoing permeation of reality with mechanical equipment, an aspect of reality which is free of all equipment.”, cit. prema Janet Woolacott (1982), „Messages and Meanings”, u: M. Gurewitch et al., ur. (1982), *Culture, Society, and the Media*, 91-111 (cit. str. 98). Osobito pak upućujem na minuciozne i spekulativne analize stvarno-fiktivnog, fantomskog i ujedno paradigmatškog karaktera medijskih tvorbi kao potrošne robe i ujedno kao obrazaca mišljenja, doživljavanja i ponašanja u čijem suproizvođenju sudjeluju sami proizvođači kao subjekti svoje vlastite objektivacije, kod Günthera Andersa „Die Welt als Phantom und Matrize. Philosophische Betrachtungen über Rundfunk und Fernsehen”, u: Anders (2002): *Die Antiquiertheit des Menschen, Band I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, osob. §§ 19-20, str. 161-170.

13 Usp. G. Anders (2002) § 13, str. 140: „Već je i ‘Gesamtkunstwerk’ 19. stoljeća spekuliralo o *horroru vacui* i proizvodilo djela koja totalno ovladavaju čovjekom, koja su istovremeno spopadala sva njegova osjetila. Ali, kako su samo ti napadnuti bili time omamljeni, kako su samo predano uživali u tome totalnom oduzimanju slobode, to je povijesno poznato!”

samo drugi medij, a koju izražava njegova krilatica: „Medij je poruka”. No, promjena razinâ medijacije – koja ujedno predstavlja i kraj medijacije jednog medija i beskonačno produženje medijacije kroz druge medije, tako da se oni odnose na taj medij kao na svoj sadržaj – odaje posve drugačije, palintropsko kretanje ili retro-proces: poruka jednog medija nije ništa drugo nego poruka koja sama postaje medijem, prenosnik nekog drugog, novog sadržaja koji prethodno nije bio reprezentiran u tijelu medija, ali je proizveden upravo kroz tijelo medija. Putopis je (kao sadržaj-i-forma) postao dijelom novog (reklamnog) sadržaja ili poruke – kao što je tijelo hodočasnika-na-putu-do-svetišta koje transmitira poruku vjere postalo dijelom šireg medija autoceste i pridružene reporterske aparature – i zato je medijska reproducibilnost poruke sa svim njezinim konstitutivnim momentima (subjekt, poruka, medij) jedini imanentan i logičan „dovršetak” beskonačne progresivnosti medija u „totalitetu” koji daje reklamna forma (ili *high-tech* hodočašće).¹⁴ Čak kad se čini naknadnim efektom medija, poruka je trenutačni izraz same logike procesa medijacije, koji u trenutku djelovanja upućuje na samog sebe ili svoj izvor. Poruka je medij poruke koja se odnosi na medij (ili bilo koji drugi sadržaj a da nije ona sama).

Drugim riječima, to je strukturni razlog zašto se napretkom medija smatra učinak instantanosti, tj. smanjenja „razlike” ili „razmaka” između forme i sadržaja medija, odnosno između „medija” i „poruke”, koji se ujedno smatra kulturnim i civilizacijskim napretkom. Medij svih medija, najprisutniji, najmoćniji i najnevidljiviji danas je onaj tehnološki produkt koji u najkraćem ili najmanje zamjetnom vremenu realizira instantanu – „trenutačnu”, tj. dijakronijski najkraću ili simultanu – reprezentaciju stvarnosti i njezinu najbržu tehničku reprodukciju, širenje-rasipanje ili „rasijavanje” te pojedinačno (iako masovno) trošenje-uživanje (Anders). Nakon ere klasične foto-tehnike s razvijanjem i prijelaznog doba instant-kamere, to su danas

14 Pritom mislim na prethodno nagoviješteni Eco model okončanja procesa beskonačne semioze u kojemu „posljednje značenje” predstavlja „totalitet” ili (privremeno dovršen) skup raspoloživih značenja (konotacija) unutar jednog semiotičkog sustava. Taj je model Eco razvio, kao što je poznato, u drugoj fazi svoga rada, od *Odsutne strukture (La struttura assente)* iz 1968. i razvio u smjeru semantičkog realizma. Premda kritiziran za pozitivistički revizionizam u liberalnoj teoriji interpretacije, uporno je tvrdio kontinuitet svoje semiotičke teorije. Usp. Eco (1990), osobito pogl. I. 3, posvećeno obrani doslovnog smisla. (Za širu diskusiju v. esej „Nevolje s tumačenjem: što je ostalo od interpretacionizma?”, ovdje.)

digitalni uređaji poput mobitela koji su već postali „sve ujedno”: telefon, fotoaparat, foto-kamera, radioprijemnik-i-reproducent i video-player, mp3-aparat, smart-phone i konačno ‘tablet’, koji mahom postaje sve to zajedno i još mali desk-top editor.

Tako su se do danas s pojmom „medij” povezivali najprije ili isključivo radio i televizija, takozvani „elektronski mediji” i njima srodni tehnološki oblici posredovanja slike (film, video). Odnedavno, to reduktivno, selektivno, privilegirajuće shvaćanje medija još izrazitije se vidi u nazivu „novi mediji” s kojima se, s probojem elektronske tehnologije prema digitalizaciji na prijelazu 1970-ih i 1980-ih, asociraju kablovska televizija, kompjuteri, digitalni fotoaparati i kamere te strojevi za simulaciju kretanja u virtualnom prostoru i vremenu. Učinak toga ubrzanog i intenziviranog tehnološkog napretka u jedva stotinjak godina, koji se temelji na nekolicini benignih znanstvenih otkrića na polju kemije i fizike u drugoj polovini 19 st., danas je spektakularan. U međuvremenu, razlika između kablovske tv i Interneta premošćena je objedinjavanjem dviju tehnologija u Internet-tv.

Napredak se vidi u novim tehnološkim medijskim stvarnostima svakidašnjeg života, poput spomenutih mobitela, naprama kojima radio i tv uređaji, kakvi su se prodavali sve do 1990-ih izgledaju kao „pretpotopne” pojave, a o brzini tehnološkog razvoja kompjutera i mobilne telefonije, uključujući i dizajn, gotovo da je trivijalno govoriti. Forme našeg prisustva u komunikaciji, u „virtualnom” svijetu, koje se sve više pokazuju kao forme odsustva iz tzv. „stvarnog” fizičkog svijeta, danas točno reprezentiraju taj raspon prisustva koje prelazi u neprisustvo i odsustva koje prelazi u prisustvo: od kompjuteriziranih planova grada za vozače i malenih telefonskih aparata s moćnim ekranom, oblikovanih jednako kao i velike kino-dvorane kako bi intenzivirali naše pojedinačno-osobno uživanje (u dvostrukom značenju objektivnog trošenja i subjektivnog osjećanja) masovno disperziranih slikovnih i zvukovnih informacija te time uvećali ne samo estetički nego estetski, osjetilni doživljaj do erotskog uzbuđenja, pa sve do cyber-salona u kojima se, kao „nekad” u salonima za billard, video igre ili (erotsku) masažu, iznajmljuje stroj za mentalno preseljenje u „druge” svjetove kakvi se sve više pokazuju iluzornima u svojoj „drugosti”, a sve više kao otkrivanje nepoznatih predjela naših (produženih) tijela – fizičkih i mentalnih.

Tu dvojnost dobro ilustrira motiv „telefonskog seksa” iz filma *Kratki rezovi* Roberta Altmana koji se, karakteristično, odvija u LA-u.

Nije tek riječ o filmskom korištenju telefona kao novog (i već zastarjelog!) tehnološkog oblika prostitucije, nego socijalno-teorijski interesantnije, kao oblika normalne kućne radinosti za poboljšanje kućnog budžeta niže „prosječnih” obitelji postindustrijskog doba. Premda ta komično-bizarna epizoda fascinantno potvrđuje Andersove analize medijskog potrošača kao „kućnog suradnika” ili kooperanta („Hausarbeiter”, „Mitarbeiter”) na medijskom samo-porobljavanju, ona transcendirira horizont frankfurtske kritičke teorije koji karakterizira Andersovu analizu tako da u „proizvodnji masovnog čovjeka” primarno spočitava izolaciju, upojedinačenje, tj. manipulaciju putem „rasijavanja”. (Tako je kino za Andersa implicitno „bolji” medij od televizije već po tome što je po formi masovniji i, utoliko, iskreniji.) Naime, umjesto „upojedinačene masovnosti” Altmanov film nudi obrnute situacije, ponovljene slučajeve ili približne replike tipičnih situacija nesporazuma među ljudima (parovima, poznanicima, prijateljima, rođacima) koje pojedinci doživljavaju kao apsolutno individualne, svoje probleme, i preko toga, nesvjesno, stvaraju kontakte po „sličnosti”; to su subjekti koji tapkaju takoreći usred bijela mraka, jer ne postoji svevideće oko koje, poput Andersova, tumači njihovu situaciju. Tako, neobrazovana američka domaćica koja pruža verbalne seksualne usluge mušterijama preko telefona dok istovremeno pegla, premotava dijete, u filmu preuzima ulogu nositeljice metafikcionalnog diskursa objašnjavajući jednoj prijateljici, liku iz drugog „kratkog reza”, što je to „virtualna stvarnost”: „Virtual reality ... it's real, but not!”

Tako ipak razumijevanje medija ili (polu-) pismenost, a ne puki konzum ili potrošnja, postaje glavni moment u napetom odnosu između njihove doživljene stvarnosti, derealiziranih doživljaja-osjećanja te svoga interpersonalnog odnosa, kao i šireg socijalnog konteksta.

Tragikomična strana te derealizacije odnosa očituje se u tome da njezin muž, naoko dobroćudni debeljkoo koji zarađuje kao čistač bazena po LA-u, dobiva rječito prikazane, ali neverbalne napade ljubomore upravo zbog „retoričkog viška” seksa (vulgarna verbalizacija fizičkih radnji) od kojega se uopće i jedino sastoji telefonski – medijski teleportirani – seks. Na njegovo pitanje-traženje zašto i s njime ne „govori tako”, ona najprije ne razumije kontekst upotrebe izraza „govorenje”; seksualna komunikacija koju ona vodi prazna je („mere words”), ali je „dobro plaćena”, i ona je, uostalom, umorna od cjelodnevnog „šljakanja” i što on zapravo hoće...? Konverzacija u krevetu prije spavanja uz završavanje kućnih poslova razvija se tako

da žena nudi mužu ono što on oduvijek-već-ima, ali ne želi: „If you want to fuck, so let's fuck but don't talk bullshit.” Čak ni verbalne nježnosti poput „my teddy-bear” nisu dovoljne da kompenziraju njegovu prikraćenost kroz razliku između virtualnog-simboličkog-neposjedovanog i realnog-fizičkog-dobivenog, koju ona formulira o onome „it is ... but not” i održava kroz hladnoću profesionalizirane-komercijalizirane retoričke abundancije seksa na daljinu i askeze golog seksa za kućnu upotrebu.

Nervoza zbog uskrate sadržajne punine medijskog seksa, verbalne re-produkcije fizičkog koja se tu prikazuje kao ono izvorno i autentično, kao pre-produkcija seksa, ima doduše stvarne reperkusije („medo” na kraju postaje seksualni napasnik i ubojica), ali i ta stvarnost je posredovana retoričkim viškom od kojeg se uopće jedino sastoji stvarnost medija. To je interpretativno umnogostručenje činjenica ili višestruka ambivalencija događaja: napastvovane djevojke-izletnice na kraju filma ubijene su dvaput – za gledaoce filma, kamenom u ruci napasnika, a možda također i urušavanjem stijene od zemljotresa; za žitelje virtualne stvarnosti filma urušavanjem stijena uslijed zemljotresa prema svjedočanstvu dvojice izletnika koji su ih pronašli na mjestu događaja, kako su izvijestili mediji.

1.2 'MEDIJ JE PORUKA' ILI RAZUMIJEVANJE MCLUHANA

Bez obzira na opipljiv materijalni i tehnički napredak medija, stvarna tehnološka revolucija – a s njome i prateće konceptualno suženje „medija” na uvijek najnovije uređaje (sada one za elektronsku i digitalnu procesualizaciju verbalnih, slikovnih i zvučnih informacija) – postalo je vidljivo na temelju suvremenih teorija kao kvalificiranih oblika razumijevanja medija. Pritom, logika nevidljivosti dijelom zahvaća i njih same. Tako je McLuhanova teorija medija iz 60-ih postala opće poznatom, ili zapravo populariziranom, po jednom svome sastojku, po krilatici „Medij je poruka” koja čini tek naslov prvog poglavlja-eseja McLuhanove knjige iz 1964., *Razumijevanje medija. Proširenja čovjeka, i retoričku figuru koja se nekoliko puta sugestivno ponavlja u tekstu.*¹⁵ No, ona je postala brand name ne samo jedne teorije, o kojoj se danas govori slično kao o djelima renesansnih genija – „preuranjeno i neshvaćeno u svoje doba”, djelo „radikalnog sanjara

15 McLuhan (2001), *Understanding Media, the extensions of man*, pogl. 1: „The Medium is the Message”, str. 7-23.

i mislioca”, „proroka”¹⁶ – nego i šifra općenitog, prosječnog i kvalificiranog shvaćanja medija, geslo korisnika i proizvođača, masovnih konzumenata i medijske industrije koja postiže ekstraprofite. Koliko god da predstavlja ishodište današnjega standardnog razumijevanja medija, McLuhanovo geslo je isto toliko otkriveno, shvaćeno (ili čak možda „izumljeno”) u toj svojoj ishodišnoj funkciji nedavno – s novim (i višestruko ponovljenim) izdanjem knjige.

Ponovno se može izreći, ovog puta na polju teorije medija, isto ono pravilo koje važi za same medije kao tehnološki fenomen: teorija medija je kao diskurs sama postala vidljivom onda kada je prepoznata jedna njezina instanca – kapacitet za prenošenje ili posredovanje nečega drugog (nekog drugog sadržaja) nego što je ona sama. To, drugim riječima, znači sljedeće: McLuhanovo geslo ima ono glavno svojstvo koje smo već vidjeli i koje medij čini medijem, naime svojstvo da poruku ili sadržaj medija predstavlja sam medij ili, drugačije rečeno, da poruka nekog medija tvori medij druge poruke koja nije suizrečena, nego se uvijek samo suiskazuje.

Od McLuhanova blasfemičnog uvida, koji je sa zakašnjenjem od 30-ak godina revolucionirao teorije medija, iako je medijska ili tehnološka praksa revolucionirala taj uvid, do sada već klasičnih postmodernističkih socio- i političko-teorijskih spekulacija,¹⁷ razumijevanje medija počiva na teorijskom konsenzusu da se presudni revolucionarni učinak novih procesa i uređaja za medijaciju sastoji u povećanju ili optimalizaciji brzine stvaranja-prijenosa sadržaja, informacije, odnosno obrnuto, i možda točnije: u minimalizaciji strukturne distance između forme i sadržaja procesualizacije.

„Today the action and the reaction occur almost at the same time. We actually live mythically and integrally, as it were, but we continue to think in the old, fragmented space and time patterns of the pre-electric age” (McLuhan 2001, 4).

No, od trenutka formuliranja toga pravila do danas njegov dvojni sadržaj, kako kozmološki tako i spoznajno-teorijski, poprimio je

16 George Cook (1988), „Mantic Marshall McLuhan: is the legacy the legend?”, 7. Navod prema Derrick de Kerckhove (1989), „McLuhan and the Toronto School of Communication”, str. 73-79 (v. http://www.mcluhan.utoronto.ca/article_torontoschoolofcomm.htm)

17 P. Virilio (1977), *Vitesse et politique. Essai de dromologie*; Jean Baudrillard (1983), *Les stratégies fatales*.

izrazitije oblike socijalne i političke teorije svijeta.¹⁸ Premda je i McLuhanova teorija medija motivirana kao socijalna (ili, zapravo, sociološka) teorija, medij je ipak shvaćen kao zasebni tehnološki sektor svijeta, a socijalna dimenzija teorije tiče se psihičkih i socijalnih posljedica za čovjeka. Utoliko, socijalnost same teorije – a zajedno s njome i „revolucionarnost” – čini se izvanjskim momentom, ona imenuje utjecaj medija na psihički i socijalni život korisnika, a ne primarno strukturu samih medija.¹⁹ U „postmodernom” obliku te teorije – koji podrazumijeva i njezinu implicitnu, ali „fatalističku” kritiku koja više ništa ne može promijeniti na samoj stvari (na koincidenciji ili simultanosti „akcije i reakcije”, dakle na apsolutnom ubrzanju koje uvodi mitsku dimenziju „integralne egzistencije”) – posljedice su već postale integralnim dijelom ne samo medijskog doživljaja stvarnosti nego sâma medijska forma stvarnosti, a postmoderna teorija medija – koja i sâma predstavlja formu skraćivanja, odnosno nestajanja distance što karakterizira medij – našla se u posve drugom epistemičkom polju. Kod Virilioa, riječ je o radikalnom pomicanju teorije ka politologizaciji medija, koja nije puka zamjena terena nego je pomak teorije prema višem stupnju apstrakcije i diskurzivne promjene. Riječ je zapravo o polito-ontologizaciji, odnosno o poopćenju teorije medija i prijenosu na samu strukturu prirodnog i socijalnog svijeta. No, krajnji, ontološki referent ove socio-političke teorije postavljen je već kod McLuhana; to je model brzine svjetlosti. On se naziva „hiperteličkim” (Baudrillard), a njegove „posljedice” ili fizički efekt „inercijom”. Ona nije samo kozmološka ili fizičko-teorijska kategorija već i socio-politička: nemogućnost ili suspenzija informacije kao epistemičkog procesa (shvaćanja informacije) kroz hipertrofiju informacija.²⁰

18 P. Virilio (1977, 131): „La contraction des distances est devenue une réalité stratégique aux conséquences économique et politique incalculables puisqu'elle correspond à la négation de l'espace.”

19 O razvoju teorija medija u rasponu od behaviorističkog i formalno-strukturalnog pristupa u Americi do neomarksističkih pristupa masovno-medijske analize kulture u ranoj frankfurtskoj školi preko Gramscijeve teorije hegemonije do ideološke analize medija izraslih iz lingvističko-strukturalističke paradigme usp. Stuart Hall (1982), „The rediscovery of 'ideology': return of the repressed in media studies”, u: Gurevitch et al., ur. (1982), *Culture, Society, and the Media*, 56-90.

20 Usp. Virilio (1977), osobito 3. dio, „La société dromocratique”, str. 65-128. Anders (2002) naziva to nešto „staromodnije”, ali ne zato manje istinito, brkanjem informacije za stvarnost, činjenice (da se nešto negdje događa) za sam događaj ili događanje (str. 159-160).

Drugim riječima, ono novo na McLuhanovoj teoriji, što je nju učinilo teorijski vidljivom u globalnim razmjerima, premda naknadno preko postmoderne re-artikulacije, jest konstelacija ili konfiguracija posljedica medija na izvanmedijski dio stvarnosti: to da mi nakon McLuhana više ne mislimo i ne živimo „kao u pred-električno doba”. Pogođena je naša socijalna struktura i naša epistemička aparatura u kojoj se i sama („postmoderna”) teorija medija pojavljuje kao jedan od učinaka medija kakvi tvore i socijalnu strukturu i još više naš suvremeni epistemički aparat. Cirkularni karakter te zamišljene promjene samog sadržaja McLuhanove teorije (od socijalno-psihološkog i antropološkog prema onto-kozmoškome), kao i promjene njezinog položaja u teorijskom polju od partikularne teorije o isječku svijeta (McLuhan) prema totalnoj teoriji svijeta, opisuju riječi Jeana Baudrillarda o procesu stvaranja inercije „iza ubrzanja”, kroz ubrzanje; sudbina svijeta zasićenog brzinom je inercija.²¹

Dakle, ono što se za McLuhana javlja još kao epistemička prepreka, kao (kulturalna) inercija shvaćanja-razumijevanja („understanding”) prirode ili čak stvarnosti medija, tj. kao razlika između dviju ljudskih stvarnosti (s jedne strane medijske koju čini simultanost njihove strukture i, s druge strane, navike obične ljudske svijesti da misli fragmentarno), zapravo je dublja razlika unutar objektivne (upravo medijske) forme same svijesti. Ona se za McLuhana u svojoj istini pokazuje kao mitska, integralna nasuprot lažnoj, koja se pokazuje kao fragmentirajuća, racionalna, a zapravo je inercija navike ili empirijsko psihološko svojstvo ljudske spoznaje svojih sredstava spoznaje. U izvedenom obliku teorije, ta se razlika javlja kao fenomen jedne te iste stvarnosti, onkraj dihotomije svijest-svijet, subjekt-objekt.

Na toj pozadini promjene teorijâ, čini se da je i sama McLuhanova revolucionarna („sanjarska”, „vizionarska”) teorija u jednom svome dijelu ostala „pred-električna”. Ona se čini probodena momentom

21 J. Baudrillard (1983), *Les stratégies fatales*, 19: „Tant il est vrai que cette vitesse [de la lumière] est notre référentiel, notre Dieu, et fait pour nous figure d'absolut. [...] C'est ce qui se produit aujourd'hui ou, avec les media électronique, l'information commence de circuler partout à la vitesse même de la lumière. Il n'y a plus d'absolut à quoi mesurer le reste. Mais derrière cette accélération quelque chose commence de ralentir absolument. Nous, peut-être, commençons à ralentir absolument”. (Usp. također: „Revanche et sommation de la vitesse dans l'inertie. Les masses elles aussi sont prises dans ce gigantesque processus d'inertie par accélération. La masse est ce processus excroissant qui précipite toute croissance vers sa perte”, isto, str. 13.)

što ga ona sama predstavlja kao svoj vlastiti bitan medijski sastojak (socijalni faktor), ali ga kao teorija medija ne može integrirati u sam pojam svoje stvari. Naime, usprkos izvornoj strukturi medija (simultanost elemenata nasuprot sukcesivnosti), koja uvjetuje naše shvaćanje stvarnosti, upravo razumijevanje medija nailazi na otpor navike empirijske subjektivne svijesti da zadržava razliku između forme (medija) i sadržaja (poruke). Ispravno shvaćanje strukture medija, koja po pretpostavci uvjetuje naše shvaćanje stvarnosti, sve do percepcije, nemoćno je naspram premoći prosječne svijesti da pruža otpor novim obrascima medijacije stvarnosti. Nasuprot tome ograničavanju vrijednosti i dometa teorije medija, koju McLuhanu postavlja obična svijest, postmoderna spekulacija pokazuje se upravo u teorijskom smislu kao idealno ostvarenje ili instanca onoga što je zahtijevao sâm McLuhan. Izvan „mitske i integralne” svijesti, kakvu uvjetuje sama struktura medijacije stvarnosti, ne postoji nikakvo devijantno shvaćanje medija. Zato se u postmodernoj teoriji sâm svijet javlja kao totalni medij. Ili, rečeno s Andersom koji duhovito izvrće Hegelovu formulu o istini i cjelini: kao „cjelina koja je lažna” premda se sastoji od pojedinačnih istina (Anders 2002, 164). No, premda obično razumijevanje medija kao fenomena koincidira s teorijom medija, ono ga kao oblik prakse spontano uključuje kroz jednostavno poznavanje-kao-življenje, dakle kao oblik neposrednog znanja po poznavanju.

Naime, ako takva teza adekvatno izražava masovnu proširenost digitalnih medijskih aparata, onda odatle možemo vidjeti da ono što objašnjava masovnost medijske kulture doista nije samo izraz neautentičnosti i potrošačkog otuđenja ljudske biti, kako ne poučava samo pesimistička kritička teorija kod Adorna, Horkheimera i Marcusea (Gurevitch 1982; također Anders 2002) nego i fenomenološki egzistencijalizam i hermeneutika desne političke orijentacije (od Heideggera, preko Gadamera do čitave vojske kritičara „tehnike”). Sve veća srođenost novih naraštaja s tehnološkim produktima počiva na optimalizaciji stjecanja praktičkog znanja ili „poznavanja” same stvari, (u)poznatosti i bliskosti s njome. Otud suvremeno razumijevanje medija, ono prosječno i ono kvalificirano, možemo smatrati slučajem koincidencije dvaju temeljnih načina datosti ljudskog znanja – poznavanja, bliskosti, intimnosti sa stvari te, s druge strane, propozicionalnog znanja o stvari – koji se obično smatraju jasno razlučenim. Tako se znanje po poznavanju čak smatra neverbalnim dok propozicionalno znanje već po svojoj formi propozicije pred-

stavlja i jezični modus znanja (v. npr. Zagzebski 2004). Neposredna posljedica toga je shvaćanje da propozicionalno znanje izražavamo rečenicama bez principijelnih problema, stoga ono pokriva glavninu, ako ne i cijelo područje ne samo suvremene (analitičke) epistemologije nego se proteže unatrag do klasične antike, do Aristotelove teorije apofantičkog (iskaznog) logosa. No, to je, govoreći žargonom W. v. O. Quinea, više neanalizirana dogma analitičke filozofije jezika nego uvjerljiva teza o odnosu između „mišljenja i jezika”. Ona je u najmanju ruku trivijalna (redundantna) jer je rečenični karakter propozicionalnog znanja pretpostavljen po definiciji, a s njime i cijela povijest tematike istine kao adekvacije.²² No, zahvaljujući rascjepu unutar McLuhanove teorije na istinito i neistinito razumijevanje medija, možemo zadržati otpor prema mitskoj totalizaciji teorije o svijetu u teoriju kao totalni odraz svijeta.

Zauzvrat, može se reći da „mitska integralnost” ili gubljenje razlike-distance obilježava jedan dio ili isječak McLuhanove teorije. To je upravo geslo „Medij je poruka” po kojemu je ona poznata i koje izražava više strukturalni medijsko-teorijski nego socijalno-teorijski dio njegova pronalaska medija. To geslo prikazuje više na retoričkoj razini, kroz svoj jezično-materijalni izraz i logički proces iskaza, nego na razni iskazanog sadržaja McLuhanov zahtjev za „mitskom” strukturom našeg razumijevanja (i doživljavanja) medija: on je, za McLuhana, struktura ili konfiguracija simultanih elemenata, za razliku od sekvencijalne, fragmentarne sheme koja karakterizira i racionalno mišljenje i medij pisma, jedan drugome najprimjereniji upravo zato što su se međusobno stvorili.

U tome možda leži i objašnjenje zašto je McLuhanova teorija u svoje doba, dok je „još” vladala „predelektrična” svijest, obilježena i ograničena razlikom između medija i poruke, bila samo SF-narativ, premda je ono na što se odnosila već više od pola stoljeća bila empirijska stvarnost. Prevedeno na žargon Baudrillardove postmoderne derivacije teorije, McLuhanov narativ je u svoje vrijeme bio „figura apsoluta” u novom, revolucionarnom diskursu medijske teorije. On je tek kroz postmodernističko ubrzanje, gomilanje i zasićenje postigao vidljivost i – da anticipiram – stadij inercije i obustave kroz prijelaz u diskurs ideologije. Ako se doista pokaže tako, onda je

22 Za jedan, upravo veritativni, aspekt nepodudarnosti između propozicionalnog diskursa i propozicionalnog znanja upućujem na svoju diskusiju u „Znalac i lažljivac: prilog semiotizaciji spoznaje” (ovdje).

McLuhanov narativ bio „fiktionalna” anticipacija ne samo razumijevanja medija, za koje se danas može reći da je takoreći standardno, premda ne toliko u formi teorijskog diskursa o medijima koliko u životnoj praksi, u prosječnom doživljaju-korištenju medija u kojem više ne tražimo poruke „izvan” (tj. unutar) medija nego sâm medij, njegovo svakodnevno korištenje, sve do fizičke neodvojivosti u svim dnevnim i noćnim situacijama, doživljavamo kao sadržaj koji nas „ispunjava”. To znači da je teorijski narativ anticipacija i samog pronalaska ili invencije medija u suvremenom (postmodernom) smislu. Izražava ga upravo sâma bît McLuhanova otkrića, naime, da je medij kao tehnologija zapravo promjena obrasca funkcioniranja našeg perceptivnog aparata, odgojenog na modelu sekvencijalno, linearno funkcionirajućeg razuma. Utoliko, njegov narativ iz 1964. nije samo anticipacija današnje masmedijske prosječne svijesti gotovo posve apsorbirane u konzumiranju medija, nego je – prividno paradoksalno – ponavljanje kritike instrumentalnog uma u obliku apologije tehnike kao najvišeg oblika instrumentalnosti uma. Riječ je zapravo o tehnološkom izrazu čežnje za apsolutom kao formom slobodnog djelovanja: ono što izgleda kao gesta pukog prepoznavanja već postojećeg i danog (poput McLuhanova primjera električnog svjetla) zapravo je gesta raz-otkrivanja posve nove funkcije jednoga tehnološkog pronalaska i njegovo prevođenje u polje teorijske vidljivosti. McLuhanova analiza medija teorijsko je izumijevanje medija kao optimalnog oblika psiho-socijalnog, epistemičkog i praktičkog ljudskog života.

U daljnjem izvođenju pokušat ću kroz blisko čitanje teksta izvući na vidjelo retoričke konfiguracije McLuhanova gesla kao takvog anticipativnog-apokaliptičkog narativa da bih predočio mehanizam koji stvara diskurzivnu krizu u samoj teoriji medija i prijeti njezinom suspenzijom. Radi se o tome da teorija koja apsolutizira medij (u Baudrillardovom smislu izraza „apsolut”) stvara uvjete za prevođenje medija kao diskurzivnog procesa u performativni, nediskurzivni akt reprodukcije govora-bez-ideologije, akta u simboličkom prostoru bez ikakvoga simboličkog efekta, prema obrascu „deklaracije” o nepostojanju bilo kakvog višeg smisla trčanja iz onog „besmislenog”, „besadržajnog” trčanja-kao-medija u Forrestu Gumpu. Ipak, kao što sam već sugerirao, smisao leži u akciji koja proizvodi „prazninu sadržaja”, i ona sama nije time nužno ideološki neutralna ili lišena svakog sadržaja. U pitanju je, dakle, diskurzivni potencijal samog procesa medija što ću ga pokušati objasniti na krivom razu-

mijevanju toga primjera kod Slavuja Žižeka.²³ Dok Žižek u idiotizmu doslovnog govora Forresta Gumpa, koji zbog autizma ne shvaća laž, vidi isključivo Zemeckisovu apologiju konzervativne teorije značenja i političko-ideološku regresiju, mislim da je to odveć doslovno čitanje manifestnog sadržaja filma, uslijed kojeg Žižek preskače formu iskazivanja i zajedno s „prljavom vodom baca i dijete”, da upotrijebim njegovu omiljenu retoričku figuru.

Naime, „idiotski” govor Forresta Gumpa nije samo psihološka značajka koju Zemeckis koristi kao medij za prienos svoje ideologije, nego je upravo njegov socijalni ili simbolički habitus: Forrest je autist odgojen kroz uporni formativni govor majke koji nije prirodan, pa čak ni samo socijalan u elementarnom smislu nego je upravo politički. Ona mu stalno utuđuje poruku socijalno-političke naravi da je on „doduše malo spor” (dakle, retardiran i utoliko „poseban”), ali ljudski i socijalno posve vrijedan (tj. općenit) te da ima ljudska i socijalna prava što ih demokratski politički poredak svakome jamči po definiciji. Drugim riječima, demokratsko društvo je već tako-reći predvidjelo Forresta kao ravnopravnog člana i maternji jezik, koji je usvojio Forrest, nije efekt ideološke regresije u teoriji jezika koja teži prirodnosti, kako implicira Žižek. Naprotiv, maternji jezik je socijalan i politički u jakom smislu riječi, on je progresivan u smislu političke obaviještenosti govornog subjekta, a „doslovnost” navodno prirodnog jezika počiva samo na vjernosti slovu i duhu demokratskih načela usprkos njihovim empirijskim izigravanjima.

Ako se to može sumnjati kao naivna (ili ideološka) apologija demokracije, onda je to barem nenužan, ako ne i pogrešan zaključak jer protiv takvog čitanja govori stav iskazivanja, koji je „idiotski”, a ne iskazi. Naime, film pokazuje da su „idioti” ili prirodni autisti, za razliku od većine „normalnih”, još jedini koji doista vjeruju da je ono o čemu su naučeni o demokraciji doista slučaj, tj. istinito. Štoviše, samo je ta nerascijepljena vjera („idiotsko inzistiranje”) ono što im naspram cinizma „normalnih”, koji žive u kao-da-svijetu, ne daje samo „šansu” nego omogućuje ljudski život. Prevedeno u registar psihoanalitičke teorije socijalnosti, autist Forrest je preko majke naučen da veliki Drugi, Zakon, Ime-Oca, subjektivira ljudsku jedinku mimo instance nesvjesnog, štoviše, Forrest je naučen da preuzima inicijativu koja (prema strukturnoj teoriji, koju dijeli Žižek) uvijek

23 Usp. Slavuj Žižek (1996), *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, str. 200–201.

nužno pripada Drugom (tj. jeziku načelâ i normiranih vrijednosti demokracije). Lacanov teorem da je „želja subjekta” uvijek „želja Drugog”, da želja koja konstituira subjekt kao subjekt dolazi od Drugog, od Zakona, što je njezin temeljno nesvjesni karakter, Forrest vraća Drugom u izvrnutom (svjesnom) obliku, i to kao bezuvjetni akt ljubavi, delegiran naravno na druge subjekte – majku, Jenny, prijatelje, ratne drugove, predsjednika SAD-a, te naposljetku na sina.

Stoga možemo vjerovati da je autistični Forrest Gump model subjekta koji, kao da poput životinje nema nesvjesno, predstavlja granični slučaj nevidljiv za psihoanalitičku teoriju subjektivnosti zbog čega Žižek jedan alegorički narativ, postavljen u pogled autistične osobe, što je prepoznatljiv obrazac potuđenja ili „očuđenja”, ne čita kao kritiku cinizma demokracije nego ga poistovjećuje s ideološkom regresijom i konzervativizmom autora scenarija i režisera. Suprotno tome, čini se da forma retorike označitelja u filmskom narativu jedina omogućuje lakanovski plodonosno čitanje Forresta Gumpa, upravo ono što Žižek zahtijeva od diskursa.

To ću još jednom pokušati ispitati na tekstu McLuhanove teorije koji ću tretirati kao semiotički objekt u različitim registrima (logičkom, retoričkom, narativnom).

1.3 „PORUKA JE MEDIJ” ILI ZLOSTAVLJANJE MCLUHANA

Smisao predikacijskog markera ‘je’ u MacLuhanovoj formuli „Medij je poruka” identifikacija je subjektnog i predikatskog izraza (odnosno, iskaz nije atribucijska predikacija niti je egzistencijalan nego identifikacijski). To znači da razumijevanje sadržaja ili poruke ovoga iskaza, koji sâm govori o poruci, zahtijeva strukturalno, a ne linearno kretanje od riječi do riječi i na temelju prethodnog semantičkog znanja. Ono koristi samo onoliko koliko je potrebno za predrazumijevanje stvari, odnosno za suočenje sa strategijom rečenice ili strategijom iskazivanja. Na temelju našega semantičkog predznanja, reći: „Medij je poruka” znači samo razumjeti da nešto drugo nije rečeno (naime, „Sadržaj je poruka”). Odnosno, ono znači razumjeti stratešku intervenciju u diskursu o medijima. Jednostavno nije rečeno, sâma McLuhanova rečenica sadrži ubrzanje, prekraćenje, i zato njezinu poruku ne možemo dobiti mimo jezične strukture. Ona nije površinska ni linearna, nego dubinska jer počiva na supstituciji čiji proces nije vidljiv na sadržajnom planu. Posve obrnuto, ono površinsko, naglasak i ton kao elementi stila, tek upućuju na unutarnji pomak, na supstituciju sadržaja i revoluciju teorije. „Me-

dij je poruka” emfatičan je iskaz zato što, rečeno baudrillardovski, teži figuri „apsoluta”. Čita se gotovo „predsokratovski”: on je skraććen, ubrzani oblik koji sažima i nadomješta složeniji diskurs koji ima samo jedan član a sadrži još najmanje negaciju i obrazloženje. Ako ga montiramo od elemenata iz McLuhanova teksta on glasi:

„Medij je poruka, a ne sadržaj. Jer jedini sadržaj medija je samo drugi medij” (McLuhan 2001, 8, 19).

Na toj pozadini vidi se da iskaz „Medij je poruka” ne supstituira samo veći komad diskursa koji ga transcendiraju leksički, semantički i logički (više riječi, više sadržaja, više obrazloženja), nego da počiva na sažimanju i supstituciji elemenata koju potom i sâm transcendiraju: izraz ‘medij’ stoji na mjestu izraza ‘sadržaj’ i potpuno prevrće (revolucionira) naše uvriježeno razumijevanje medija koje McLuhan naziva „linearnim”, „sekvencijalnim” jer se zasniva na upotrebi pisma:

„In other words, we have confused reason with literacy, and rationalism with a single technology [...] In Forster’s novel the moment of truth and dislocation from the typographic trance of the West comes in the Marabar Caves. Adela Quested’s reasoning powers cannot cope with the total inclusive field of resonance that is India” (isto, 16).

Obično razumijevanje govori da je poruka (medija) u sadržaju, ili izravnije: Sadržaj je poruka. Ako umjesto toga kažemo, medij je poruka, to ne povlači za sobom promjenu značenja riječi ‘medij’ (medij je i dalje shvaćen tehnološki, materijalno), nego metaforizaciju značenja izraza ‘poruka’ koju McLuhan na tome – i samo na tome – odlučujućem mjestu svoga teksta piše s navodnicima:

„For the ‘message’ of any medium or technology is the change of scale or pace or pattern that it introduces into human affairs” (isto, 8).

Riječ ‘poruka’, pisana s navodnicima, time označava nešto drugo ili nešto više nego što podrazumijeva uvriježeno shvaćanje o odnosu medija, sadržaja, poruke. Ono drugo ili više, što sad označavaju izrazi ‘poruka’, ili ‘pravi sadržaj’ medija, sad je „the change of pattern that [the media] introduces into human affairs”.²⁴ Pritom, „ljudski

24 Usp. McLuhan (2001, 8): „The instance of the electric light may prove

poslovi” nisu samo „osobne u društvene posljedice” (isto, 7, 9) ili „psihičke i socijalne promjene” (isto, 20), premda je upravo to puni i krajnji smisao McLuhanove definicije medija.²⁵ To je, štoviše, najdublji psihički i socijalni sloj, naš osjetilni život ili još preciznije:

„The effects of technology do not occur at the level of opinions or concepts, but alter sense ratios and patterns of perception steadily and without any resistance” (isto, 19, kurziv moj; v. također 20-21).

Medij ili materijalna „forma” procesualizacije može biti poruka (sadržaj), i obrnuto, zato i samo zato što je medij po sebi struktura sastavljena od odnosa forme i sadržaja, u njoj su forma i sadržaj točke (skupine točaka) čije funkcioniranje ovisi o relacijama, o kretanju, brzini, prostoru – dakle, struktura razmaka, nepodudaranja ili diferencije koja nije naprosto dana već se odvija i uspostavlja kao ‚oprostorenje’ kroz diskurs, u smislu koji je tome izrazu dao Derrida. Medij je upravo ono što ta razlika ili ne-podudarnost, ne-poklapanje, ne-sustizanje ili kašnjenje između tvarne forme i sadržaja zaposjedaju i stvaraju tim zaposjedanjem. Kod McLuhana, na razini eksplisitnog teksta, ta je struktura predstavljena puno jednostavnije nego kod teoretičara *différance*: premda mediji za običnu ljudsku svijest postaju vidljivi kao mediji tek kad prenose neki sadržaj, ipak sadržaj medija ne čini ništa drugo do drugi medij.²⁶ No, sad bolje vidimo da to ponavljanje izraza ‚medij’ u McLuhanovoj rečenici stvara prividnu, jer nemoguću, identifikaciju: njezin smisao je afirmacija neukidive razlike (ili bolje: *ràzluke*) između forme i sadržaja. To da uvijek samo drugi medij čini sadržaj nekog medija znači da ga čini uvijek nova razlika, nepodudarnost ili kašnjenje. Instantanost jednog i drugog ili „figura apsoluta”, o kojoj je prethodno bilo riječi, pokazuje se time kao figura želje subjekta za pra-trenutkom stvarnosti,

illuminating in this connection. The electric light is pure information. It is a medium without a message, as it were, unless it is used to spell out some verbal ad or name. This fact, characteristic of all media, means that the ‚content’ of any medium is always another medium.”

25 McLuhan (2001, 10): „The same kind of total, configurational awareness that reveals why the medium is *socially* the message...” (KURZIV MOJ).

26 McLuhan (2001, 9): „[It] is only too typical that the ‚content’ blinds us to the character of the medium [...] The electric light escapes attention as a communication medium just because it has no ‚content’. And this makes it an invaluable instance of how people fail to study media at all. For it is not till the electric light is used to spell out some brand name that it is noticed as a medium.”

a ne kao sama struktura asubjektivne stvarnosti. Da bi se ostvarila figura instantanosti, odnosno, da bi se ukinula razlika, potrebno je, ali ne i dovoljno, ukinuti jedan relat iz diferencijalnog odnosa.

Upravo to iskazuje McLuhanova krilatica: identifikacijski iskaz koji počiva na ponavljanju istog ili na preformulaciji tautološkog iskaza ("Medij je medij") posvjedočuje ili odaje trag nemogućeg ukidanja (ili pokušaja ukidanja) razlike. Isto je uvijek drugo isto (sadržaj medija je uvijek drugi medij). Otud, McLuhanovo geslo ne znači niti može značiti da medij kao sâm-svoja-poruka gubi sadržaj i postaje imun na sadržajne analize. Naprotiv, ono znači da medij sâm, autonomno, proizvodi sadržaje i da tek postaje interesantnim za analizu. Za teoriju koja to ne uviđa, medij postaje više-manje nedostižan predmet.

Zamjećivanje/opazanje/uočavanje medija kao medija-bez-poruke ima dalekosežne posljedice za revolucioniranje samog shvaćanja medija već zato što, slijedeći McLuhanov citat, skida veo epistemičkog sljepila za medij kao medij koje McLuhan identificira na uvriježenom razumijevanju medija, za ono koje ostaje slijepo za sâm medij (usp. prethodni citat) ali, dodajmo, ustrajava na uvjerenju o prethodnoj, genetičkoj razlici između medija i poruke, forme i sadržaja, kao samorazumljivom i prirodnom.

Naime, na ovome mjestu moguće je konstruirati kod McLuhana implicitnu kritiku tradicionalnog („pred-električnog”) razumijevanja medija u tom smislu da racionalno shvaćanje medija, ono koje pretpostavlja razliku medij-sadržaj, zapravo predstavlja pseudoracionalnu tvorbu jer svoje shvaćanje temelji na samorazumljivosti, prirodnosti, intuitivnosti. Tako uvriježena i „kriva” svijest o strukturi medija može naime prihvatiti McLuhanovu kritiku i reći otprilike ovo:

Da, istina je da ne zamjećujem medij kao medij, ali ono što primam, naime poruka, za mene je intuitivno različit fenomen od onoga što je prenosi; otud postoji svijest o razlici, iako ne postavljam pitanje što je druga strana te razlike.

Zadržimo li na umu da ono što McLuhan naziva istinskom strukturom medija – naime, gubljenje razlike između forme i sadržaja – stvara mitsku, integralnu, instantanu, konfiguracijsku i performativnu svijest, postaje jasno da je glavni uzrok „epistemičke lijenosti” i predmet sukoba između tradicionalne ne-svijesti o medijima i pravog razumijevanja medija zapravo strukturno pitanje razlike. Vidjet ćemo kasnije da je to slučaj i u teorijskom diskursu o ideo-

logiji, ali ovdje još možemo zabilježiti interesantan paradoks. Naime, dok tradicionalna svijest „ne vidi da postoji medij” (to jest, ne formulira propozicionalno su-znanje o njemu), ali zna za razliku između medija i poruke (tj. poznaje je, posjeduje neanalizirano znanje po poznavanju ili bliskosti), tako da ta svijest o razlici čini njezinu (pseudo-) racionalnost, dotle novo razumijevanje medija (prvo teorijsko, danas praktičko-upotrebno) vidi samo medij ali – ili upravo zato – ne vidi više razliku. Rečeno McLuhanovim riječima: hipetrofirano poznavanje medija, stalna bliskost i intimnost s njime, osljepljuje nas za razliku prema sadržaju. Taj epistemčki paradoks imenuje srednji, ali nedostajući (nevidljivi) član u strukturi same teorije koji povezuje dvije središnje teze kod McLuhana: novo „viđenje medija” i postajanje medijske svijesti „mitski integralnom”.

No, tek kad McLuhanovo objašnjenje da medij sadržava drugi medij prevedemo na logiku identifikacijske rečenice, postaje uočljiv izravniji dobitak njegove pozicije koji, čini se, transcendirana njezin programatski domet. Naime, nećemo dobiti samo puki tautiloški ekvivalent ‘medij je medij’, što bi se legitimno moglo očekivati, nego puno više: shvaćamo uvjet pod kojim medij može biti poruka, naime onda kad iščezne zamjetljiva relacija između forme i sadržaja, kad struktura dosegne takoreći nulti stupanj ili, baudrilardovski rečeno, kad postane inercija ili „suspens total de l’univers” (Baudrillard 1983, 21).

Logika McLuhanove rečenice navodi, dakle, na očigledan apsurd: medij postaje poruka kad nestane uvjet medijacije, a to je prostor razlike između forme, koja je imanentna mediju, i sadržaja koji je izvanjski. Drugim riječima, medij jest (postaje) poruka ili kad nestane sama medijacija ili, obrnuto, kad ne postoji ništa drugo osim same procesualizacije, nikakav sadržaj (smisao) koji bi mogao biti odvojen od forme medija.²⁷ No, apsurd je samo prividan: forma medija ili ono što čini medij medijem, samo je poseban moment procesualizacije sadržaja koji nipošto nije naknadan u odnosu na „sadržaj” tako da bi mu uopće tek davao oblik, nego tvori njegov autentični dio. Sadržaj nije „tvar” u odnosu na „formu”, sadržaj uopće postoji kao

27 Usp. za to sljedeće karakteristično mjesto (McLuhan 2001, 21) koje će se pokazati višestruko iskoristivim: „[L. Doob tells of] one African who took great pains to listen to the BBC news, even though he could understand nothing of it. Just to be in the presence of those sounds at 7 P.M. each day was important to him. His attitude to speech was like ours to melody – the resonant intonation was meaning enough.”

informacija, ona je zapravo sâmo ime za stvarnu neodvojivost stvari od medija, a ne za nepostojanje „stvari” koju reprezentira sadržaj.²⁸

To je razlog zašto McLuhanova teza o konstituciji medija zapravo ne cilja na formalni, „strukturni” aspekt, pa ni na virtualnu dinamičku teoriju koja bi sa svoje strane ciljala na optimalno smanjenje distance, već upravo na in-formacijski ili formativni aspekt medijacije koji doživljavamo kao sadržajan. Ne treba čekati na specifičnu informaciju nakon što aktiviramo medij; ona je već tu u trenutku njegova aktiviranja, njezino je značenje u njezinoj informacijskoj vrijednosti konfigurirano samim medijem. Drugim riječima: televizijske informacije nisu iste informacije koje čitamo u novinama, one su upravo televizične poruke, specifične koincidencije forme i sadržaja, koje in-formiraju (McLuhan: „oblikuju i kontroliraju naše asocijacije i akcije”) drugačije od novinskih. Uređivanje teksta je, vidimo tu, figura apsoluta.²⁹ No, rezultati koji pokazuju da tehnološki napredniji oblik svijesti nije ništa manje imun na utjecaj klasičnih ideologema nego onaj zastarjeliji oblik svijesti – u čemu se iznova može prepoznati motiv sukoba između formalnog progressa i sadržajnog regressa – ipak kazuje više o nečemu drugome. Naime, o tome da ideološki sadržaj ne ovisi i ne proizlazi iz same forme (medijacije) nego da iz ove potonje može proizaći jedino sama forma ideološkičnosti, što drugim riječima znači, faktor nevidljivosti ideologije. Taj smo moment već susreli kroz paradoks nevidljivosti vidljivog i vidljivosti nevidljivog. On se odnosi na točku razlike koja je inherentna odnosu medija i poruke, ali epistemski nije koekstenzivna s njime.

Time je, međutim, samo iskazan uvjet za efekt na kojem počiva digitalna procesualizacija informacijskih sadržaja: naime, informacija istovremeno ima status stvarnog-ostvarenog, eficientnog-efektirnog, učinkovitog-djelujućeg. Taj je efekt „u stvarnom” moguć samo

28 Usp. sljedeću ideju: „It could be argued that [brain surgery or night baseball] are in some way the ‚content’ of the electric light, since they could not exist without electric light [...] because it is medium that shapes and controls the scale and form of human associations and action” (McLuhan 2001, 8–9).

29 Doseg ove fundamentalne McLuhanove pretpostavke, koja je u razvijeni obliku izložena u McLuhan (2002), „Media and Culture Change”, danas osporavaju rezultati istraživanja o ideološkom i vrijednosnom utjecaju medija na različite tipove svijesti (fragmentarne, novinske, linearne nasuprot integralnog, elektroničkog, simultanog). Usp. Paul Grosswiler (1997), „A Q Methodology Study of Media and Ideology Orientations: Exploring Medium Theory, Critical Theory, and Cultural Studies”.

uz poništenje (ili simulaciju poništenja) svijesti o razlici između riječi naspram stvari. Drugim riječima, od svijesti koja poznaje tu razliku zato što ju je, rečeno hegelovski, ona sama proizvela, traži se da se ponaša kao „lijeno oko”, kao organ čije funkcioniranje počiva na „kašnjenju”, na „nesavršenosti”, koji vidi (cjelinu) zato što ne vidi (dijelove). Drugim riječima, simultana ili strukturalna narav medijskog obrasca spoznaje stvarnosti, koja je proizvod teorije, zahtijeva za svoje funkcioniranje isključenje ili „retardizaciju” onoga što je omogućuje kao uvid: upravo teorijsku svijest koja poznaje razliku i povezuje ono razlikovano. U tome zahtjevu, koji izražava novo totalizirajuće poimanje medija, sadržana je magijsko-performativna dimenzija arhajskog poimanja simboličkog sustava. Zato je sama teorija integralnosti medija arhaična i ideološki sumnjiva. Točnije, teorija medija koju sažima i reprezentira geslo „Medij je poruka” predstavlja poruku-medij novog sadržaja koji nije reprezentiran u samoj teoriji. Sadržaj te poruke-medija je, McLuhanovski rečeno, drugi medij-poruka.

Drugim riječima, teorija medija i sâma je medij-kao-poruka jedne druge teorije koja nije izrečena u sadržaju, nego je su-iskazana kroz izricanje sadržaja, tj. kroz sam medij. To je implicitna teza o neideološkoj naravi novih (konfigurativnih, elektroničkih) medija nasuprot starim obrascima racionalnosti medija (linearnima, sekvencijalnim, tiskovnim) koje – kako McLuhan nalazi u Forsterovom romanu *A Passage to India* – obilježava ideološki (kulturalni, civilizacijski) sukob između primata sadržaja pre-formiranih (in-formiranih) u jednom mediju (tisak) i jednom kulturnom krugu („Zapad”) pred primatom pluralnosti oblika medijacije (usmenost, osjetilnost) koji poznaju druge civilizacije („Istok” ili „Afrikanac”).

2. Diskursi regresije

2.1. IDEOLOGIJA ILI NEMOGUĆNOST PRESTANKA MITA

Da je tehnološki napredak stvorio nove medije na osnovi nulte distance akcije i reakcije i, ujedno s time, teoriju nulte distance, formulirao je, kao što smo vidjeli, sam McLuhan. Riječ je o teorijskoj rehabilitaciji mitske ili „integralne” svijesti, a s njome i mitsko-magijskih konfiguracija ljudskih ustanova ili kulturne stvarnosti. Radi se dakle o ultimativnom obliku pojave regresivnosti medija koja više ne postoji kao efekt sukoba (progresivne) forme medija i (regresivnog) sadržaja, nego kao inherentni vid same strukture medija. Što je medij tehnološki savršeni, to je više mitska („integralnija”)

svijest koju on izražava. Taj rezultat dobiva na značenju ako imamo na umu okolnost da vrijeme McLuhanove teorije medija pada ujedno s dobom diskursa o „kraju ideologije”. Nije riječ o kronološkoj koincidenciji diskursa već o simultanoj konfiguraciji teorija s istom strukturom: „nestajanje ideologije” ili kraj ideološke ere čovječanstva nije ništa drugo do manifestni teorijski izraz drugog, latentnog sadržaja. Krilatica o „kraju ideologije” ponaša se kao poruka-medij jednog drugog sadržaja-poruke koji nije reprezentiran u sadržaju nego je, ponovno, su-iskazan kroz sadržaj: riječ je o „kraju” racionalnosti koja omogućuje razlikovanje između ideoloških i neideoloških oblika mišljenja. Rečeno u terminima prethodne analize: riječ je o ispunjenju zahtjeva na svijest da zaboravi spoznatu razliku i da se ponaša prirodno, kao „lijeno oko” koje vidi samo homogenu cjelinu (gibanje) bez diskrecije, diferencije i diskontinuiteta, da ostane, takoreći, u rajskom stanju nevinog neshvaćanja razlike.

Stoga paradoks napretka racionalnosti od prosvjetiteljstva 18. stoljeća do druge polovice 20. stoljeća ne leži, s jedne strane, toliko u tome da je samo prosvjetiteljstvo – ostavši slijepo za ideologiju samog razuma – učinilo ideal razuma novom religijom, kako se može čitati od Nietzschea do Heideggera, Adorna i postmodernih, ili, s druge strane, u tome da je doprinijelo stvaranju pojma ideologije kao same znanosti i iz same znanosti. Naprotiv, paradoks leži najprije u tome da je upravo racionalnost koja živi od svijesti razlike poništila razliku između logosa i mita koju je jednom sama uspostavila.

Da teza o „kraju ideologije” iz 50-ih godina 20. st. i sama spada u repertoar velikih društvenih narativa s ideološkim karakterom, danas je možda samorazumljivo, ali ta samorazumljivost rezultat je kasnijih diskusija s kraja 80-ih, preplavljenih zbornicima i monografijama o „dijalektici” moderne i postmoderne. Međutim, na ideološki karakter teze o kraju ideologije upozorio je u svojoj ranoj kritici američki filozof Alasdair MacIntyre.³⁰ Budući da je ostala malo poznata u kasnijoj diskusiji evropske (marksističke i hermeneutičke) filozofije o ideologiji iz 70-ih godina i posve nepoznata-izolirana u anglosaksonskoj tradiciji, navest ću ekstenzivniji citat koji će poslužiti u svrhe diskurzivne analize:

„The 1950s were a decade of immoderate claims made on behalf

30 Alasdair MacIntyre (1971), „The end of ideology and the end of the end of ideology”. Od novijih radova kod nas upućujem na Rade Kalanj (2000), „Kraj ideologije ili ‚velika priča’ o ‚kraju velikih priča”.

of what its defenders took to be moderation [...] messianic value was attached to the politics of social democracy. As in earlier apocalyptic and messianic moments, it was proclaimed intemperately that nothing but the sober truth was at last being told. The core of this prophesying was the 'end-of-ideology' thesis, first advanced by Edward Shils at a Congress of Cultural Freedom meeting in 1954 and later endorsed and developed by Daniel Bell and Seymour Martin Lipset. The central message of this thesis was that in the advanced industrial societies of the West, ideology was at an end because fundamental social conflict was at an end (...) [The] rival and competing interests which had been allowed expression within the official political order would therefore no longer breed disruptive conflict; and the presentation of ideological world views which might guide and inform a politics of passionate conflict would henceforth be out of place in the advanced industrial societies. (...) [It] still remains to ask whether the end-of-ideology thesis diagnosed correctly the nature of that to which it was sensitive. [...] The first is that when such writers spoke of the end of ideology in advanced societies of the West, what they plainly had primarily in mind was the final demise of the influence of Marxism in their societies [...], and it is therefore pertinent to ask whether they may not have confuse the local demise of Marxist ideology with the local demise of ideology. [...] For their thesis appears to be that it is because what they take to be profound social changes have occurred that ideology is no longer possible" (MacIntyre 1971, 3-5).

Na tome ključnom momentu izgradnje argumenta MacIntyre izriče tezu da je socijalno-demokratska kritika (marksističke) teorije ideologije posve ovisna o predmetu koji kritizira. Ona je post-marksistička u političko-historijskom smislu, a u karakteru i strukturi teorije ona je još posve marksistička:

„They were right to see that in the 1950s ideology was not what it was; and they were right also to relate this fact to the lessening of social conflict. But not only did they confuse the exhaustion of Marxism with the exhaustion of ideology, they failed to entertain one crucial alternative possibility: namely, that the end-of-ideology thesis, far from marking the end of ideology, was itself a key expression of the ideology of the time and place where it arose. Here again there is a strong reminiscence of classical Marxism

[...] It was, of course, only in the Communist future, when the social roots of ideological thinking had been finally destroyed, that ideology would finally wither away. But Marxism offers an anticipation of the apocalyptic culmination. This surely is the ancestor of that muted apocalypticism in Bell and Lipset which surrounds the announcement of the end of ideology” (isto, 5).

Racionalnost, koja proglašava kraj ideologije kasnih 1950-ih, ne čini to, kao kasnija kritika s kraja 60-ih, da bi sve postalo ideologijom i još manje zato da bi racionalnost smatrala najvišim oblikom ideologije, kako je to slučaj u najvećem dijelu diskusije iz 80-ih. Ona to čini iz znanstvenog (sociološkog i politološkog) uvjerenja da više ne postoji stvarna intrinzična društvena razlika koja proizvodi konflikt:

„In the view maintained by advocates of this thesis, there were no longer any social roots for a politics which proposed a revolutionary transformation of the social order” (isto, 3).

Marksistička anticipacija apokaliptičke kulminacije u „komunizmu”, bez socijalnih korijena ideološkog mišljenja, nastupila je sa socijalnom demokracijom postindustrijskog doba. Otud, MacIntyreov argument omogućuje uvid da proglašenje kraja ideologije nije nov (teorijski) cinizam ili lukavstvo pragmatičkog razuma, koji prilagođava teoriju političkim promjenama, nego teorijska naivnost koja ne pre-poznaje (tj. ne istražuje teorijski) odnos između teorije i stvarnosti koju izražava: taj nevidljivi predmet upravo je razlika između simboličke strukture i sfere označenog, između teorijskog narativa i teorijskog predmeta. Tek kad poništimo tu unutarnju razliku, teorija pada u svoje izvanjsko ostvarenje. Razlika leži u narativu, ona je sâm logos, ratio, jer samo teorija uspostavlja razliku između sebe i sadržaja na koji se odnosi. Upravo to je mjesto kroz koje se sociološki karakter teze o kraju ideologije (teorija socijalne strukture) prevodi u termine teorije naracije.

MacIntyre ne poduzima takvu vrstu analize, ostajući kod konceptualnih pretpostavki pojma ideologije, ali joj otvara prostor kad govori o sablasti koncepta „baze” i „nadgradnje” kod post-marksističkih kritičara marksističke teorije ideologije. Tajna te kritike je brkanje odnosa između (jedne) teorije stvarnosti i stvarnosti s promjenom unutar same stvarnosti kao izvanteorijske veličine.³¹ Politič-

31 MacIntyre (1977, 5) „For otherwise, surely they might have taken more

ko-teorijsko, odnosno socijalno-teorijsko ukidanje fundamentalnih socijalnih razlika prikazuje se kao stvarno nestajanje strukturnih razlika koje proizvode socijalne napetosti. Istinita teorija odražava objektivne strukture stvarnosti. Tako se u teoriji (kraja) ideologije ponavlja teorija istine kao adekvacije koja je svoj „klasični” oblik stekla tek s analitičko-filozofskom teorijom odraza kod Russella i Wittgensteina, premda se razlika između dviju teorija čini eklatantnom. Teorija istine ne ukida razliku između stvarnosti i teorijske konstrukcije, kao što to čini radikalizirana teorija ideologije, ali zato kao i teorija ideologije pretpostavlja njihovu podudarnost.

Diskurs o kraju ideologije ponaša se kao nesvjesni akt ukidanja same racionalnosti, a odvija se kao mitska prefiguracija diskursa ili čak kao povratak mita u striktnom smislu termina, kao jednog od historijskih oblika narativa. Zato na mjesto racionalizacije mita (ili na mjesto kritike ideologije) s post-industrijskim dobom ponovno stupa mit racionalnosti kao unutarnji problem ili proturječje prosvjetiteljstva.³² Logistiku toga povratka mita pruža razvoj medijske tehnologije jednako kao i njezina teorija. Njegova je diskurzivna strategija teorijsko svođenje dvaju historijskih modela diskursa, drevno-mitskog i digitalno-tehnološkog, dokidanje strukturne razlike između simbola i simboliziranog (sadržaja ili značenja). To znači: dokidanje razlike unutar simbola kao medija čiji je sastavni dio ono označeno ili simbolizirano. Povratak mita odvija se, dakle, kao udaljenje tehnološki „informirane” svijesti od diferencijalnog shvaćanja simboličkog sustava ka indiferentnom odnosu označitelja i označenog, medija i sadržaja, i otuda, u konzekvenciji, kao susret s mitskim modelom mišljenja u kojemu pojam istinitosti gubi ne samo jezični karakter i teorijsku autonomiju nego biva reduciran na puko događanje, na bitak kao zbivanje izvan, odnosno prije procesa predikacije.

No, sam historijski mit racionalno je dostupan zato što je i sam moment u diferencijalnom polju diskursa. Njegova opozicija je logički diskurs, koji i sam postaje racionalno dostupan u istom diferencijalnom polju u koji spada mit. Mit i logos, neograničeni narativ

seriously the possibility that it was because ideology was not what it was, that social and political conflict was not what it was, rather than viceversa.”

32 Za tradiciju kritičke teorije v. H. Blumenberg (1969), *Arbeit am Mythos*, također, *Das Lachen der Thrakerin* (1985); djelomičan prijevod u Blumenberg (1993).

i racionalnost, nisu dva suprotna pola u historijskom polju diskursa već imena za uzajamno (i međusobno) djelujuća načela proizvodnje diskursa.³³ Razlika između njih, koju poznamo samo kao izvanjsku, premda tvori unutarnje načelo diferencijalnosti znaka u dvostrukom registru (horizontalnom: diferencijalnost označitelj-označitelj, i vertikalnom: diferencijalnost označitelj-označeno), jest možda učinak prosvjetiteljske fetišizacije razuma i, otuda, apsolutizacije načela stroge konzistencije narativa. Ali važnijom od toga čini se posljedica da se razum i mit, bez obzira na napredak znanstvenog mišljenja, napredak u objektivnoj istini, ne javljaju kao unutarnja proizvodna načela diskursa, već kao suprotstavljeni tipovi diskursa s ambicijom međusobne supstitucije, potiskivanja, i što su kao takvi zapravo samo momenti širega kulturalnog narativa (ili „mita“) u kojemu je razum namjesnik progressa, a mit ime regresa.

U tome leži stvarna ambivalencija (prosvjetiteljskog) „fetiša“ racionalnosti: ona ne postaje ideološkom zato što proglašava pobjedu jednostavne istine (MacIntyre: „sober truth“) i povijesni poraz utopijskih diskursa (poput „marksističke priče“ o komunizmu i slobodi-pojedinca-u-kolektivu), kako to propagiraju ideolozi kraja ideologije. Taj vulgarno-teorijski zahvat, na kojemu danas počiva politička ideologija i propaganda „trećeg puta“ neoliberalne evropske socijaldemokracije, i sam je posljedica autodestruktivnog zahvata teorije kao izraza racionalnosti ukoliko se odriče principa koji je proizvodi i održava – to je princip diferencijalnosti koja uvijek upućuje na drugo, i princip ograničenosti koja označava domenu prisustva ili trenutak počinjanja drugog. Svoju izvanjsku pobjedu nad mitom „utopije“ teorija racionalnosti prenosi na samu racionalnost kao sustav razlikâ: ona briše mit kao formativni princip govora same teorije racionalnosti, odnosno formativni princip same mogućnosti njezine artikulacije. Racionalnost je nemoguća bez mita, on je njezin medij (narrativ), njezina forma (logika koherencije i konzistencije) i njezin sadržaj (skup iskaza o stvarnosti). Njihovo jedinstvo označava riječ-ime logos.

Reći, poput teoretičara medija McLuhana, da je sam medij već poruka, jer je sadržaj jednog medija uvijek samo drugi medij, ne znači naprosto tvrditi da je medij ideološki (sadržajno) neutralan, zato što je neutraliziran medijskom naravi svoga sadržaja (i tako u

33 Usp. Jean-Pierre Faye (1972), *Théorie du récit. Introduction aux langues totalitaires*, osob. II. dio, „Critique de la raison narrative“, str. 29–40.

nedogled). Naprotiv, to upućuje na shvaćanje medija kao strukture koja konfigurira, in-formira sadržaj i postaje njegov neodvojivi dio. Zato se tek u sudaru, u konfrontaciji s drugim medijima, otkriva prisustvo ideologije kako u sadržaju medija tako i u teoriji medija. Tradicionalno zapadno shvaćanje medija za McLuhana je linearno, ono je vrijednosno i proizvodi svoje vlastito ideološko opravdanje. Ali konzekvencija koju McLuhan ne razvija u svojoj teoriji medija, i koja se u njegovu tekstu (na primjeru romana E.M. Forstera *A Passage to India*) pojavljuje samo na čas, jest to da samo konfrontacija različitih teorijskih modela medijacije (linearnih, konsektivnih vs. simultanih, strukturalnih) omogućuje pojavu ideološkog karaktera i samog medija i njegova „sadržaja”.

Zato taj dobitak McLuhanove teorije medija nije moguće sačuvati slijedeći logiku identifikacije njegove teze *Medium is message*, čiji sadržaj tvori logika proliferacije medija na račun sadržaja („sadržaj medija je samo drugi medij”). Ona nužno vodi ili u beskonačni progres-regres medija ili pak u mentalističku teoriju reprezentacije koja se može ustanoviti i kod samog McLuhana.³⁴

Prema tome, naše mentalne reprezentacije posljednji su medij u nizu koje više nemaju daljnji medij za svoj sadržaj. U tome leži, čini se, neproblematizirani mentalistički (i metafizički) mrtvi čvor McLuhanove teorije medija koja se u toj točki vraća – regresivistički nesvjesno – na početak povijesti medijsko-teorijskih ideja, na Platonovu teoriju mentalnog kao jedinog istinskog medija reprezentacije stvarnosti naprama kojemu su svi drugi materijalni oblici medijacije (pismo, slike itd.) neautentični. Ta iznenadna koincidencija jedne suvremene teorije medija s klasičnom mentalističkom teorijom istine, diskursa i komunikacije nije slučajna ali ni tako jednostavna kako se čini, osobito ne s obzirom na Platonovu teoriju pisma (o tome v. ovdje dalje, 2.2). Naime, mentalne reprezentacije se kao krajnja granica u nizu medija, kao posljednji sadržaj, mogu interpretirati kao nov stupanj medija još samo metaforički ili po analogiji: one su reprezentanti nečeg drugog nego što su one same, kao što mediji sadrže i re-rezentiraju neki drugi medij nego što su oni sami. No, u slučaju mentalnih reprezentacija, ono drugo su još samo izvan-

34 Cf. McLuhan (2001, 8): „The content of writing is speech, just as the written word is the content of print, and print is the content of the telegraph. If it is asked ‘What is the content of speech?’, it is necessary to say, ‘It is an actual proces of thought, which is in itself nonverbal’.”

mentalni predmeti koje one, prema teorijama reprezentacije, ne sadrže nego reprezentiraju i supstituiraju u svijesti (ali ne ujedno s time i za svijest). Drugim riječima, za ono što reprezentacije čini medijima potreban je nov elementarni uvjet – znakovnost – i to je netematizirana granica koja teoriju medija inherentno povezuje sa semiotičkom teorijom svijesti. No, prva i najočitija konzekvenca susreta strukturne analize medija na njezinu rubu sa semiotičkom teorijom medija neizbježna je: medij ne sadrži ono što po pretpostavci sadrži nego reprezentira sadržaj na način znaka.³⁵

Pravi dobitak iz McLuhanove teorije moguće je održati, čini se, samo iz obrnutog čitanja njegove teze. Ono kaže da je poruka medij, odnosno da medijski sadržaj svojom formom posreduje još jedan ireducibilni sadržaj (ili višak vrijednosti sadržaja) koji nije identičan s njom samom. O vrijednosti toga sadržajno nedefiniranog, apstraktnog viška govori McLuhanov primjer „Afrikanca koji je uz velik napor redovito slušao radio vijesti BBC-a, a da nije razumio ni riječi”: sadržaj medija bez sadržaja jest materijalnost samog procesa medija, čija je jedina poruka uspostavljanje odnosa, bitak-za-drugo ili bitak-kroz-drugo. To je nov medij ili logistika jednog drugog sadržaja koji se daje opisati samo kao transfer između subjekata. „Sadržaj” medija koji je „identičan” s medijem i koji je, ujedno, ono više od samog medija-kao-poruke – jest uživanje, akt primanja govora Drugog u čistom obliku („nultog govora” ili lanca označitelja bez označenog).³⁶

Obrnuto čitanje McLuhanova gesla, koje sam ovdje predložio, nije samo logički legitimno. Ono otkriva ekstrapersonalni, nadindividualni, estetski moment na mediju koji dograđuje njegov etički karakter. Riječ je o uživanju medijacije kao odnosa bez sadržaja, o karakteru unutrašnjeg procesa autoreprodukcije medija kroz stalne

35 Za različite modele diskursa semiotičke teorije medija upućujem na citirani rad Janet Woollacott (1982), „Messages and Meanings”. Za hermeneutički pristup ovdje komentiranoj tematici pisma, slike i medija v. npr. Gottfried Boehm (1999b), „Begriffe und Bilder. Über die Grenzen sokratischen Fragens”. Za hermeneutiku medija osobito Boehm (1999c) „Vom Medium zum Bild”. (O Boehmovom doprinosu v. ovdje dalje, odjeljak 2. 2.)

36 Za analizu podudarnog slučaja „transfera između subjekata” u posve suvremenim medijskim uvjetima Hrvatske upućujem na svoj rad „Glasovi, znoj i diskurs. FAK kao nulti stupanj medija i povratak kulturne ugode”, osob. završno poglavlje II. 3: „Tipkanje na omarini ili glas nultog sadržaja”, u: Mikulić (2006). O mediju kazališta v. esej „Kazalište kao tranzicijska ustanova” (ovdje).

metamorfoze medij-poruka odn. poruka-medij. Taj karakter je konstitutivan izraz medijskog procesa koji se vidi na materijalnim značajkama same teorije: on pretvara diskurzivni akt teoretičara (sâmog McLuhana) u prizor uživanja subjekta teorije, u figuru teoretičara kao „Afrikanca” koji uživa u rezonanciji, čistoj materiji govora kao pravoj poruci, koja drži subjekt u uživanju, ne pitajući za razliku između instanci poruke i medija, sadržaja i forme. Uživanje njihove koincidencije proizvedeni je, ali netematizirani višak sadržaja koji, premda nigdje nije predstavljen, time postaje njegovim autentičnim sastojkom. On se kod McLuhana očituje u najelementarnijem obliku – kroz ritam teksta koji stvara sekvencijsko, sugestivno vraćanje istog motiva poput ponavljanja istovjetne teze. Uvodeći ritam, ona oslobađa estetski govor proznog teorijskog teksta.

Naime, progresivno, ritmičko čitanje teksta *Medium is message*, čiji sadržaj ili poruka glasi da je „sadržaj medija samo drugi medij”, stvara fatalno estetičko zasljepljenje da je medij lišen unutrašnje razlike između forme i sadržaja, i otuda, u konsekvenciji, da je medij indiferentan prema sadržaju budući da je sadržaj nekog medija uvijek samo drugi medij, i da stoga medij kao sama procedura re-rezentacije svijeta, u svojoj strukturi, nema povijest. Suprotno pretpostavci o indiferentnosti medija prema sadržaju, po kojoj svaki medij može posredovati bilo koji sadržaj, dobitak McLuhanove teze o stupanju medija na mjesto poruke sastoji se u tome da sâm medij predstavlja kondenziranu povijest svoga sadržaja ili prizor sadržaja.

2.2 HERMENEUTIKA OPAŽAJA: MENTALIZAM VS. ‘POVIJESNI RAD’ POGLEDA

Vidjeli smo da model tipskog razlikovanja medija počiva na faktoru poništenja vremena, točnije na njegovu ukidanju kroz poništenje diferencije između forme i sadržaja unutar medija (tehnoški rečeno: digitalizacijom medija). To je odlučujući kriterij za definiciju „novih” naspram „starih” medija (radio, tv) u koje spadaju i oni „zastarjeli” („spori”) poput tiska: knjige, časopisi, novine, pa čak i vizualne informacije poput reklamnih plakata. Kao što je tisak, koji se bazira na tekstualnoj poruci, bio prepoznat kao „medij” tek nakon izuma elektronskih oblika medijacije, isto tako je upravo tisak dospio prvi na listu za odstrel zastarjelih, sporih, radikalno temporalno uvjetovanih medija.

Kritika tekstualne kulture (tzv. „Gutenbergove galaksije”) odvija se sâma, ukoliko je riječ o teorijskoj produkciji, u zastarjelom vidu

prepirke „starih” i „modernih”: naime, između klasičara koji ne žele napustiti ne samo „ritual” (ili „kulturu”) čitanja knjiga nego i redovitog, „ritualnog” pohađanja knjižara (osobito dandyjevskog životnog režima „subotom”), te s druge strane, medijskih sljedbenika koji sebe drže avangardom postindustrijskog doba.³⁷ Pokušaji posredovanja između jedne i druge fronte vide se samo u komercijalnom sektoru knjižarsko-izdavačkih magnata koji će jednog pisca, ma kakav tradicionalist bio, preprodati pet puta u nekoliko medijskih varijanti. No, kritika tekstualne kulture više se odvija kao praktička kritika putem novih medija, točnije, kao ignoriranje, izostavljanje, preskakanje i pretjecanje teksta, odnosno kao nadomještanje klasične tehničke izvedbe digitalnim tehnikama. Tekst se nije samo već preselio uglavnom u digitalne forme pohranjivanja i nije samo poprimio narav multimedijalnosti. Za tekst u digitalnoj izvedbi kaže se da nije samo objekt već i „subjekt” čitanja: naime, u digitalnim enciklopedijama historijske osobe same govore, njima se mogu postavljati pitanja, s njima se može voditi „dijalog”; s druge strane, takav dijalog je ipak lažan, namješten, fingiran isto onoliko koliko je navodno fingiran i Platonov „sokratički dijalog” jer u njemu „svi već sve znaju”. No, takav prigovor je krivo usmjeren i trivijalan koliko je trivijalno i navođenje Platonovih dijaloga kao primjera za, navodno, prividni karakter dijaloga i komunikacije.³⁸

37 Onaj prvi oblik egzistencije dobio je nedavno u Zagrebu svoj institucionalni oblik kroz klupsku knjižaru „Booksa” u istočnom dijelu centra, u Martićevoj ulici. Za drugi tip v. npr. portretiranje „dandya informacijskog doba”, Agentur Bilwet (1998), „Datadandy”, u: *Arhiv medija*. Njegov lokalni institucionalni oblik mogao bi reprezentirati multimedijalni centar „MaMa”, u zapadnijem dijelu najužeg centra, u Preradovićevoj ulici. Pitanje koje bi se u slijedu McLuhanove teorije medija moglo postaviti glasi otprilike: Da li se i koliko društveni, politički i kulturni svjetonazor publike tih dvaju klubova razlikuje međusobno ukoliko samu instituciju kluba, uključujući i fizički prostor, uzmemo kao medij? Postoje li fundamentalne razlike vrijednosnog i ideološkog tipa između poklonika „guttenbergovske” i „digitalne” kulture svakodnevice?

38 Osim postojanja tzv. nepisanog učenja kod Platona, na koje upućuju kako sami Platonovi dijalozi i izravne Platonove izjave, a najpouzdanije nezavisno historijsko svjedočanstvo predstavlja Aristotelov izvještaj o sadržaju predavanja i kritika u *Metafizici* M, N (XIII i XIV) te kasnija doksografska tradicija, ništa drugo ne podržava uvjerenje o „fingiranju dijalogičnosti” u Platonovim dijalozima. Čak je i samo nepisano učenje po sadržaju i po obliku (metamatematičko učenje o najvišim principima stvarnosti) toliko različito od dijaloga da nipošto ne može ukinuti njihov karakter postupnog dolaženja do rezultata. Oni ne predstavljaju parcijalne istine samo po tome što nisu krajnje istine (s obzirom na „najviši poučak”, *mégiston máthema*) nego zato što su sektoralne istine

Premda je Platonova teorijska pozicija višestruko složena, višeznačna i polivalentna, i premda se ne može poricati da ona daje prednost ili barem inicijativu voditelju razgovora, koji „zna više” od svojih sugovornika, dijalog nije lažan sa stanovišta primaoca. To nije odlučujuće samo s obzirom na modernu hermeneutičku i recepcijsko-teorijsku tradiciju, gdje je primalac zamišljen kao subjekt odnosa tumačenja (on je mjesto promjene značenja i poprište povijesti djelovanja), nego i s obzirom na teoriju dijaloga samog Platona. Naime, vrijedi imati na umu da, iako Platon daje prednost voditelju dijaloga, dok je sugovornik (obično mlađi) više-manje pasivan odgovarač na pitanja i predmet „porodiljskog umijeća”, ipak nije opravdano uzimati da prethodno (pred-dijaloško) znanje voditelja razgovora uvijek ima apsolutnu vrijednost. Naime, čak ako je unutar dijaloga „već sve odlučeno” sa stanovišta voditelja – što, gledano u historiji dijaloga, važi samo za Platonove dijaloge iz kasne faze, gdje voditelj razgovora ionako više nije Sokrat, filozof bez doktrine opremljen samo „porodiljskim” umijećem, nego „stranac” s doktrinom – proces stjecanja znanja ipak je striktno diskurzivan, tj. uvjetovan medijem koji čine jezične forme i sadržaji konkretnog područja stvarnosti. S druge strane, za sugovornike postoji napredak u procesu znanja u smjeru novih područja i novih sadržaja, i ne sastoji se samo u napuštanju starih uvjerenja i oblika znanja.

Premda je već to dovoljno da se preispitaju interpretacije koje kod Platona vide jednoznačnu i apsolutnu prednost mentalnog govora pred verbalnim (mišljenje kao „razgovor duše sa samom sobom”) i osobito pred pisanim govorom (dok je glasovni zbog veće bliskosti s mentalnim legitimniji), Platon važi i dalje neupitno kao rodonačelnik klasične, „fonocentrične” filozofske teorije jezika, značenja i diskursa iza koje stoji metafizička teorija ideja u noetičkom prostoru. Osim toga, to je važno s obzirom na suvremeni interes za komunikacijske procese i teorije komunikacije: glavna veza između Platona i suvremenih modela procesualnog mišljenja leži u „digitalnom” shvaćanju odnosa medija i sadržaja mišljenja. Takav se noetički model može potvrditi u glavnim dijalozima srednjeg stvaralačkog razdoblja poput *Države*, *Menona* i *Fedona*, ali ne više u kasnijem dijalogu

dobivene s obzirom na kontekst istraživanja i stupanj ili tip logosa koji je primjeren tematici. Za širu pozadinu teorije i dramaturgije dijaloga v. Szlezák (2000), *Čitati Platona*; za diskurzivni odnos dijaloga s ‘nepisanim učenjem’ v. studiju „Znalac i lažljivac” (ovdje).

Teetet.³⁹ Umjesto ranije teorije odslikavanja ili participacije dijaloga Teetet donosi presudan jezično-sintetički model, u kojemu je noetički materijal duše, ono ‚zajedničko‘ ili univerzalije, svakako i dalje još nužan, ali ne više dovoljan konstituens spoznaje. Time Platon vrši implicitnu autokritiku i nadogradnju gledišta iz navedenih dijaloga srednjeg perioda, što karakterizira i kasne dijaloge poput Parmenida i Zakona. Međutim, ono retoričko ili materijalno od prirodnog jezika na njegovim dijalozima time ne prestaje postojati, bitno se mijenja njegov predmetni status, a time se premješta i težište dosadašnjih interpretacijskih sukoba izvan granica hermeneutike smisla prema kulturno-semiotičkim i medijskim aspektima.⁴⁰

Prevedeno na rječnik teorija interpretacije i teksta, dijalog više nije otvoreni tekst ili, možda bolje rečeno, materijalni prostor otvorenosti smislova, kako to još od romantike pretpostavlja suvremena filozofska hermeneutika. Kod Platona je riječ o mentalnom tekstu kao istinskom medijskom obliku koji gubi ograničenost znakovnosti (slova alfabeta ili slike hijeroglifa). Ona mu je još pridavala karakter semiotičkog, materijalnog predmeta zakrivajući i falsificirajući njegov ideelni karakter ili čist sadržaj, ali je poprimio formu virtualnog mentalnog i beskonačno proširivog entiteta koji se generira iz svoga koda. Otuda se virtualni tip materijalizacije čini jedinim adekvatnim i idealnim obličjem teksta. Platon je u tome glavnom, „idealističkom” dijelu svoje teorije „digitalni” mislilac: u čistom noetičkom mediju diskursa poništena je distanca između egzistencije stvari i njezine suštine, između spoznaje i spoznajnog

39 Za posebnost spoznajno-teorijske pozicije u *Teetetu*, bez otvaranja semiološke dimenzije, v. A. Silverman (1990), „Platon on Perception and ‚Commons’”.

40 Osim interesa za „digitalnog Platona”, u: K. O’Hara (2003), *Platon i internet*, v. socijalno-komunikacijsku reaktualizaciju Platonovog diskursa u G. Cerrri (1991), *Platone come sociologo della comunicazione*, osob. završno poglavlje „Elogio della scrittura”. Također J.J. O’Donnell (1998), *Avatars of the Word. From Papyrus to Cyberspace*, osobito pogl. 1 „Hearing Socrates, Reading Plato”. Dok O’Donnell ostaje na granici manifestne Platonove kritike pisma, ne ispitujući latentne teorijske postavke, njezina se prednost pokazuje, na drugoj strani, kod autorova kritičkog čitanja McLuhana. Naime, iako na više mjesta u pozitivnom smislu citira McLuhanovu devizu da je „sadržaj medija uvijek drugi medij”, O’Donnell daje historijske primjerke medija koji opovrgavaju McLuhanovu pretpostavku o temeljnoj strukturnoj razlici između starih medija (knjiga, tisak) koji su navodno linearni, i novih (elektroničkih) koji su ne-linearni, simultani. Usp. 4. pogl., „From the Codex Page to the Homepage” (za čitanje McLuhana, osob. str. 54–55).

predmeta, između pojave istine i istinitog. Time – dakako, s ograničenog stanovišta mentalističkog modela mišljenja – prestaje važiti tradicionalna dihotomija između nepisanog učenja i dijaloga. Oni se međusobno odnose kao kodirajući (sistemski) jezik i kodirani (generirani) govor.

Tako se eliminacija klasičnih oblika teksta u nadolazećoj kulturi novih medija odvija ne samo implicitno nego i deklarativno kao rehabilitacija Platonove glorifikacije mentalnog medija „živog logosa” nasuprot grafičkom zapisu u dijalogu *Fedar*. U mjeri u kojoj je tehnologija tekstualnog medija udaljena od neposrednosti digitalnih, toliko je pismo udaljeno od „živog logosa duše”, ukoliko je ovaj shvaćen kao mentalni govor. Ta hijerarhija od materijalnog medija kao nižeg do mentalnog kao višeg (ili krajnjeg), koja leži u pozadini McLuhanova shvaćanja proliferacije medija do granice mentalnog, tradicionalna je i potječe od ranijeg Platona. No, pravi semiotički karakter toga krajnjeg mentalnog sloja posredovanja ili reprezentiranja izvanmentalnog predmetnog svijeta, za moderno doba otkrio je John Locke, i to na krajnjem rubu svoga velikog *Traktata o ljudskom razumu*.⁴¹ Reprezentacije stvari u našoj svijesti jesu ideje ili ‘znakovi’. Znakovnost mišljenja ili materijalna strana mentalnih reprezentacija postoji uvijek, kako ističe i Hegel u *Enciklopediji filozofskih znanosti* (§497), samo na rubu psihologije ili logike, iako je sâm uvjet mogućnosti mišljenja jer je upravo ona način danosti sadržaja svijesti za samu svijest; znakovnost je uvjet same svjesnosti mišljenja.⁴²

Ipak, otkriće toga momenta puno je starije u povijesti ideja, i pripada kasnijem Platonu. Njegova teorija znakovnih upisa ili „pečata” u duši u *Teetetu* (*typoi* koje naziva i *semeía*) podrazumijeva troje: osjetilno ili pojedinačno, noetičko ili izvorno duševno (*tà koiná*, zajedničko ili najopćenitije kategorije poput ‘bitka’ koje ne primamo kroz osjetila) i jezični materijal (*glôse*) koji povezuje sve troje u jezičnu svezu (*sylogismós*), tj. doksastički iskaz ili rečenicu (*lógos*). Ta teorija mentalnog znaka kao i usporedba duše s voštanom pločom predstavlja više prešutnu nego eksplicitnu historijsku pozadinu kako za Lockeove ideje-znakove, za Kantove sheme i Hegelove zorove-zna-

41 Riječ je, kao što je poznato o kratkom, završnom poglavlju Lockeova *Traktata o ljudskom razumu* (XXII) odakle je za suvremene teorije preuzet izraz ‘semeiotiké’ (kao drugo ime za logiku).

42 Za obuhvatan i detaljan prikaz Hegelove semiotičke teorije svijesti upućujem na svoju raspravu u Mikulić (2017), „Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam”.

čenja, tako, u drugom smislu, i za Derridinu ideju transcendentalnog traga (*trace*) koja prethodi svakom pismu. Novi (digitalni) mediji na taj način, tehnološki ostvarujući mentalističku i ne-jezičnu Platonovu teoriju noetičkog prostora ideelnih predmeta iz *Države*, koja je starija i jednostavnija nego ona jezična u *Teetetu*, implicitno revidiraju uvjerenje o povijesnosti svih oblika medijacije na kojima počiva ljudska kultura, i to ne samo u smislu tehnoloških, moralnih i socijalnih dostignuća, već i u smislu ljudskog perceptivnog aparata. Novo na novim medijima njihova je tehnološka, virtualna materijalnost iz koje proizlazi i njihova istinska dimenzija – performativna moć neposrednog djelovanja. Ona je identična s načinom njihove datosti, sa strukturom, a njezin sadržaj identičan je onome što znamo iz mita: božanski savršena moć viđenja koja je božanski (ili demonski) neposredna moć djelovanja.

Teza o „povijesnosti” perceptivnih procedura na bazi ljudskih osjetilnih organa (vid, sluh, njuh itd.) historijsko je dostignuće humanističke filozofije spoznaje u rasponu od Kantove spoznajno-kritičke teorije produktivne uobrazilje, Hegelove povijesne teorije produktivnog pamćenja (nasuprot pasivnog sjećanja), Marxove materijalističko-povijesne teorije obrazovanja ukusa do Nietzscheove kulturno-kritičke teorije koncepta „istine”. U specifičnijem obliku, ona se razvila na Goetheovoj romantičko-estetičkoj teoriji znanosti i teoriji boja, eksperimentalnim saznanjima o postojanju „neurofizioloških boja” bez stvarnog nositelja (referenta), te na opservacijama svjetlosnog snopa u tamnoj komori. Rezultat tih spoznaja revolucionarno je shvaćanje da se obični prirodni opažajni proces, poput viđenja nekog predmeta, ne odvija kao mehanički prijenos slika niti kao izravno optičko odslikavanje, već kao „interpretacijski proces” oka u sprezi s drugim moždanim funkcijama. Na toj Goetheovoj interpretaciji ranijih spoznaja iz optike, i osobito na njegovim vlastitim opservacijama o bojama, izrasla je hermeneutička teorija kreativne subjektivnosti koja u spoznajni proces unosi procesualnost spoznaje kao događanja i ideju predmeta kao učinka ili proizvoda subjektivnih sintetičkih spoznajnih moći nasuprot teorijama danosti i prisutnosti predmeta i analitičkom postupku uma (svijesti).

Naime, u toj se točki teorija o bojama bez izvanmentalnih referencata približava koncepciji sinkategorematskih izraza u jeziku, poput veznika, članova, padežnih oblika itsl., koji su također bez pokrića u referencijama na izvanjezični svijet predmeta. Oni su materijalni dokaz izvorne sintetizirajuće moći jezika da stvara svijet smisla

nezavisan od predmetne referencije. Premda su sinkategorematiski elementi jezika tematizirani u Aristotelovoj jezičnoj teoriji, oni su sadržani već u Platonovoj teoriji jezičnih univerzalija iz *Teeteta* i presudni su za nastajanje jezičnog karaktera teorije istine. Iako je inače poznajemo kao teoriju korespondencije ili adekvatnog odslikavanja, riječ je o teoriji jezične sinteze osjetilnog i umnog na temelju subjektivnih moći. Ona je dobila svoje pravo značenje s jedne strane u Kantovoj dedukciji kategorija iz formi suđenja, a s druge strane, u jezičnoj kritici Kantova shematizma i aproprijaciji njegove teorije uobrazilje u krugu romantičara i potonje hermeneutičke filozofije.⁴³

Humanistička epistemologija perceptivnih oblika spoznaje insistira na tome da su već i najprirodnije ili „najneposrednije” funkcija ljudskog organizma, poput gledanja, zapravo medijacijski procesi s karakterom interpretacije jer njihov sadržaj ne čine paslike stvarnosti u svijesti nego značenja osjetilnih sadržaja za svijest. Rečeno u žargonu komunikacijskih teorija, ljudski osjetilni organi su mediji. Ako su u suvremenim teorijama tehnički mediji nazvani produženjem ili proširenjem čovjeka (McLuhan: „extensions of man”), jesu li ljudski organi digitalni? Približava li se humanistička teorija pretumačenjem prirodno-osjetilnih procesâ spoznavanja u procese interpretacije suvremenoj teoriji digitalne, instantane svijesti u kojoj medij i sadržaj predstavljaju isti proces, a svijest i značenje padaju ujedno, bez diferencije, pomaka „oprostorenja” ili „ovremenjenja” (Derrida)?

Tehnološka spoznaja vezana za medije, a s njome i kultura suvremenog doba, zahvaljuje jedno od najvažnijih dostignuća – prikaz pokreta kao sintetičke cjeline filmom – performativnom ili funkcionalnom nesavršenstvu oka, tj. nesposobnosti toga organa da pri određenoj brzini pomicanja predmeta razluči kretanje na sekvence. Na toj spoznaji o temporalnoj strukturi zamjedbe hermeneutička epistemologija gradi teoriju o povijesnosti prirodnog zamjedbenog procesa.⁴⁴ Ona gradi i obrazlaže tu tezu historijskom spoznajom da

43 Za kritiku danosti osjetilnih podataka u svijesti („myth of the Given”) i primata analitičkog postupka razuma u anglosaksonskoj tradiciji v. ishodišni rad u W. Sellars (1963), „Empiricism and philosophy of mind”. Na njemu se temelji ambiciozni projekt obuhvatne kritike klasične epistemologije u Rorty (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature* kao i otvaranje anglosaksonske analitičke tradicije hermeneutičkim postulatima u epistemologiji.

44 Za sljedeća izvođenja upućujem na radove Gottfrieda Boehma, povjesničara umjetnosti i teoretičara slike, jednog od najistaknutijih predstavnika

je svijest o procesualnosti osjetilne senzacije kulturološko, povijesno otkriće. Nadalje, povijesnost osjetilne danosti u hermeneutičkoj se teoriji utemeljuje na tzv. „kritici osjetila” – poput, slikarskog eksperimenta s bojama ili drogama – koja je opet sa svoje strane dio povijesti kulture. Idejno-povijesna i eksperimentalna kritika osjetila kombinira se s poviješću civilizacije i stupa na mjesto tradicionalne analize prirodne konstitucije osjetila. No, rezultat koji dobivamo ovakvom analizom ne izgleda da dostatno opravdava hermeneutičke zaključke o strukturi predmeta.

Naime, riječ je o nekoj vrsti hermeneutičkog pre-eksponiranja fiziološkog učinka „produžene percepcije” (viđenja boja nakon nestanka podražitelja, senzacija „nepostojećih boja”, efekt komplementarnih kromatskih suprotnosti plavo-zelena itd.). Međutim, takva produžena percepcija u vidu autogene produkcije i reprodukcije senzacija ponaša se bez vanjskog ograničenja kao neuređeni i neograničeni kromatski tok, čija se paralela najbolje prepoznaje u govornom toku pod imenom ‘logoreja’. Prema tome, vremenska struktura zamjedbenih procesa poput viđenja nije osnovica njihove „povijesnosti” u smislu narativa koji pripada subjektu, ali se odnosi na procese i sadržaje koji ga objektiviraju, već u smislu indiferentnog protoka i beskonačnog, čak patološkog produženja sve do fenomena zamjedbenih halucinacija. Drugim riječima, povijesnost zamjedbe traži kriterij izvan same zamjedbe da bi bila povijesnost zamjedbe subjekta.⁴⁵

Da bi kulturološka spoznaja o procesualnosti osjetila sama postala integralni dio perceptivnog akta, ne čini se dovoljno rekurirati na vremensku strukturu percepcije (ili „faktor kašnjenja”), kako to pretpostavlja citirani Boehm. Povijesnost je u hermeneutici „subjektivna” kategorija, ona je horizont očekivanja ili interpretativni stav razumijevajućeg subjekta, i nije svodiva na vrijeme u smislu fizikalno iskazive veličine diferencije ili kašnjenja. Povijesnost mora dakle ležati u elementima koji čine složenost osjetila i koji djeluju simultano i sintetički bez obzira na trajanje fiziološkog procesa zamjedbe. Upravo tu simultanost heterogenih elemenata (osjetilnih podataka, noetičkih kategorija i jezičnog materijala koji dolazi

hermeneutičke epistemologije: „Bildsinn und Sinnesorgane” u Boehm (1980); ovdje osobito Boehm (1999a) „Hat das Sehen eine Geschichte?”. Nadalje, Boehm (1985), „Mnemosyne. Zur Kategorie des erinnernden Sehens”, te Boehm (1992), „Sehen. Hermeneutische Reflexionen”.

⁴⁵ Pored navedenih radova usp. G. Boehm (1987), „Bild und Zeit”.

izvan duše) opisao je Platon u samokritičkoj fazi koju iskazuje dijalog *Teetet*, a preuzeta je u romantičkoj filozofiji jezika koja danas, usprkos pojačanom interesu istraživača, ostaje izvan vidokruga upravo u svome semiološkom aspektu (v. Mikulić 2016). Greška u hermeneutičkom modelu poput Boehmovog pokazuje se još eklatantnijom u tome što se hermeneutičkim krugom, kako to pokazuju argument „svijesti o povijesnosti” i argument „kritike osjetila”, neposredno identificiraju fiziološko-perceptivna procedura i elementi njezine kulturno-povijesne nadgradnje. Točnije rečeno, sintetički oblik percepcije, istovremenost faktičkog (to da vidim) i modalnog (kako vidim), u hermeneutičkoj se verziji koristi u svrhu poništenja analitički ustanovljive diferencije između modalnog i faktičkog. Ta teorijska svrha je višak hermeneutičke teorije ugrađen u sâmno načelo teorije. On pripada u ideologiju teorije.

Drugim riječima, ako se s hermeneutičkom teorijom može reći da je svako viđenje „povijesno”, odnosno modalno određeno iskustvom nataloženim u kategorijalnom aparatu i da je sintetičkog porijekla premda se prikazuje kao njegov apriorni sadržaj⁴⁶, povijesnost zamjedbenog akta ne proizlazi iz njegove faktičke, fizikalne vremenske strukture. Faktor vremena je univerzalni moment strukture zamjedbene moći (isključujući Marsovece i arhajske bogove), povijesnost je njezin modalni faktor. Bez toga, perceptivni akt, odnosno njegovi učinci i osjetilni sadržaji, produžuju se autogeno do u beskonačnost, postaju bez-vremeni i ne poznaju povijest osim ako nismo spremni svrstati halucionogene doživljaje u kategoriju povijesnosti. Halucinogeni doživljaji, ako se verbaliziraju ili oslikaju, sadrže mitsku matricu bezvremenosti i translogičnosti. Povijest nije sazdana od vremena nego od naracije razumljene kroz njezino vrijeme. Stoga temelj povijesnosti ne čini fizikani razmak u aktu percepcije između akta i aktuiranog, što je ponovno mentalistički proces opredmećenja predmeta za svijest, nego proces narativne produkcije značenja. Ona je instantan, simultan medijski ili semiotički proces ili – jednom riječju: jezični.

46 U tome je bit dalekosežnog hermeneutičkog zaokreta u analitičkoj filozofiji značenja koji je izvršio W. v. O. Quine svojim epohalnim tekstom „Dvije dogme empirizma” iz 1951., v. Quine (1953), *From a logical point of view*. Prividno paradoksalno, taj tekst čini ne samo drugi potporan Rortyjeve destrukcije epistemologije nego i uporište za rehabilitaciju epistemologije protiv Rortyjeva „vulgarnog pragmatizma”. Usp. S. Haack (1993), *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology* (osob. pogl. 3, 6, 9).

U tom smislu, da bismo došli do humanističke teorije zamjedbenog akta, što je Boehmov cilj, čini se da je moguće, ili čak nužno, poći od teze suprotne hermeneutičkoj teoriji povijesnosti osjetila u Boehmovo verziji. Povijesnost kao element kulturološke (historijski akumulirane) spoznaje o funkcioniranju čula ponaša se spram zamjedbenog čina kao strani element koji tek treba integrirati. Povijesnost, upravo ukoliko u hermeneutičkoj teorijskoj verziji znači nastupanje novog sadržaja, ne može biti dio indiferentnog vremenskog protoka zamjedbe, dakle ne može se zamisliti kao koekstenzivna ili paralelna s vremenskom strukturom. Drugim riječima, ono što je povijesno u zamjedbenom aktu, ne može – upravo suprotno polazištu predložene hermeneutičke teorije zamjedbe kod Boehma – biti izogeno, već samo heterogeno fiziološkoj bazi zamjedbene moći subjekta. Da bi postalo „izogenim”, ono tek mora biti integrirano. Povijesnost ne možemo zamišljati samo kao karakter diferencije na osnovi fizikalne strukture (pomak, kašnjenje procesa) nego i kao semiološki i semantički proces između njezinih učinaka. Jezik nije tek izraz povijesne naravi zamjedbe nego njezina, kantovski rečeno, sinteza, produkcija. Ono što je povijesno u zamjedbenom aktu, ne pripada prirodnom, pa čak ni specifičnom rodnom (antropološkom) nasljeđu u subjektu, ono nije endogeni proizvod spoznajnih moći („fiziološke boje”) čistog empirijskog subjekta, nego se mora postaviti kao nešto drugo, strano, ne-subjektivo. Ono je moment „realnog” koje nije dio osviještenog i opredmećenog procesa, ali ga omogućuje. To je, kako nas uči semiološka refleksija od Platona do Hegela, njegova znakovnost ili medijska funkcija materijalnih znakova koja stvara višak sadržaja na samim sadržajima i daje im univerzalni karakter nasuprot samo historijskim, partikularnim i kulturnim.

Time se, mislim, postiže točka na kojoj je moguće izbjeći nesuglasice i inkompatibilnosti koje karakteriziraju kulturno-povijesnu i strukturalnu argumentaciju u području medija. Nestaje paradoks da i ono što prepoznamo kao povijesno novo, kao rezultat samo ljudskog razvoja, istovremeno prepoznamo i kao univerzalno iako pod aspektom vremena. Ono povijesno i revolucionarno u svojoj je naravi univerzalno, a u svojoj strukturi nužno je i pojava u vremenu, ono pada u vrijeme i zato čini „epohu” ili „povijest svoga vremena” („Zeitgeschichte”). Iako nije odraz ili efekt historije, ono povijesno revolucionarno jest dio historije, i utoliko postaje podložno i dostupno akumuliranom historijskom znanju i historijskim

vrijednostima. Povijesni činovi, revolucije, restauracije, utopistički, antibirokratski i apokaliptički pokreti postaju povijesnim samo iz Kantove perspektive entuzijastičkog subjekta-promatrača; to je epohalni horizont očekivanja u kojemu instantano djeluju dijakronijska i sinkronijska perspektiva, prošlost i budućnost, konkretno i utopijsko. To je dimenzija povijesno ispunjenog „sada”.⁴⁷

Time se gotovo u potpunosti mijenja kulturalni efekt medija koji je vidljiv najprije u njihovu razumijevanju ili teorijskim diskursima o njima. Niti su mediji stvar tehnološkog napredovanja u posredovanju neovisnih, apriorno postojećih sadržaja, niti između medija i sadržaja postoji odnos autentičnog približenja, dokončanje teleološkog procesa. Razočaranje u takvom očekivanju može rezultirati samo beskonačnom potragom za novim, autentičnijim oblicima medijacije, takvima koji će se bez ostatka približiti „samoj stvari”, posredovati istinski sadržaj⁴⁸. Ili pak, kao u slučaju biografske i autobiografske naracije u različitim medijskim oblicima, poput postnacističkih filmova Leny Riefenstahl ili Heideggerove filozofske auto-apologije: od autentičnosti tu-bitka, preko nacizma istine kao neposrednog poriva denuncijacije do amoralizma naknadnog samotumačenja.

Mediji su i jedno i drugo: proces posredovanja između forme i sadržaja koji ujedno održava razliku i proizvodi njihovo strukturalno preklapanje. Tehnološki progres medijacije proizvodi pitanje o primatu forme ili primatu sadržaja. Naličje progressa iskazuje se kao ideološki regres u teoriji koji nužnost strukturalne razlike između forme i sadržaja ispostavlja kao dihotomiju: ili nestajanje razlike ili hipertrofiju primata.⁴⁹

47 Za hermeneutički pristup v. ponovo G. Boehm (1995), „Eine kopernikani-sche Wende des Blickes”; Boehm (1996), „Die Arbeit des Blickes. Hinweise zu Max Imdahls theoretischen Schriften”. Za povjesnost percepcije kao ljudskog samo-stvaralačkog čina v. M. Kangrga (1984), *Praksa, vrijeme, svijet* (pogl. „Povijesni smisao odnosa percepcije i apercepcije”). Politički karakter „pogleda subjekta” kao horizonta očekivanja koji pripada entuzijastičkom promatraču kod Kanta v. R. Riha (1992), „Kant in praktischer Absicht”. Za drugačije, medijsko čitanje Kantove figure „gledaoca” i „instantane autohistorizacije” v. moj rad „Kazalište kao tranzicijska ustanova” (ovdje).

48 Usp. Agentur Bilwet (1998), *Arhiv medija*, osobito „This world has lost its glory” te „Der Faschismus der Schönheit”.

49 Agentur Bilwet (1998), esej „Medien oder Barbarismus”.

2.3 KRITIČKO-TEORIJSKA PSIHOANALIZA: U APORIJI TEHNO-NA- PRETKA I RETRO-KULTURE

Odatle se vidi da fenomen regresivnosti medija u smislu diskrepancije između tehnološke usavršenosti i nazadnosti sadržaja (primjerice nacistička ideologija krvi i tla, totalna ekologija New Agea, kršćanski fundamentalizam itd.) nije primarno rezultat kulturološke neuroze i prirodne sklonosti ka regresiji kao antipoda progresu, kako to u svom prilogu psihoanalizi medijske kulture predlaže predstavnik kritičke teorije Hartmut Heuermann, već konstitutivni dio samog procesa medijacije.⁵⁰

Za razliku od Daten Dandyja Agenture Bilwet, Heuermann u svojoj knjizi *Mediji i mitovi. Značenje regresivnih tendencija u zapadnoj medijskoj kulturi*, klasičnim postupkom znanstvenog pisanja polazi od rekapitulacije svog znanstveno-teorijskog ishodišta, Freudova otkrića i analize fenomena regresije u individualnom i kolektivno-psihološkom domenu, da bi je primijenio na medijsku kulturu klasične moderne u rasponu od književnosti (W. Irving, E. T. A. Hoffmann, J. Conrad), preko glazbe (R. Wagner, *Heavy Metal*), slikarstva, religijskih učenja do televizije i reklamnih plakata. Na matrici individualno-psihološkog fenomena regresije Heuermann izrađuje sve one njegove nepatološke aspekte koji čine ulog kulturološkog progressa da bi primjerenije istaknuo bipolarnost rečenog fenomena, njegove utopijsko-progresivne i apokaliptično-regresivne potencijale, sve do katastrofičnih i nihilističkih efekata.

Pritom se problem regresivnosti suvremenih medija u ovakvom psihoanalitičkom pristupu kulturi prikazuje – na nizu izvanredno zanimljivih analiza – samo kao nesrazmjer između naprednog stupnja racionalnosti novih dostignuća kulture, s jedne strane, i pada u mitske oblike mišljenja i doživljavanja svijeta. Polazeći od Freudove maksime „Wo Es war, soll Ich werden” („Gdje je bilo Ono, trebam postati Ja”) Heuermann promatra kulturološki napredak kao postupak progresivne, iako mučne i nipošto zajamčene racionalizacije historijskih stanja i procesa, kao postupak individualnog i kolektivnog (ontogenetskog i filogenetskog) prihvaćanja historijskih dostignuća, ili, rečeno jezikom psihoanalize, povećanja ugone i smanjenja nelagode u kulturi, kao kretanja ka holističkoj slici svijeta. Aktualni pluralizam perspektiva i vrijednosti, gubitak centrističke

50 Hartmut Heuermann (1994), *Medien und Mythen. Die Bedeutung regressiver Tendenzen in der westlichen Medienkultur*.

slike svijeta, tu „novu nepreglednost”, autor odbacuje, oslanjajući se na Habermasove dijagnoze, kao katastrofične i nihilističke produkte postmodernističkih teorija u umjetnostima i filozofiji, i sâm zagovara cjelovitu i koherentnu sliku svijeta i čovjeka.⁵¹

Cijena takvog racionalizatorskog pristupa pokazuje se u tome da je psihoanalitička dijagnoza regresivnosti medija sama više nesvjesno regresivna nego analitična. Njezina nesvjesna regresivnost sastoji se u tome što na analitičkoj razini sâma zahtijeva i pokušava nadomjestiti ono što u medijima navodno nedostaje – cjelovitu, koherentnu, preglednu i racionalnu sliku svijeta. Taj zahtjev je formuliran doduše progresistički – sadržaji medija moraju odgovarati neopozivim dostignućima i progresističkoj naravi ljudske civilizacije – no, regresivna narav tog zahtjeva sastoji se u normativno postavljenoj ideji da mediji moraju posredovati cjelovitu i preglednu sliku svijeta. Prevedeno na rječnik strukturalnog prikaza medija s početka ovog rada, ono što se zahtijeva je apsolut – poklapanje sadržaja i forme medija do stupnja identiteta.

Medij doista mora posredovati poruku da bi bio medij, čak i ako je poruka samo drugi medij (McLuhan), ali sâma poruka više ne postaje nikakav medij nego se, kako to pokazuje G. Anders, prikazuje kao sâma stvar, događaj. Medij može posredovati cjelovitu sliku svijeta, on to upravo i čini, ali samo po cijenu „totalne laži koja počiva na nizu pojedinačnih istina” (Anders). Otud je poruka (ili rečeno s Andersom: „činjenica” za razliku od događaja) unutrašnja granica procesa medijacije, ona je posljednji referent ili medijski reprezentant mentalne reprezentacije autora poruke. No, vidjeli smo, da bi odgovorili tome zahtjevu, mediji moraju postati mitskim („lažnim”), tj. postižući podudarnost forme i sadržaja bez ostatka, oni poništavaju unutrašnju diferenciju između forme i sadržaja (činjenice i događaja), tj. upravo ono što omogućava proces medijacije. Taj efekt se vidi, da ponovimo, samo ako se McLuhanova krilatica

51 Za diskusiju o filozofskoj i znanstveno-teorijskoj pozadini psihoanalize između kritičke teorije frankfurtske škole i francuske lingvističko-semio-loške tradicije usp. rani i još uvijek instruktivan rad Slavoj Žižeka (1976), *Znak, označitelj, pismo*. Za pokušaj posredovanja između lakanovske psihoanalitičke teorije subjektivnosti i hermeneutike usp. Hermann Lang (1973), *Die Sprache und das Unbewußte*; Manfred Frank (1984), *Was ist Neostrukturalismus?* Usp. također hermeneutičke priloge u: Obrad Savić, ur. (1988), *Filozofsko čitanje Frojda*. Nadalje, Ljiljana Filipović (1997), *Nesvjesno u filozofiji* te priloge u tematskom bloku *Filozofija i psihoanaliza*, u: *Filozofska istraživanja*, 10 (3/1984), str. 295-349.

čita obrnuto: Poruka je medij, poruka je ta koja posreduje nov sadržaj (višak sadržaja) koji nije reprezentiran u njoj samoj kao mediju. Bez toga obrtnja, nemoguća je sadržajna analiza medijskog učinka, a s time ni njegova interpretacija. Umjesto refleksije ostaje uvijek samo imanencija.

Otuda, analizirajući fenomen regresivnosti u klasičnim medijima poput literature, glazbe i slikarstva na nivou kritike sadržaja, Heuermann gubi iz vida okolnost da je regresija sadržana u samoj naravi, u strukturnoj dispoziciji medija za poništenjem dispozicije u smjeru identifikacije. To znači, regresija leži upravo u onom momentu koji on sâm zagovara kao progres. Najeklatantniji primjer dvoznačnosti njegovih analiza u tom smislu jest fenomen tzv. elektronske, „televangeličke” crkve u SAD-u. Jedan od „najskandaloznijih” primjera za spoj tehnološkog progressa u medijima s regresijom u mitske obrasce mišljenja i ponašanja, televangelička praksa, ujedno je najviši oblik posredovanja holističke slike svijeta. Ali ona nije regresivna samo po svojim religioznim sadržajima, kako prikazuje Heuermann – u tome sigurno nije regresivnija od fanatizma bilo koje vrste, pa bio on i racionalno-tehnološki. Regresija se vidi prije svega u tome što televangelička crkva svoj nauk smatra neposrednom istinom i što ga adekvatno tome prakticira – naime „neposrednim” i totalnim prisustvom u svakidašnjem životu svojih vjernika. Između njezina nauka, ideološkog sadržaja i elektronskih medija, kojima se prenosi, ne postoji nikakva strukturna distanca: oni su živi paradoks neposredne medijske stvarnosti. Štoviše, neposredna stvarnost ili totalno prisustvo nauka nije samo učinak suvremenih medija, nego je upravo konstitutivni dio ideološkog sadržaja nauka.

O „mediju” se može govoriti još samo u pukom tehničkom smislu aparata koji bi tako, zbog svoje upadljivosti, jednom mogao zasmetati u svijetu savršeno instantane medijacije, u kojemu akcija i reakcija nisu samo istovremene, nego su jednovremene – bez kašnjenja, bez posredovanja. Riječ je dakako o svijetu totalne denuncijacije kakav se može vidjeti u tragovima ili zamecima i izvan fundamentalističkih životnih zajednica, u gradskim četvrtima ili čitavim naseljima s takozvanim „nadzirućim susjedstvima”, kvartovima u kojima na ulazu, u sloganu dobrodošlice, stoji upozorenje da posjetilac dolazi u zonu „neposrednog dojavljivanja svake sumnjive djelatnosti”: od trenutka kad stupaš u prostor, svako tvoje djelovanje povlači za sobom trenutačno protudjelovanje, kao u mitskom prostoru. Takva koncepcija i praksa civilne zajednice ne iziskuje, očito, nikakvu

posebnu medijsku logistiku osim ljudskog oka i uha, tih prirodnih „produženja” paranoidne konstrukcije čovjeka.

Priča o medijima može se stoga ispričati samo ukoliko i onda kad se u medijskoj stvarnosti ukažu pukotine, nesavršenosti, nedovršenost, upravo ne-holistička medijacija.⁵² Istina medija o kojoj je ovdje riječ ne leži dakako u kompleksu fikcije, privida, laži, zabave, *entertainment* itsl. nasuprot medijaciji ozbiljnih sadržaja (političke vijesti, kultura, znanost). Ona leži tamo gdje se postavi pitanje nemedijativnog, nesavladivog ostatka medijacije. Taj pak ne leži u tzv. vanjskom, stvarnom, istinskom svijetu nasuprot mediju, već u samoj njegovoj strukturi. Istina medija, njihovo stvarno drugo, uvijek je samo dio njihova pogona, i stoga, kako to pokazuje medijsko-teorijski spisateljski rad autorske kooperative Agentur Bilwet, da bi kritika medija bila plauzibilna, ona sâma mora biti imanentna medijska produkcija. Samo u tome leži mogućnost da, nasuprot regresivnosti zahtjeva za holizmom, bude progresistička – upravo u smislu Heuermannove dijagnoze: da putem refleksije i kritike preuzme kulturološko dostignuće stvarnosti, prakse i izazova novih medija.

Paradigmatičan medijski primjer regresije, i ujedno paradigmatičan slučaj regresivnosti analize u Heuermannovoj knjizi, daje pripovijetka Washingtona Irwinga „Rip Van Winkle” (1819) o američkom holandskom naseljeniku Ripu Van Winkleu, sklonom dangubljenju, koji je pod pritiskom nelagode u koži svakodnevnog građanskog života (osobito pak zbog svoje čangrizave žene) pobjegao od kuće u slobodu divlje prirode. Tamo mu se dogodi da nabasa na bizarnu družinu s kojom se do sita nakuglao i potom napio do besvijesti. Kad se probudio, bio je posve posijedio, brada mu je bila duga do

52 Instrukтивne primjere za takvu napuklinu nesavršenog totaliteta davao je (i još uvijek daje) dominantni društveni medij, televizija. Tako se burnih 1990-ih često dešavalo da voditelj ili voditeljica „središnjeg dnevnika” HTV-a umjesto novopropisane riječi *izvješće*, koja je trebala istisnuti „srbizam” izvještaj, izgovori bastardnu, lingvistički i psihološki višestruko zanimljivu tvorevinu *izvješćaj*. No hipertrofija ideološke revnosti prema oktroiranoj jezičnoj politici kao da ne poznaje granice: tako će sportski novinar HTV, čije ime i prezime jednoznačno sugerira nepoželjno etničko porijeklo, u svojoj kroatoidnoj revnosti koristiti ne samo germanizam „šport”, uvriježen u lokalnom zagrebačkom idiomu, umjesto „sport” koji je općehrvatski (i srpski) standardni izraz, nego će i riječ *start* zamijeniti sa *štart*. Rečeno rječnikom lakanovske psihoanalize, to je školski primjerak provale želje subjekta da bude priznat od Drugog. O ideološkim aspektima jezika na primjeru tranzicijskih procesa, usp. npr. socijalno-lingvistički rad u Škiljan (1996), „The processes of ideologisation in language”.

peta, i vrativši se u mjesto gdje je nekad živio, ništa više nije bilo kao prije, nikoga nije poznao niti se njega itko više sjećao. Kao stranac u eri otimačine za američke kolonije između Engleske i Holandije i političkih previranja, Rip bude čak osumnjičen kao špijun engleskog kralja. U kritičnom trenutku, sjeti se neka žena priče da je nekada davno nestao neki čudak, da se uvijek pričalo o nekim čudnovatim družinama u brdima. I stvarno, Rip Van Winkle bude ostavljen na miru i živješe u selu u kojemu su ga svi pazili i obožavali kao primjerak iz davno prohujalih vremena.

Što se desilo? Rip Van Winkle je pod neobjašnjivim okolnostima prespavao američku revoluciju, iako se samo htio spasiti čangrizave žene koja ga je tjerala na svakodnevne poslove, dok je on – suptotno Sokratu koji je spas od privatnog građanskog života našao u ne-privatnom, javnom – dane volio tratiti u kuglanju, pijuckanju i igrama s djecom.

Na otvoreno pitanje o istinitosti te bizarne zgrade, koje se postavlja u samom literarnom djelu (Irwing je to pitanje riješio tehnikom okvirne priče, prenijevši pitanje istinitosti sadržaja na autoritet kronista), Heuermann, kao psihoanalitičar medijske kulture, reagira regresivno. Istinu, odnosno pravo značenje analizirane medijske forme, on traži izvan nje: ono se sastoji u tome što je Rip Van Winkle klasični, iako književno-historijski (1819) primjerak regresivca *ante litteram*, tj. prije Freudove razrade fenomena regresije (Freud 1930): umjesto da se suoči s problemima modernog doba, Rip Van Winkle bježi (prespava, opija se) u tzv. divlju i autentičnu prirodu, zapravo u mit o prirodi nasuprot pragmatičkoj racionalnosti građanskog društva na pragu svog nastanka.

Slično kao i u analizi Coppolinog filma *Apocalypse Now* (koju Heuermann smatra prešutnom ekranizacijom pripovijetke Josepha Conrada „Heart of Darkness” iz 1899.) Heuermannova znanstvena medijacija analiziranih slučajeva preseže preko medija u autentičnu realnost, ovaj put poznatu samo znanstveniku. I ovdje i tamo istina leži u psihoanalitičkom objašnjenju regresije – kod Irwinga individualno-psihološke, kod Coppole kolektivno-psihološke – u apokaliptičkom viđenju ljudske civilizacije. Reduktivistički manevar znanstvene medijacije ovakvog tipa eklatantan je: umjesto da fokusira način na koji se unutar analiziranog medija (literatura, film itd.) postavlja pitanje istine i da ujedno s time osvjetli način na koji se unutar medija reproducira njegov ideološki postav, ona umjesto njih, i izvan njih, traži istinu u drugom ključu. Rezultat toga vidi

se kao pretvaranje analitičkih nalaza znanstvenog postupka u ideološki diskurs same znanosti. Kod Heuermanna se ona javlja, još jednom, u zahtjevu da mediji posreduju holističku sliku stvarnosti, dakle, upravo ono što oni rade.

Suprotno Heuermannovu tumačenju, u Irwingovoj pripovijesti se dostatno jasno vidi da je pitanje istinitosti bizarne zgrade s Ripom Van Winkleom riješeno na jedini ispravan način, i da je registar značenja pripovijesti prije politički nego psihoanalitički, kako bi ga upravo Heuermann morao najprije detektirati, s obzirom na kritičko-teorijsku, „frankfurtsku”, pozadinu svoga modela književne psihoanalize. Činjenica da se Rip Van Winkle „vraća” u selo koje više nije njegovo, da se on ne sjeća nikoga niti se itko u selu može sjetiti njega, u potpunosti isključuje mogućnost obostrane identifikacije, a time i pitanje objektivne istine. Umjesto toga, jedna se žena u selu iznenada – dakle na vrhuncu Ripove drame gubitka svijesti i identiteta, ali i drame sela u kojem se odjednom pojavljuje čovjek iz legendi – prisjeća da su nekada postojale legende o ljudima u brdima. Identifikacija Ripa, a time i njegovo uključenje u zajednicu, odvija se stoga kao dodir fiktivnih ploha, međusobno pristajanje vremena legende u vrijeme sadašnjosti, odnosno kao smještanje nepoznatog (štoviše posve bizarnog) elementa, Ripa, u simbolički sustav „novog” sela. Drugim riječima, Ripov identitet postiže se učinkom intersubjektivnog pristajanja u kojemu je izvjesno samo postojanje legende, ali ne i njezin referentni svijet.⁵³ Točnije – i upravo u tome se čini sadržanim politički sadržaj (istina ili ideologija) priče – integracija Ripa u kolektiv novog sela ne događa se kao re-integracija na osnovi pre-poznavanja, i stoga ne na osnovi „stvarne istine”. Ona se odvija kao integracija ili pri-znanje za nov poredak stvari (novi simbolički poredak) onoga što stvarna svijest bivšeg sela nije mogla preraditi-priznati-prihvatiti („dangubljenje”), što je bilo zazorno i čemu je pripadalo da ode u nevid – iza gora,

53 To je naoko posve obrnut slučaj od Odisejeva povratka i procesa njegove identifikacije-reintegracije i intersubjektivnog pristajanja, premda i tamo auktorijalno jamstvo istinitosti jamči samo kontekstualni identitet, koherenciju, i ništa više od toga; ono nastupa samo protiv svih ostalih faktora otvorenosti. Naime, upravo iz takve maglovite pozadine i Penelopa nastoji namamiti Odiseja da oda svoj identitet pitanjem o „rodu od hrasta iz starodrevne priče”. Za analizu „prepoznavanja” Odiseja na Itaki kao intersubjektivnog pristajanja na legendu (mit i epos) o Odiseju upućujem na svoj rad u Mikulić (2006), „Čavrljavo srce. Zaziv Muza u arhajskom epu, mit istine i postanak epistemičkog subjekta” (osob. dio I. 3).

iza svijesti. Činjenica da je taj isti sadržaj sad „odjednom” (nakon Ripovog odsustva u komi od nekoliko desetaka godina!) dopustiv, vidljiv, nezazan, iako bizaran, ne znači da su se stubokom promijenile vrijednosti društva (ljenčarenje umjesto rada), nego znači doslovno i samo ono što se posreduje Irwingovom pričom: da je Rip postao predmet opće pažnje i brige sela upravo kao primjerak nezamislivo davnih i nepredstavljivo drugih vremena, ono minulo kao drugost koja tek omogućuje svijest o novom.

Drugim riječima, Rip je, kao ostatak radikalno drugog svijeta običaja nego što je poslovno-pragmatički postao živim ogledalom napretka. Bez njegova prisustva – bez Ripa kao inherentne razlike – ne bi bilo nijednog dokaza o samom napretku. Legenda o čudnoj družini iza brda i gora, koja je u starom svijetu imala status isključenog drugog u su-vremenoj stvarnosti, postala je onim što doista jest, legendom, time što je dobila realnu funkciju u novom društvu: funkciju muzealizirane društvene i kulturne prošlosti. Tek s tom izmjenom vremenskih ploha društvo je progledalo u svoju prošlost i proširilo polje viđenja. Ono je re-integriralo svoju legendu o napretku time što je dopustilo postojanje radikalno drugog („nazadnog”, „zaostalog”) unutar sebe nakon što se ono pojavilo u bezopasnom obliku. Legenda je postala prihvatljivom samo kad je, i time što je, izgubila snagu, imanentnu onom nesvjesnom, kad je postala trivijalnom ili u najboljem slučaju, bizarnom. Legenda o družini u planinama pojavila se u isprva šokantnom i bizarnom, ali banalnom liku zapuštenog i izgubljenog starca. U novoj, denaturaliziranoj velegradskoj okolini naprednog industrijskog i napose postindustrijskog doba, takvim „spodobama” vrve ulice, a da ne postaju ni šokantna ni bizarna već samo „banalna” pojava gubitnika napretka. Ona ne dolazi medijski do izražaja toliko kroz spektakularno praćenje karitativnog sklanjanja beskućnika s ulica kad temperature padnu niže od „minus deset” koliko u hollywoodskim filmskim pričama o prošnjacima koji slučajno i nakratko (ili pak zauvijek, ovisno o scenariju) postaju „milijunaši”.

Otuda, Irwingova pripovijest se, upravo s obzirom na eksplicitno pitanje o istini ispričane zgrade, može čitati istovremeno, ako ne i primarno, kao povijest o progresu i integraciji, a ne samo kao povijest o regresiji i re-integraciji. Ta su dva momenta u svakom slučaju komplementarna, ali je spoznajni dobitak iz analize Irwingove priče za teoriju medija sadržan u tome što se primarni (ili prirodni) kognitivni činioci poput viđenja i prepoznavanja odvijaju kao način

političkog viđenja, tj. kao priznanje, kao integracija drugog, stranog bez prisilne redukcije na normirano. Progresivna relevancija Irvingove pripovijesti za medijsko-teorijsku analizu leži u strukturi same medijacije (u naslovu „Rip Van Winkle”), a ne toliko u njezinu sadržaju (u sudbini junaka priče Ripa Van Winklea). Točnije rečeno, ona leži upravo u diferenciji između forme i sadržaja, u onom detalju koji sprečava prelijevanje jednog u drugo, a s njime i totalizaciju unutrašnje perspektive pripovjesti, odnosno totalizaciju fikcije. U Irvingovoj pripovjesti to su pitanje o objektivnoj istini i narativnoj (medijacijskoj) strategija njegova rješenja.

Sličan slučaj unutrašnjeg samoograničenja medija, odnosno odustanja autora od totalizacije fikcije i od prelaska u ideološku propagandu sadrži Coppolin film *Apocalypse Now*, koji Heuermann također analizira kao slučaj regresivne kulturološke tendencije. Ona je katastrofičnog, a ne apokaliptičnog tipa zato što, po Heuermannovu čitanju, na kraju filma, nakon scene s krvavim ritualom za vrijeme kojeg specijalac uspijeva likvidirati odbjeglog i podivljalog pukovnika američke vojske u Kambodži, sve izgara u požaru apokaliptičnih razmjera, a da Coppola ne sugerira nijednu perspektivu obnove. Za razliku od katastrofične i destruktivne regresije, apokaliptična se nagoni preobraća u perspektivu spasenja.

Analitička greška kod Heuermannu u ovom se slučaju, kao i u prvom, sastoji u prijenosu analize izvan imanencije naracije, odnosno u traženju ključa u smjeru tzv. stvarnog, izvanfiktionalnog značenja medija koji se poklapa s prikazanim, reprezentiranim sadržajem. Prigovor da Coppola nakon prikaza rituala ubijanja – a radi se o arhajske ljudskoj žrtvi, i utoliko „doista” o kulturalnoj regresiji odbjeglog oficira u arhajske divljaštvo – ujedno s požarom svijeta otvara perspektivu obnove, implicira da bi Coppola sâm trebao vjerovati u žrtveni ritual koji se odvija u njegovom filmu, vjerovati naime da žrtveni ritual kao simbolički čin polučuje stvarnost spasenja. Da je Coppola doista ispunio to očekivanje, postao bi ili iskupitelj američke ratne katastrofe i apologet pentagonske ideologije (likvidirati odbjeglog časnika znači otkloniti nakaradni i nenormalni efekt rata, naime podivljanje discipliniranog vojnog kadra na stupanj ritualnog homicida) ili pak propovjednik ideologije vječnog vraćanja istog.

Umjesto toga, perspektivu čitanja treba opet izokrenuti: poruka je medij (neprikazanog viška) sadržaja. Tako, utuženi nedostatak perspektive „obnove” iz velikog požara ne simbolizira nužno potonuće svijeta u besperspektivnost, nego prikazuje rat onim što on

jest: homicid koji se ne može opravdati iz višnje istine i smisla. Pri-
kazati ritual žrtve, a ne otvoriti „perspektivu obnove”, znači upravo
ne vjerovati ni u ritual ni opravdanost ubijanja, i zato Coppolina
ne-intervencija ne znači nužno pretvaranje apokaliptične regresije
u nešto još gore, u katastrofu lišenu dimenzije onostranosti, nego
upravo zaustavljanje kotača vječnog vraćanja što ga simbolizira ritual.
Sadržajni višak koji nastaje kroz medij poruke mora se formulirati
na temelju kontrastiranja uvriježenog razumijevanja smisla rituala
(simbolizacija obnove) i nedostatka toga smisla u fenomenu rata.
Upravo zbog ljudske katastrofe rata mi ne znamo polučuje li ritual
obnove obnovu, i zato se ona ne može izravno integrirati u medijski
prikaz bez pada u ideološku zloupotrebu. Utoliko, „kulturalna regre-
sija” u Coppolinoj medijskoj verziji nije ni katastrofična ni apoka-
liptična, nego, ako postoji, ona je agnostička ili radikalno kritička.

Medijsko dovršenje slike svijeta nema pokriće u sadržaju iz već
navedenog razloga, upravo zato što je poruka medija i sama nov me-
dij drugog sadržaja: totalizacija medijske perspektive ostaje prikra-
ćena za totalno dovršenje sadržaja. Istina ritualnog homicida samo
je gola istina materijalne radnje klanja koja ne može dokučiti višu
svrhu prema kojoj teži, budući da je ona fiktivna i sadržana samo
u radnji rituala. Holistička slika svijeta, bez napukline onog radi-
kalno stranog, nemoguća je. Integracija je moguća samo po cijenu
napukline, preskoka, zadržavanja heterogenog.

No, artikulirati takvu poziciju programatski, na nivou metateo-
rije, znači ne moći izbjeći autoironiju. Jedna od tih konzekvencija
je ta da se faktički mora pribjeći intermedijalnom kretanju, otkri-
vanju napuklina u medijaciji, a ne cjelovitost; mora se tematizirati
praznine, tražiti „krajeve medija”, sadržajne identifikacije praznine
zване medij.⁵⁴ Riječ je o praksi kritike medija koja – onkraj parame-
tara dekonstruktivizma i semiotike i zamki beskonačne semioze, ali
zato u ništa manje sličnim parametrima word processinga – arbi-
trarnim metodološkim sredstvima na medijskim fenomenima traži
veze i kontra-smislove koji prije nisu postojali: u knjigama za djecu
o svijetu budućnosti, o totalnoj ekologiji, o novim tehnologijama, o
težno-tijelu, o novoj ljudskoj vrsti data-dandya što nadomješta ese-

54 Tako, „Agentur Bilwet” = Akademija za ambulante znanosti, Zaklada
za unapređenje ilegalne znanosti. Centar za meta-realizam, Odsjek za
turističku epistemologiju. Kontra-intuitivni komesarijat za politiku itd.
(v. Agentur Bilwet, 1998).

jiste, feljtoniste ili književni žanr dandya (zaljubljenike u naliv-pero ili stari pisaći stroj) itd. Ambulantna znanost ima u programu samo to da proširuje refleksivnu intervenciju.

Zato je rubna (i komička) pozicija Agenture Bilwet s obzirom na ozbiljni akademsko-znanstveni i feljtonističko-esejistički diskurs u Evropi također predmet samoironičnog prikaza: Bilwet se definiše kao provizorna asocijacija kućne radinosti čiji cilj, suprotno očekivanju, nije njegovanje alternativnog mišljenja kao izvornog, nasuprot neautentičnom etabliranom, već – takoreći sokratičkom gestom u postmodernoj varijanti – spriječiti intelektualno iskliznuće i povratak u društvenu ugodu bez kritičke napetosti. Odnosno, izbjeci sudbinu etabliranja kulturne disidencije i spasiti ironijski odmak refleksije od katastrofe postpolitičkog konformizma kakav predstavljaju (ili točnije: pretendiraju da predstavljaju) neki oblici „otklona” od nacionalističkog mainstreama kulturne proizvodnje u tranzicijskim društvima, poput nove „stvarnosne” književnosti ili novih formi društvene ugone u navodno kritičkim procesima. ¶

[Književna djela]

Heinrich Heine (1828), *Reisebilder. Mit einem Nachwort von Joseph A. Kruse und zeitgenössischen Illustrationen*, Frankfurt/M.: Insel Verlag, 1980.
Charles-Louis de Montesquieu (1721), *Perzijska pisma (Les lettres persanes)*
Washington Irving (1819), *Rip Van Winkle*.

[Filmovi s književnim predlošcima]

Robert Zemeckis (1994), *Forrest Gump*, prema istoimenom romanu Winstona Grooma.
Robert Altman (1993), *Kratki rezovi (Short Cuts)*, scenarij prema kratkim pričama Raymonda Carvera.
Francis Ford Coppola (1979), *Apokalipsa danas (Apocalypse Now)*, scenarij inspiriran pripovijetkom Josepha Conrada *Srce tame* (1899).

07. Perverzija i metoda: o performansu interpretacije (Esej o Žižeku)

1. Paralaksa, paranoja i politika: problemi analogije

O kontroverznom načinu rezoniranja, formi mišljenja i stila izražavanja Slavoj Žižeka rečeno je u dvadesetak godina njegova djelovanja na filozofskoj i općenitijoj intelektualnoj sceni barem isto onoliko, ako ne i više, koliko su zajedno o specifičnosti ili važnosti forme i stila za filozofske doktrine Platona, Hegela ili Nietzschea pisali njihovi suvremenici ili historičari. Za Žižekov status informativan je slikovit portret koji o njemu daje Fredric Jameson.⁰¹

U istom nizu Jameson ukazuje na vrlo specifičnu unutrašnju logiku Žižekova diskursa koju u svrhu boljeg definiranja naše teme vrijedi odmah istaknuti. U nastavku Jameson imenuje tu logiku pomoću retoričke figure na dvije razine, jednom u analogiji s Eizenštajnovim postupkom „montaže atrakcijâ”, drugi put čak i poetičnijom metaforom „teorijskog varijetea”:

„These are lined up in what Eisenstein liked to call ‘a montage of attractions’, a kind of theoretical variety show, in which a series of ‘numbers’ succeed each other and hold the audience in rapt fascination. It is a wonderful show; the only drawback is that at the end the reader is perplexed as to the ideas that have been presented, or at least as to the major ones to be retained. One would think that reading all Žižek’s books in succession would

01 „As every schoolchild knows by now, a new book by Žižek is supposed to include, in no special order, discussions of Hegel, Marx and Kant; various pre- and post-socialist anecdotes and reflections; notes on Kafka as well as on mass-cultural writers like Stephen King or Patricia Highsmith; references to opera (Wagner, Mozart); jokes from the Marx Brothers; outbursts of obscenity, scatological as well as sexual; interventions in the history of philosophy, from Spinoza and Kierkegaard to Kripke and Dennett; analyses of Hitchcock films and other Hollywood products; references to current events; disquisitions on obscure points of Lacanian doctrine; polemics with various contemporary theorists (Derrida, Deleuze); comparative theology; and, most recently, reports on cognitive philosophy and neuroscientific ‘advances’”. F. Jameson (2006), „First Impressions”, Review of S. Žižek, *The Parallax View*, 7.

only compound this problem: on the contrary, it simplifies it somewhat, as the larger concepts begin to emerge from the mist” (isto).

Taj „čudesni varijete”, u čijoj osnovi leži montaža atrakcije, Jameson vrednuje kao velik primjer suvremene prakse dijalektike koja za njega počiva na Žižekovu odbacivanju dogme o Hegelovoj dijalektičkoj trijadi i njezinoj reinterpretaciji te je u svojoj osnovi više multiperspektivistički, teorijski projekt, tj. otvoren i ‘anti-filozofski’, nego filozofski u značenju sistematske doktrine.⁰² Nije li onda – da upotrijebim tu tipičnu, ali ne i neproblematičnu Žižekovu figuru retoričkog pitanja – opsoletno baviti se ponovno, nakon obuhvatne i nipošto nekritične Jamesonove dijagnoze, analitičkim i u konačnici cenzorskim radom na pitanjima stila, retorike i forme Žižekova osebujnog „paralaktičkog” teorijskog rada, osobito ako mu nitko manji nego upravo Jameson ne daje njegovu konačnu metodološku kvalifikaciju – paralaktička, antifilozofska dijalektika za koju je filozofska sistematizacija nemoguća? No, pitanja i problemi u vezi s Žižekom ne čine se ni jednostavnim ni riješenim u Jamesonovim opservacijama. Razlog za ponovno preispitivanje navodnog anti-filozofskog rada mišljenja u filozofiji daje već sâm Jameson jednim ‘ipak’ koje upućuje na narav teorijskog posla općenitije i iznad Žižekova modela:

„Yet theory was always itself ‘grounded’ on a fundamental (and insoluble) dilemma: namely, that the provisional terms in which it does its work inevitably over time get ‘thematized’ (to use Paul de Man’s expression); they get reified (and even commodified, if I may say so), and eventually turn into systems in their own right. The self-consuming movement of the theoretical process gets slowed down and arrested, its provisional words turn into names and thence into concepts, the anti-philosophy becomes a philosophy in its own right” (isto).

02 Jameson (2006), 8: „Clearly, the parallax position is an anti-philosophical one, for it not only eludes philosophical systematisation, but takes as its central thesis the latter’s impossibility. What we have here is theory, rather than philosophy: and its elaboration is itself parallaxical. It knows no master code (not even Lacan’s) and no definitive formulation; but must be rearticulated in the local terms of all the figurations into which it can be extrapolated, from ethics to neurosurgery, from religious fundamentalism to *The Matrix*, from Abu Ghraib to German Idealism”. Za pretpostavku o ‘antifilozofiji’ kod Žižeka upućujem na svoju opsežniju diskusiju u Mikulić (2007), „Jokastina svojta. Marx, Freud i Edip među novim antifilozofima”.

Nalaz koji je sadržan u tome 'ipak' – naime da privremena sredstva teorijskog rada, „provizionalne” riječi, prvo postaju termini, a potom osamostaljeni pojmovi preko kojih otvoreni, nekonkluzivni rad teorije ili dijalektička metoda filozofske kritike postaje ekskluzivna filozofska doktrina – dolazi također u drugačijem obliku i iz posve drugog tabora. Riječ je o prigovorima koji se u striktnom smislu tiču Žižekova rada na filmskim interpretacijama kojima se prigovara metoda „slobodnih asocijacija” bez dosljednosti i odgovornosti prema predmetu.⁰³ Budući da filmske interpretacije do te mjere tvore sâmu osnovu Žižekova kritičkog diskursa o društvu, kulturi, ideologiji i znanosti, uključujući i kritiku filozofskih i filmskih teorija, da ga možemo nazvati ne samo kinematografskim nego, kao što ćemo kasnije vidjeti, kinematičko-materijalističkim diskursom same filozofije, ove radikalno suprotne ocjene Žižekova stila mišljenja postaju metodološki relevantnim pitanjem o formi filozofije koja se već poslovično naziva šou, bilo s negativnom ili pozitivnom konotacijom.

Treći razlog za ponovno bavljenje pitanjem stila daje sâm Žižek koji uvijek iznova u različitim povodima izražava nezadovoljstvo okolnošću da se mnogi više bave njegovim stilom – humorom i vicevima, skokovitim egzemplifikatorskim načinom izlaganja, eliptičnom logikom, paradoksima i paralaksama – nego sadržajem argumenata. Tipično je da Žižek pritom sâm nudi tumačenje takve (navodne) supstitucije ozbiljnih sadržaja humorističnom formom (v. Taylor, 2005, Žižek!). Njegovi oponenti to rade navodno zato da ne bi morali uzeti ozbiljno njegove sadržaje i argumente i, napose, njega osobno kao relevantnog mislioca. Ono što je u tome objašnjenju manje tipično, i utoliko začuđujuće, jest Žižekova zaboravnost u vezi s porijeklom fundamentalne i neraskidive veze između sadržaja i forme koja, barem za njega, ako ni za koga drugog u filozofskom polju, svoj mjerodavni opis duguje upravo Fredricu Jamesonu.⁰⁴

03 Usp. diskusiju u Orr (2003), „Right Direction, Wrong Turning” o Žižekovoj knjizi *The Frigate of Real Tears: Krzysztof Kieślowski Between Theory and Post-Theory* iz 2001., te osobito odgovor Davida Bordwella na Žižekovu kritiku post-teorije u Bordwell (2005), „Slavoj Žižek: Say Anything”. Nasuprot tome, za inovacijski karakter psihoanalitičke kritike filma v. McGowan (2007), „Introduction: Enjoying the Cinema”.

04 Za Jamesonovu usporedbu Žižekove kaleidoskopske gradnje teorijskog diskursa s Eizenštajnovom „formulom atrakcije” v. raniju formulaciju u Jameson (1991), 394: „New theoretical discourse is produced by the setting into active equivalence of two preexisting codes, which thereby,

No, usprkos tome što je odnos forme i misli, pa čak i posebna tema retorike i stila u istinosnom diskursu filozofije i znanosti više-kratno obrađivan i izvan teorije književnosti,⁰⁵ ovoj temi je u slučaju Žižeka dodatni naboj dao upravo sâm Žižek, ali ne u eksplicitnom dijelu svoga komentara. Najprije, tko god je čitao tekstove, slušao predavanja ili gledao nastupe toga planetarno najistaknutijeg filozofa današnjice, znat će da se on i sâm referira na formu, logiku i retorički izričaj drugih teoretičara, kako klasika tako i suvremenih, a to se osobito negativno tiče „derridijanaca” poput Judith Butler. No ipak, u takvim nedosljednostima ne leži metodološka relevancija spomenute zavrzame oko njegovog „stila”. Bez obzira na to je li Žižek samo „antropomorfni”, a ne i šizofreni paranoik, kako izvodi npr. Orr (2003, 7), ili samo koketira s paranojom ili je pak u pravu da recepcija njegova stila i forme mišljenja bitno ometa – čak do potpune supstitucije, kako on tvrdi – suočavanje sa sadržajima i porukama njegovih argumenata, to se i bez sudjelovanja u pretpostavci o zavjerama može shvatiti manje spektakularno nego što to predstavlja sâm Žižek.

Naime, čini se kao da je trajna kontroverzija njegova intelektualnog statusa, koja ga prati i na kojoj ustrajno radi još od svojih autorskih početaka sredinom 70-ih pa sve do danas, samo promijenila težište. Dok je ona u ranijoj fazi pogađala više formu mišljenja i ostajala u biti akademska, s njegovim spisateljskim zaokretom od kritičke analiza masovne i akademske kulture ka analizi najnovije svjetske, osobito američke politike, predmet osporavanja postale su bez dvojbe više Žižekove političke teze nego provokativni pop-kulturni oblici prezentacije i obrazlaganja tih teza. Njegov spisateljski i predavački stil očigledno je i dalje isti kao i prije, tako da je više riječ o seljenju težišta kontroverzije i produkcije paradoksâ a ne o zamjeni navodno ozbiljnih sadržajâ navodno neozbiljnim formama. Štoviše, noviji primjerci Žižekova masmedijskog djelovanja pokazuju

in a kind of molecular exchange, become a new one”, cit. prema Boyl (2009), „The Four Fundamental Concepts of Slavoj Žižek’s Psychoanalytic Marxism”, 1–21, gdje autor pokazuje kako Jamesonova dijagnoza u *Marxism and Form* (1971) da marksizam ne isključuje „adherence to some other philosophy” predstavlja osnovu za Jamesonovo tumačenje Žižekove evazivne antifilozofije kao učinka „molekularne razmjene” preegzistirajućih teorijskih kodova.

05 Npr. J. Habermas (1989), „Philosophie und Wissenschaft als Literatur” („Filozofija i znanost kao književnost”); Frank (1990), „O stilu i značenju: Wittgensteinov put u pjesništvo”.

kako „outbursts of sexual obscenity” (Jameson) u tome čudesnom varijeteu predstavljaju točku nestajanja svakog sadržaja osim onog koji čini egzibicionistički medijski akt o samome sebi.⁰⁶

Stoga je u kontekstu ove teme daleko relevantnija druga teškoća sa Žižekom, naime to što njegova vlastita opservacija o kontroverziji u njegovu djelovanju donosi još dublju i zapravo relevantniju kontroverziju koja se tiče njegove produkcije, odnosno unutarnje logike u gradnji diskursa čiji je on sâm producent. Riječ je o kontroverziji koja se sad javlja iz pozadine njegova autodiskursa kao napetost, dihotomija i proturječje – sve do međusobnog poništavanja – između forme i stila, s jedne strane, te sadržaja i poruka, s druge strane. No, prije nego što ovdje pokušamo ispitati te implikacije strukturne naravi, Žižekova privatna žalopojka o „neshvaćenosti” nosi sobom, htio on to ili ne, i pretpostavku o načelnoj razlučivosti, odvojivosti i, u krajnjem, o neozbiljnosti i irelevanciji njegova osebujnog stila mišljenja za sadržaje njegovih argumenata te implicitni apel na recipijente da radije obrate pažnju na sadržaje kao ono bitno nego na retoričke figure. Kao da stil i retorika forme doista služe samo za zabavu i zaradu. Ta je Žižekova intervencija, ili pokušaj intervencije, u procese vlastite recepcije toliko začuđujuće platonička i u eklatantnom neskladu s njegovom inzistencijom na prepoznatljivo istom – logički skokovitom, slikovitom, humorističkom i neurotičnom – stilu izlaganja koje se naširoko doživljava upravo kao sofističko, premda ga Jameson kvalificira kao dijalektičko.⁰⁷ Ona je

06 Najbolji primjer za to nudi Žižekov kratki video intervju o osobnom doživljaju „ponovnog otkrića seksa”. Usp. Žižek (2013b, internet), „Leninist Love”, intervju. Premda voditelj intervjuja sugerira da se provokacija ovog verbalnog soft porno videa sastoji u „škakljivom” sadržaju, tj. u ekskluzivnoj – samo sada i ovdje! – seksualnoj ispovjedi već vremenšnog filozofa Žižeka, koji svoj ljubavni život traži u uvijek novim vezama sa sve mlađim ženama, u filmu je jedino relevantno ono doista opsceno, naime to da se Žižek kao deklarirani preziratelj društvenih mreža pojavljuje sâm u aktu javne egzibicije o svojim najprivatnijim preferencijama na YouTubeu, medijski još masovnijem mjestu valda i od sâmog Facebooka. Tako bi se jedan stajajući motiv iz Žižekovih knjiga – anegdota o ostarjelom slovenskom komunističkom funkcionaru pred slom Jugoslavije kasnih 80-ih, koji u intervjuu na ljubljanskom studentskom radiju nasjeda na provokaciju pričajući „mladim ljudima” o svome ljubavnom životu – mogao pokazati kao nesvjesno pervertiranje psihoanalitičke teorije o svijetu u seksualizirani (autoerotizirani) diskurs autora o sebi, ili još radikalnije, kao ‘svršavanje’ filozofskog diskursa u porno-ispovijedima samog filozofa. No, takav zaključak bio bi ovdje možda ipak još preuranjen.

07 Jamesonova dijagnoza o nekonkluzivnom („ne-triadičkom”) shvaćanju Hegelove dijalektike kod Žižeka upućuje na širi epistemološki aspekt

također i u neskladu s uvjerenjem drugih, Žižeku sklonih autora, o bitnoj heurističkoj i eksplanatornoj vezi između stila i sadržaja njegova mišljenja tako da se bilo kakvo opravdavanje teme čini nepotrebnim, koliko god se o tome problemu kod Žižeka i sa Žižekom već „sve” i „toliko puta ponovno” činilo rečenim.⁰⁸

Opće je mjesto u vezi sa Žižekom – za koje je bez dvojbe najzaslužniji on sâm – upravo to da je temeljna karakteristika njegova mišljenja logička i argumentativna sukonstitucija sadržaja kroz način dolaženja do njih i heterogenu građu iz popkulture i svakodnevice. Drugim riječima, ako smo za sadržaj i formu Žižekova mišljenja upućeni na to da oni nisu samo principijelno i genetički neodvojivi, kako uzimaju neki Žižekovi tumači, mora se zapravo reći još radikalnije: čak kad bi kod Žižeka i postojali pojedini argumentativni sadržaji nezavisni od stila i forme, ono što je psihoanalitičkog filozofa iz bivše-jugoslavenske socijalističke republike Slovenije, Slavoja Žižeka, napravilo „svjetski prepoznatljivom markom” jesu u prvom redu deliberativno, tj. programski i namjerno odabrana pop-kulturna građa kako iz istočno-evropske socijalističke tako iz zapadne, kapitalističke svakodnevice, humoristični stil izlaganja kao i intenzivna medijska hiper-reprodukcija bliskih, podudarnih ili istih sadržaja u uvijek novom povodu i rekombinacijama, namijenjenim najprije anglosaksonskoj publicističkoj mašineriji. K tome, ona je, za razliku od evropske, jedina bila u stanju prevladati otpor američke i engleske akademije te osigurati planetarnu recepciju toga profesionalnog, institutskog filozofa iz egzotičnog srednje-jugoistočno-evropskog okruženja tranzicije.⁰⁹

razlike sofističko-dijalektičko koji se ne ograničava samo na kontroverziju oko Žižeka, već uključuje i klasično-filozofsko nasljeđe. Žižekova anti-sofistička gesta (usp. „Gorgias, not Platon, was the arch-Stalinist” u Žižek (2013), *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, začuđuje s obzirom na noviji trend rehabilitacije sofističkog nasljeđa u kontekstu suvremene francuske akademske filozofije. Usp. Cassin (1992), „Qui a peur de la sophistique? Contre l'ethical correctness”. Za ovaj aspekt u vezi s Žižekovim „sofisterijama” v. ovdje u nastavku diskusiju o prigovorima kod Harpham (2003), „Doing the Impossible: Slavoj Žižek and the End of Knowledge”.

08 Tako Taylor (2010), *Žižek and the Media*, posvećuje obrani Žižekova stila (koji naziva „Žižek's commically perverse quality”) iz programatskih razloga čitava dva prva poglavlja sa sistematičnim pregledom prigovora na račun Žižeka. Za širi kontekst te kontroverzije i auto-reference samog Žižeka, poput najnovije polemičke intervencije u Žižek (2013a, internet), v. ovdje u nastavku.

09 Za komentar o nekim intra- i ekstraprocesima Žižekove auto-recepcije

Treće, time nije implicirano ništa u korist ili na štetu Žižekove citirane inzistencije i apela u smislu razlučivanja i favorizacije navodno ozbiljnog sadržaja pred navodno neozbiljnim stilom. Naprotiv, sklon sam suprotnom uvjerenju da između forme, građe i argumenata Žižekove filozofije postoji takav stupanj sukonstitucije da su „ozbiljni” sadržaji ukinuti – tj. uzdignuti na višu razinu refleksije i posredovani njome – u „neozbiljnoj” formi, građi i stilu argumenata, poput usporedbi ili viceva, i da opstoje samo tamo i tako posredovani, bilo to dobro ili loše za njih. Razlog za takvo suprotno uvjerenje daje već Žižekova naprijed citirana tužbalica zbog navodno krive recepcije, kao i njegova uputa o tome da pravo mjesto ozbiljnosti njegove filozofije leži zapravo u sadržajima, a ne u formi.

Ta je uputa toliko začuđujuća da ne može biti ozbiljno mišljena, i to čak i baš ako ju je Žižek ozbiljno mislio. Ona u svojoj biti nije samo platonički esencijalistička, jer sadrži istu pretpostavku o dihotomiji ozbiljne sadržine naspram izvanjske zabavljačke opreme misli, nego i historijski predstavlja barem neosviještenu, ako ne i nesvjesnu (u psihoanalitičkom smislu termina) repliku performativnog proturječja. Nju poznajemo u oblicima u rasponu od Platona i njegove kritike pisanja dijaloga kao filozofski neozbiljnog posla u Fedru do suvremene pop-zvijezde poput Madonne koja se svojedobno žalila kako je „mediji ne vole” za razliku od publike, kao da su mediji i publika odvojivi.¹⁰ Odvajanje medija od publike, za koju Madonna uopće postoji samo kao medijski entitet, tj. kao medijski producent-i-proizvod *par excellence*, može se – jednako kao i Žižekov protest protiv navodno zlonamjernog precjenjivanja njegova razbarušenog stila na uštrb sadržaja – vrednovati kao regresivna nostalgija medijskog subjekta za posljednjim, izvanmedijskim reziduumom autentičnosti, subjekta u stanju žalovanja zbog gubitka kontrole nad procesima recepcije nakon što je nerazmjerno više postao pasivni produkt medija nego što je njihov aktivni producent ili koproducent.¹¹ Tu Žižekovu regresiju u autointerpretaciji ilustrira i njego-

upućujem na svoj raniji novinski tekst Mikulić (2003/2006), „Filozof in flagranti”.

10 Za pregled diskusije o Platonu i daljnje reference usp. Mikulić (2001), „Neprekoračiva činjenica pisanja”; za paradoks Madonne v. Mikulić (2005b), „Madonna u zemlji mediofaga”.

11 U tome smislu Žižeka se može promatrati i kao primjerak „regresivnog napretka” medijskog diskursa u kojem proliferacija medijskog skriva konceptualnu stagnaciju (v. ovdje esej “Poruka je medij”) ili ponavljanje i inzistenciju istog konflikta kroz racionalizacijske intervencije subjekta,

vo uporno ponavljanje kako su pravi i autentični izdanci njegova mišljenja velike studije o klasičnoj njemačkoj filozofiji i operi, a ne masovno-medijske i kulturno-kritičke analize svakodnevice koje njegovi izdavači recikliraju u uvijek novim izdanjima ne znajući pritom, kako se opet žali sâm Žižek, je li za njih tržišno unosnija veća ili manja količina viceva.¹²

No, neovisno o pretpostavljenoj nostalgiji različitih medijskih aktera za medijski autentičnim oblikom osobnosti, ali također neovisno i o pitanju uvjerljivosti implicirane pretpostavke o autentičnom reziduumu osobnosti, oslobođene od medijskog otuđenja, ovdje ću ponovno razmotriti problem Žižekova stila mišljenja i reducirati različite vidove kontroverzije u vezi s time na prepoznatljiv epistemološki i metodološki okvir. Na materijalu njegove psihoanalitičke interpretacije filmova pokušat ću pokazati logičke i metodološke značajke te navodne kontroverzije te epistemološki vrednovati pretpostavku o sukonstituciji argumentativnih sadržaja formom i stilom argumentacije. Da bismo doprli do početne točke, čini se korisnim poći od jednog intrinzičnog i amblematskog, premda ne nužno i najuočljivijeg paradoksalnog svojstva zamašnog Žižekova opusa, sastavljenog kako od knjiga tako i od javnih predavanja i filmova.

Naime, iako najveći dio bujne teorijske produkcije Slavoj Žižeka i u pisanom i u usmenom obliku vrvi od filmskih referenci i hiperprodukcije različitih retoričkih i misaonih figura poput viceva, usporedbi i paradoksâ, možda je najznačajniji paradoks onaj koji se tiče jednoga tematskog manjka unutar sâmog Žižekova opusa. U već doista nepreglednom nizu knjiga i članaka, koji se svakim danom sve više uvećava u svim smjerovima, teško se može identificirati ijedan poseban rad ili izdvojena koherentna cjelina zasebnih i specijalnih teorijskih radova o filmu kao mediju, a jedva da se može identificirati i poseban metatekst o njegovoj vlastitoj upotrebi filmskih primjera i analogija u nefilmološkom diskursu o filozofiji, ideologiji, znanosti, politici, kulturi. Žižekove su opservacije o tome fragmentarne, ubikvitarne i u pravilu općenite, s implicitnom pretpostavkom o

kako to sugeriraju uvijek novi Žižekovi „odgovori kritičarima”; za najnoviji v. Žižek (2013, internet), „Announcement: Public Lecture – Reply to My Critics”.

12 Usp. Žižekovu autoironičnu i koketno samosažaljivu opasku, komentar nakon posjete izdavaču „Verso” u vezi s knjigom o Lenjinu u A. Taylor (2005), *Žižek!*

svome važenju u danom kontekstu; tiču se obično isječaka iz pojedinih filmskih primjera, a gotovo nikad cijelih filmova. Pritom se, i nakon kraćeg iskustva čitanja ili slušanja Žižeka, može ustanoviti kao značajka da su njegove rekurencije na filmske primjere usred teorijskog diskursa o nefilmološkim temama bile i ostale neposredne, u pravilu bez metajezičnih markera, ne računajući već poslovično retoričko pitanje „Nije li...?” Ono češće iritira svojim inherentnim performativnim proturječjem nego što objašnjava ili zadovoljava očekivanje argumenta kod čitaoca, premda nas Žižek uvjerava da želi posredovati sadržaj i samo sadržaj.¹³

Analogijski postupak ili egzemplifikacija u gradnji diskursa, koji je Žižek očigledno doveo preko granice paroksizma i kojim je, gledajući na povijest filozofske literature, bez dvojbe premašio čak i Platonovu upotrebu mitova, primjera ili analogija, kod Žižeka u pravilu nije praćeno, osim sporadičnih opservacija *ad hoc*, eksplicitnim teorijskim opravdanjem primjera ili analogije s istraživačkog ili eksplanatornog ili metodološkog gledišta. Za razliku od Platonova običaja – koji se u manjoj mjeri može ustanoviti i kod njegova učenika Aristotela, ali i na drugoj strani vremena, kod Freuda, učitelja Žižekova učitelja Lacana – da usred teorijskog diskursa o nekom toposu, umetne ekskurs autoreferencijalne ili metametodološke naravi o utemeljenosti i legitimnosti primjera,¹⁴ Žižek radije iznova umeće gotovo iste tekstualne cjeline u nove kontekste tako da se, uz nove, isti stari filmski primjeri s istim razradama i istim naglascima mogu često sresti u različitim tematskim kontekstima.¹⁵ Čini se, dakle, da Žižek u svojoj horizontalno i disperzivno

13 To tipično Žižekovo „Nije li...” performativno je proturječno zato što sadrži retorički apel na komunalnu i interpersonalnu razumljivost sadržaja koji govornik po intenciji tek hoće interpretativno ispostaviti upravo zato što pretpostavlja da nije samorazumljiv. Pritom, pravi predmet retoričkog apela na prihvaćanje nije sâm sadržaj, ono iskazano, nego akt iskazivanja, tj. posezanje za usporedbom, navođenje primjera, analogija, tj. diskurzivni prijelaz u drugi rod ili, drugim riječima – forma posredovanja sadržaja u iskazu. Upravo tome implicitnom preskakanju s iskaza na iskazivanje posvetit ćemo podrobniju analizu u nastavku.

14 Za širi okvir Platonova pisanog i nepisanog diskursa v. pregled diskusije u Mikulić (2001); o ‘egzemplifikaciji egzemplifikacije’ kod Žižeka v. ovdje u nastavku, dio 2.

15 Postupak write-copy-paste, koji Žižek sam zorno prikazuje sjedeći za kompjuterom u jednoj sceni filma Astrid Taylor (2005), *Žižek!* postao je sastavnim dijelom poslovične slike o Žižekovoj hiperprodukciji tekstova i knjiga, ali isto tako i osnova za ozloglašenu kako u akademskim tako i u širim čitalačkim krugovima. No, taj postupak nije karakterističan

progredirajućoj (i vjerojatno nakladnički uvjetovanoj!) proizvodnji tekstova i predavanja o uvijek novim aktualnim temama ne mari za bilo kakvo vertikalno sondiranje zijeva između predmeta i sredstva analize, kakav sobom donosi analogija. Naprotiv, ne samo da održava isti način argumentacije upotrebom novih primjera, nego kao da ponavljanjem istih inzistira na zijevu u metodi analogije. Stoga inzistencija ima posebnu težinu.

Ova pretpostavka o inzistenciji na postupku analogije ili opri-mjeravanja, koji se tradicionalno smatra metodološki manjkavim, uz ekscesivno bujanje raznovrsnosti i medijske prezentacije sadržaja kod Žižeka – pretpostavka koja neskriveno sadrži i aluziju na moment nesvjesnog u Žižekovu diskursu – za sada je ovdje samo spekulativna.¹⁶ Žižek se, prema mome uvidu, sâm nigdje ne izjašnjava izravno ni o namjernom održavanju zijeva analogije, a još manje o inzistenciji kao nesvjesnom produbljanju procjepa u svojoj metodi argumentacije. Suprotno tome, čini se kao da je za njega bilo kakav procjep u metodi, ako je ikada igdje postojao u teoremima kojima on operira, negdje netko i nekako već sanirao i utoliko bi pitanje bilo bespredmetno kao posebna tema. Ipak upravo zbog utjecaja i sveprisutnosti Žižekova rada, prepoznatljivog „kontinentalnog” stila na suvremenoj sceni kojom globalno dominira anglosaksonski stil argumentacije, ovaj klasični topos analogije kao metode u racionalnom diskursu iziskuje, a možda i isplaćuje, još jedno razmatranje upravo na tako složenom, sinkretičkom primjerku misaone kulture poput Žižekove gdje se čini „prirodnim”.¹⁷

Takvo preobilno korištenje primjera iz filmske produkcije, u rasponu od umjetnosti do industrije, kao i oslanjanje na Lacanov primat označitelja naspram cjelovite teorije znaka kod de Saussurea, bila je povodom za nedavno izrečenu apokaliptičnu ocjenu kako Žižek,

samo za njega, mogao se zamijetiti još ranije i kod antipostmodernista Habermasa kroz prešutna ponavljanja identičnih tekstualnih partija, npr. u Habermas (1988), *Nachmetaphysisches Denken*, a ne samo u ponavljanju ili retraktiranju argumenata ili reprintu tekstova, kako je to ranije bio standardan običaj.

- 16** U pozadini ova se pretpostavka oslanja na Žižekovo shvaćanje da je upravo inzistencija ono što odlikuje Lacanov pojam nesvjesnog u odnosu na Freudovu koncepciju u kojoj je potiskivanje glavni modus rada nesvjesnog kompleksa.
- 17** Za sistematsku rehabilitaciju analogije u novijem razvoju anglosaksonske analitičke filozofije znanosti i diskursa v. npr. zbornik Vosniadou/Ortony, ur. (1989), *Similarity and Analogical Reasoning*.

doduše ingeniozno, ali nekontrolirano iracionalno i čak politički opasno povezuje „sve sa svačim”, jer svojim inkonzistencijama i vratolomijama navodno podriva temeljne standarde gradnje i vjerodostojnosti akademskog diskursa.¹⁸ Štoviše, i hvaljena Žižekova „ingenioznost” za autora kritike je sumnjiva: Žižekov način mišljenja, potekao iz bivše Jugoslavije u raspadu, te „mračne lagune staljinizma” bez demokratskih standardâ u politici ili znanosti, u američkom znanstvenom i kulturno-kritičkom pogonu djeluje kao para-akademski napad na „demokratske znanstvene standarde”, dok je njegov autorski uspjeh puko „zavođenje” i mogući „simptom bolesti sâme američke znanstvene kulture”.

Usprkos učestalosti i hipertrofiji krajnje raznorodnih primjera u Žižekovoj filozofskoj kritici ideologije, kulture i politike, takva ocjena o političkom štetočinstvu Žižeka za demokratske znanstvene standarde teško da je održiva.¹⁹ Već na osnovi nekolicine Žižekovih glavnih knjiga, počevši ne tek od prvog bestsellera *Sublimni objekt ideologije* (1989), nego još od rane akademske studije *Znak, označitelj, pismo* (1976) dovoljno je jasno da Žižek kroz tipične, akademski uvriježene oblike diskursa participira u znanstveno-racionalnom nasljeđu klasične moderne i suvremene filozofije, kao i u njezinim argumentativnim procedurama, koliko god da asocijativnim skokovima i općim retoričkim stilom ruši čvrste tematske granice. Ono što se u Žižekovu radu nekome čini kao egzotična (srednjeevropska)

18 Usp. Harpham (2003) i diskusiju u nastavku. Za motiv „podrivanja standarda” vrijedi se prisjetiti legendarnog primjera sofistike intervencije u politiku kod dijalektičara Karneada, nositelja tzv. Nove akademije. On je u dvama javnim i masovno posjećenim predavanjima u Rimu, za vrijeme diplomatske misije, o pojmu vrline jedan dan tvrdio da je pravednost prirodna i da je temelj privatnog i javnog života, a drugi dan, posve suprotno, da se ne može spoznati. Prema izvorima, poput Ciceronovih kritika (*De re publica*, *De legibus*), Karnead je zasluženio dobio izgon iz Rima s optužbom za relativizaciju rimskih vrijednosti i zbunjivanje rimske mladeži te da bi Nova akademija, ta *perturbatrix* svih kriterija, trebala šutjeti. Usp. P. Steinmetz (1989), „Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt”.

19 Protiv takvoga suda govori već činjenica da sâm Žižek ne ignorira naprosto takve vrste analiza. Osim najnovijih primjera intervencija usp. njegov opsežan i temeljit polemički odgovor u Žižek (2003), „A Symptom-of What?”, gdje osobito mjesto zauzima njegova dijagnoza i refleksija o popperovskim temeljima Harphamove predodžbe o „standardnom formatu znanstvenog diskursa” u Americi, o njihovom odnosu s historicističkim relativizmom kulturnih studija te o recepciji, adaptaciji i „pripitomljavanju” evropskih doprinosa od frankfurtske škole do Derride, Badioua i Agambena.

idiosinkrazija i kao simptom mogućih unutrašnjih slabosti „zapadne” (američke) intelektualne kulture, u kojoj takav „orijentalni” element polučuje ne baš poželjnu popularnost kod dijelova američke akademske publike, za pogled s manje predrasuda a s više teorijskog iskustva i obrazovanja pokazuje se samo kao jedan teorijski idiolekt – hegelijanska i lakanovska logika totalnosti – sa sposobnošću za opću razumljivost i univerzalizaciju.²⁰

Stoga ne možemo ni previdjeti da je racionalna osnova – a s time i metodološka održivost kao i sposobnost za istinosnu vrijednost – Žižekova navodnog ingenioznog „svaštarenja” smještena upravo u logici analogije, primjera i prenesenog govora. Ako se on ne bavi njome tematski, moguće je pokazati da takva nebriga za epistemološko opravdanje metode kod Žižeka nije uvjetovana potcjenjivanjem teme koliko pretpostavkom da je rad teorijskog objašnjenja veze između eksploracije materijala i posredne eksplanacije pomoću primjera, umjesto direktne deskripcije i analize, već obavljen negdje drugdje te da ne treba gubiti vrijeme kucajući na već otvorena vrata. Takvih eksplicitnih upućivanja na druge autore i sistematske doprinose ima kod Žižeka napretek.²¹ No, time nije rečeno da su svi relevantni sistematski problemi metode riješeni, čak naprotiv.

Najbliži cjelovit Žižekov rad metadisciplinarne naravi, u kojem bi se mogla očekivati usporediva metodološka rasprava u kontekstu filozofije znanosti, predstavlja, po mome mišljenju, njegova već spomenuta rana studija *Znak, označitelj, pismo iz 1976*. U njoj konfrontira Lacanovu psihoanalitičku teoriju s recepcijom psihoanalize u filozofskoj semiologiji, hermeneutici i kritičkoj teoriji. No iako ta studija sadržava teorijske pretpostavke za epistemološku tematizaciju takvih sistematskih pitanja kao što su, s jedne strane, pitanje meta-označavanja, prijenosa i analogije, koja od prividno nesumjerljivih pozicija u poststrukturalizmu i analitičkoj filozofiji

20 Tako npr. Ch. Dumas (2011), „The Žižekian Thing: A Disciplinary Blind Spot”, uzima za povod „dvadesetogodišnjicu pojave Slavoj Žižeka na akademskoj sceni engleskoga govornog područja” (od objave knjige *Sublimni objekt ideologije*, 1989): „First, we note a certain rhetorical trope that Žižek uses with remarkable frequency. This might be called his logic of the total system, a logic that he inherits from Hegel via Lacan”.

21 Tako Žižek u citiranom odgovoru na Harphamov prigovor kako, poput Lacana, reducira socijalne aspekte i cjelovitost teorije znaka kod de Saussurea, jednako kao što zapostavlja sintaktičku teoriju jezika Chomskog, upućuje na kritike Chomskog kod francuskih lingvista Oswalda Ducrota i Jean-Claudea Milnera kao kompetentne i dostatne odgovore, bez daljnje vlastite argumentacije.

vode preko Nietzschea, romantičke materijalističke filozofije jezika i Hegela natrag do Platona, te osobito pitanje istinosne vrijednosti do kojeg mu je osobito naglašeno stalo,²² ta pitanja nisu ni tada ni kasnije razrađena ili izlučena u zasebnu raspravu. U obilju uvijek novih Žižekovih publikacija, takva sistematska pitanja susreću se sporadično, i to češće kroz trôp primjera, metaprimjera i komentara nego kroz izravne deskripcije i teoretizacije.

2. Sublimni objekt analogije ili 'meta-primjer'

Jedan takav slučaj predstavlja Žižekova primjedba o Hegelovoj figuri Isusa Krista kao primjeru za načelo da je sveukupno stvaranje odraz božanske Ideje i, u vezi s time, o Hegelovoj kritici „metafizike značenja” u kojoj su primjeri uvijek samo ilustracije, izvanjski i kontingentni momenti na pojmu koji dodatno omogućuju da samo plastično prikažemo svoju misao.²³ Žižek polazi od toga da je za Hegela svaki identitet kontingentan s obzirom na uvjete svoga nastanka, dakle da je određen „izvanjskim” svojstvima koja su tek retroaktivno postavljena kao unutrašnja. Stoga Hegelova figura Isusa Krista za Žižeka predstavlja „najsublimniji primjer” o statusu primjera u dijalektici koji donosi prevrat metafizike značenja.²⁴

Metaprimjer koji Žižek koristi za objašnjenje Hegelovog primjera o inherentnom odnosu između primjera i stvari egzemplifikacije, dakle primjer za sâmu metodu eksplanatornog oprimjeravanja, poznata je figura skinhead-a, društvene grupe koja se sâma reprezentira kroz apropijaciju sociološkog diskursa o sebi (kao žrtve zanemarivanja u disfunkcionalnim obiteljima), dakle na razini metadiskursa. Premda nije neposredno uočljivo da li ovaj Žižekov primjer samo dodatno, izvanjski ilustrira ili imanentno objašnjava Hegelov primjer Isusa Krista kao „najsublimnijeg primjera” božanske ideje stvaranja, ili je tome bliže slika o „kratkom spoju između ideje i instance” i „disruptivnoj razmjeni svojstava”, pritom je posve uočljivo Žižekov postupak, posezanje za objašnjenjem egzemplifi-

22 Usp. završnicu Žižekove polemike s Harphamom u Žižek (2003).

23 Žižek (1991), *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, 40; v. diskusiju u Harpham (2003), 458.

24 Usp. Žižek (1991), 42: „Exemplifying exemplification, Christ stands at the very point at which principle and instance become indistinguishable in a kind of short circuit and thus the point at which the metaphysics of meaning, with its dominant idea and passive instance, becomes unrevealed in a disruptive 'exchange of properties.'”

kacije putem meta-egzemplifikacije (Isus-stvaranje, skinhead-sociološko samoopravdanje) i putem slikovite eksplanacije ('kratki spoj', 'disruptivna razmjena').

Harpham u svojoj analizi Žižekova „para-akademskog” diskursa ocjenjuje negativno vrijednost ovog Hegelova primjera s Kristom za opće funkcioniranje primjera u Žižekovim tekstovima, bez daljnjeg, teorijskog ili metodološkog vrednovanja osim samo političkog.²⁵ Premda se ta opservacija o hegelovskom pojmu kontingentnog identiteta u teoriji značenja i o osnovi za razumijevanje odnosa između pojma i primjera kod Žižeka čini barem djelomice ispravnom, kao i prigovor o Žižekovoj redukciji cjelovite de Saussureove teorije znaka na Lacanov aspekt označitelja,²⁶ čini se da upravo ta ista opservacija govori protiv druge Harphamove pretpostavke kako je Žižekova pretjerana upotreba primjera podloga za opskurantistički, nedemokratski, totalitaritarni karakter Žižekovog diskursa u cjelini.²⁷

Ako bolje promotrimo, Harphamovo vrednovanje egzemplifikacije negativno je već zato što on vrednuje onu stranu u Hegelovoj (i Žižekovoj) kritici „metafizike značenja” koja je i sama negativna: odbacivanje izvanjske naravi primjera kao dodatne, plastične ilustracije za misao ili sadržaj koji je prethodno već gotov. Čini se da Harpham pritom uopće ignorira, premda naširoko citira Žižekov komentar o kontingentnoj naravi identiteta, najprije dijalektičku

25 Harpham (2003), 458: „Many of Žižek's most sublime examples are exemplified by Hegel's Christ, not illustrating so much as embodying the truth of the concept, in forms so compelling that they contend with the principle they should be illustrating.”

26 Ovdje se čini potrebnim upozoriti da, premda se slijedom Žižekove reference na Ducrota i Milnera, može tvrditi kako Lacanova teorija primata označitelja i figura označiteljskog lanca sadrže sintaktičke i socijalne aspekte jezične teorije, time nije razriješen nego upravo iznova aktualiziran problem jezičnog determinizma (ili nad-determinizma) u nejezičnim teorijskim kontekstima koji Lacana (i Žižeka!) povezuje u krajnjoj instanci više s Nietzscheom nego s de Saussureom ili Hegelom.

27 Harpham (2003), 459: „Examples are supposed to make things clear, but Žižek's cascading examples have a declarifying effect that extends well beyond the particular principle-instance dyad. [...] his examples suggest a closed universe, in which nothing is permitted to be random; constant theorizing is obligatory and simple perception requires the positing of connections between formal matrices and contingent particulars. A virtually totalitarian world in which everything is connected and significant looms up behind his texts, which seem to be produced by a mind that is radical to a suffocating degree.”

pozadinu ove karakteristike uopće.²⁸ Isto tako, on ignorira posebni aspekt metaegzemplifikacije, naime da ona sadrži dvojnu koncepciju primjera: s jedne strane, paradigme u striktnom smislu reprezentanta klase i ujedno sastavnog dijela klase, te, s druge strane, paradigme u manje striktnom smislu logički heterogenog oprimjeravanja i upotrebe analogije. Riječ je o teoriji primjera i argumentativnoj praksi koja se, nezavisno o navodnoj „zloupotrebi” kod Žižeka, lako može upisati u tradiciju epistemologije, polazeći od suvremene filozofije znanosti unatrag preko teorije paradigme u historijskoj filozofiji jezika i znanosti njemačke romantike sve do Platonove teorije paradigme, osobito razrađene u dijalogu *Državnik*.²⁹ Kroz primjer „najsublimnijeg primjera” Hegel se (kao i Žižek i Platon) služi, zapravo, istom diskurzivnom strategijom ‘egzemplificiranja egzemplifikacije’, ujedno retoričkom i konceptualnom.

Nije riječ toliko o analogiji među različitim objektima ili pojmovima, već o analogizaciji postupaka oprimjeravanja na različitim razinama ili različitim područjima. Njome se, unutar nekog konkretnoga tematskog konteksta (npr. političko upravljanje) kojem pripada neki drugi specijalni diskurs (definicija ‘dobrog državnika’), stvara općenitiji i apstraktniji kontekst objašnjenja meta-argumentativnog karaktera s obzirom na polazni ili primarni predmet (analiza pojmova tkalac i pastir, analiza slogova u jeziku i analiza teorije elemenata).³⁰

To je točka na kojoj se može, različito od Harphamova negativnog i suženog vrednovanja Žižekova egzemplifikacijskog postupka, ukazati na druge probleme Žižekove upotrebe primjera u užem

28 Jameson (2006), 8 govori o prevratu u razumijevanju Hegelove dijalektike: „The old stereotype is that Hegel works according to a cut-and-dried progression from thesis, through antithesis, to synthesis. This, Žižek explains, is completely erroneous: there are no real syntheses in Hegel and the dialectical operation is to be seen in an utterly different way; a variety of examples are adduced” (KURZIV B. M.).

29 Osim suvremene diskusije o analogiji (Vosniadou/Ortony, ur., 1989), za metodološki aspekt analogije i paradigme u klasičnoj filozofiji kod Platona usp. Goldschmidt (1947), *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*.

30 Značajno je pritom, s jedne strane, da teorija paradigme ima kod Platona u dijalogu *Državnik* preneseni karakter metafore za razliku od dijaloga *Parmenid*, gdje je status paradigme doslovan (dio klase koju predstavlja) i služi novoj raspravi i rješavanju problema ‘participacije’ (*méthexis*) ideja u stvarima. No, da su dva aspekta dubinski povezani na sistematskoj jezičnoj razini, pokazuje Aristotel koji (v. Met. I, 6) Platonovu teoriju ‘participacije’ preko striktnog pojma paradigme (tj. reprezentanta i dijela klase) naziva metaforičkim „praznoslovljem” (*kenologia*).

epistemološkom, suhoparnom i manje atraktivnom smislu. Kao što je poznato, Žižek sâm izrijekom detektira u kritikama dekonstruktivista skrivene slabosti i nedosljednosti na svoj račun:

„The problem with such a procedure of historicist relativism is that it continues to rely on a set of silent (non-thematized) ontological and epistemological presuppositions on the nature of human knowledge and reality—usually a proto-Nietzschean notion that knowledge is not only embedded in, but also generated by, a complex set of discursive strategies of power (re)production” (Žižek 2003, 486-7).

Njihova je svrha pokazati „the inconsistency of the opponent’s position (a typical cultural studies work targets the figure of an opponent who stands for the hegemonic—metaphysical, humanist-subjectivist, patriarchal, essentialist—tradition, and then presents itself as a radical break with this tradition); and the accordance with an implicit ethico-ideological background” (isto). No, premda identifikacija skrivenih, netematiziranih motiva kod oponentata bez daljnjega čini sastavni dio svake kritičke pozicije, pa tako i Žižekove, ovdje nećemo slijediti tu dijagnozu, nego ćemo se usmjeriti na manifestni materijal kod samog autora.³¹ Pritom mislim na dostupnu građu psihoanalitičko-filozofskog diskursa o filmovima koji čini osnovu Žižekovog cjelokupnog diskursa filozofije.³²

Naime, drama u vezi sa Žižekovim načinom egzemplificiranja ne leži, suprotno Harphamovoj konstataciji, u „virtualno totalitarnom svijetu” u kojem je sve povezano, značajno i istinito i u kojem nema slučajnosti. Drama leži na suprotnom kraju, u epistemološkom idealu vjernosti psihoanalitičkog diskursa filozofije načelu istinitosti, odnosno, s obzirom na kontekst egzemplifikacije, u zahtjevu za istinosnom vrijednošću diskursa egzemplifikacije. Karakteristično, Žižek taj ideal opisuje indirektno, polazeći od toga da ona važi za Lacana u tolikoj mjeri da ga principijelno razlikuje od cijelog konteksta postmoderne filozofije i njezine sumnje o totalitarizmu.³³ No,

31 Za širi kontekst Žižekove protudiskusije o ‘totalitarizmu’ u kojoj dekonstruktivistička ideja da je posljednji temelj totalitarizma ontološka zatvorenost mišljenja predstavlja dio totalitarizma sâmog neoliberalnog konsenzusa oko totalitarizma v. Žižek (2011), *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion*.

32 V. ovdje u nastavku, 3. dio.

33 Žižek (2003), 500: „So, again, it is crucial to emphasize that, at this point,

upravo utoliko problem postaje složeniji za kontekst ove rasprave o Žižeku i upotrebi analogije u kritičkom diskursu filozofije koji ostaje predan idealu istinitosti.

Ne može se, naime, previdjeti okolnost da je upravo Lacan eksplicitno skeptičan prema vrijednosti analogijske egzemplifikacije u istinosnom diskursu znanosti (Lacan 1966), o čemu Žižek ne raspravlja kao ni o analogiji općenito. Nadalje, s obzirom na problem ekscesivne upotrebe analogijâ i primjerâ kod Žižeka, ta asimetrija kod Lacana između vjernosti načelu istinitosti i skepse prema analogiji, zaoštrava se u paradoksu da jedan od temeljnih teorema Lacanove psihoanalitičke doktrine – naime, stav da je „nesvjesno strukturirano kao jezik”³⁴ – predstavlja, rečeno upravo Žižekovim žargonom, „najsublimniji” primjerak analogijskog iskaza uopće. On ne pripada samo objektnom diskursu psihoanalize, on znači da jedan opći i temeljni iskaz doktrine, kojim se kaže da je nesvjesno analogni nečemu drugome, nego što je ono sâmo, naime jeziku, svojim općim sadržajem i formom iskaza predstavlja najreprezentativniju meta-instancu iskazivanja cjelokupne doktrine. Ona dovodi Lacanovu psihoanalizu u odnos s drugim lingvističkim diskursima o znanosti, poput semiotike i psiholingvistike. Taj paradoks kod Lacana u odnosu između vjernosti istini i skepse prema eksplanatornoj vrijednosti analogije unutar diskursa znanosti, uz povjerenje prema sposobnosti analogije za tvorbu metaiskaza o znanosti, nije kod Žižeka predmet nikakve rasprave, a kamoli sistematske i povezane refleksije. Čini se da je u skladu s time okolnost da se kod Žižeka metarefleksija o problemu filmskih egzemplifikacija u kritičkom diskursu o društvu, kulturi, ideologiji itd. pojavljuje samo fragmentarno i prigodno, a nigdje kao povezana teorijska ili epistemološka refleksija o sistematskim aspektima analogije ili o njezinoj eksplanatornoj vrijednosti, premda to spada i u lacanovsko nasljeđe,

Lacan parts with historicist cultural studies; for him, modern science is resolutely not one of the narratives in principle comparable to other modes of ideological cognitive mapping—modern science touches the real in a way totally absent in premodern discourses”.

34 Lacan upotrebljava termin *le langage* koji obuhvaća i jezik kao sistem (*la langue*) i njegovu realizaciju kroz govor (*parole*). Za ovu figuru koja se javlja uvijek iznova v. npr. Lacan (1981), *Les psychoses*, 1955-56 (*Le Séminaire*, Livre III). No, istina je da Lacan opisuje nesvjesno i kao subjekt govora, iskazivanja: „nešto što govori u subjektu”, a ne samu u analogiji s jezikom. Usp. Lacan (1998), *Les formations de l'inconscient* (*Le Séminaire*, Livre V).

a ne pripada samo anglosaksonskoj analitičkoj filozofiji znanosti.

Za razumijevanje egzemplifikacije kod Žižeka karakterističan je jedan generalni stav, toliko zastupljen u njegovom cjelokupnom opusu da ga ne treba posebno dokumentirati. Produkti filmske industrije nisu dopunski ili naknadni dodatak, ilustracija glavnih društvenih procesa koji se odvijaju negdje drugdje (u politici, kulturi, obrazovanju, znanosti itd.), nego su jednakopravan, ako ne i glavni, dio procesa reprodukcije samorazumijevanja suvremenih društava, uključujući dakako ideološku reprodukciju.³⁵ Budući da stav izriče eksplicitnu konstataciju o filmu kao sastavnom dijelu stvarnosti koju reprezentira i ujedno s time implicira da je upotreba filma internalistički opravdana, taj stav se može uzeti kao doktrinarna tvrdnja specifične, Žižekove, teorije o društvu, politici, kulturi, ideologiji i znanosti. No, u takvom čitanju, postoji rizik da glavno sistematsko pitanje u vezi s generalnom Žižekovom tvrdnjom o filmu, naime pitanje njezine istinitosti, postane dijelom nadležnosti drugih, strožih empirijskih znanosti poput sociologije kulture, koje bi, nezavisno od filozofije, mogle utvrditi da li filmska industrija doista predstavlja takav stvarni faktor tvorbe socijalnih odnosa.³⁶

Međutim, inherentniji problem u vezi sa stavom pokazuje se ako ga prevedemo u termine sistematsko-logičkog, epistemološkog i jezično-teorijskog diskursa. Stav da produkti filmske industrije čine sastavni dio istih društvenih procesa koje egzemplificiraju znači da je status filma shvaćen kod Žižeka paradigmatički u standardnom (ontološkom) značenju. S obzirom na prethodnu diskusiju kod Žižeka o dijalektičkom modelu inherentnog odnosa između primjera i ideje kod Hegela, Žižekovo egzemplarno shvaćanje filma izgleda kao neanalizirana (tj. epistemološki i metodološki netematizirana) pretpostavka paradigmatičke teorije egzemplifikacije, kao nerefektirani reziduum metafizičke teorije značenja i kao metodološki regres. U takvom čitanju, koje se ne čini samo mogućim i konzistentnim već i analitički osiguranim, rizik se sastoji još jedino u tome da svaku daljnju analizu možemo okončati i povući bilancu.³⁷ Ipak, koliko

35 Za epistemološku verziju ovog općeg stava, kako analiza filma predstavlja osnovu razumijevanja stvarnosti, v. daljnju diskusiju ovdje, 3. dio.

36 Za složen odnos povijesti filmske industrije i filmoloških studija, filmskog jezika i naracije, odnos društva i ideologije, kulturne funkcije filma, filmske publike kao posebne instance utjecaja društvenih uvjeta na sadržaje filma i obrnuto, v. npr. G. Turner (2005), *Film as Social Practice*.

37 Naime, paradigmatička koncepcija egzemplifikacije (tj. da filmovi repre-

god Žižekova metaobjašnjenja o inherenciji primjera i principa bila analitički manjkava i parazitarna u odnosu na Hegela, može se konzistentno tvrditi kako Žižekova tvrdnja o objektivno inherentnom statusu i funkciji filmova u stvarnom društvenom procesu ujedno prikazuje, objašnjava i utemeljuje konstituciju i istinitost njegovog filozofskog diskursa o njima.

Naime, čak ako je status filmske industrije bio paradigmatiski inherentan procesu reprodukcije suvremenog društva, time je načelo inherencije izrečeno samo o predmetu, kroz tvrdnju o statusu filmske industrije u društvenim procesima. No takva bi tvrdnja predstavljala kod Žižeka nedokazano polazište i zahtijevala bi, kako je već istaknuto, verifikaciju kroz druge empirijske socijalne i kulturne znanosti. Kad bi time bila ujedno izrečena i inherencija Žižekova diskursa filozofije, koji kritički otkriva stroj ideološke reprodukcije suvremenog društva, dakle inherencija mjesta iskazivanja o iskazanom predmetu, Žižekov kinematički diskurs filozofije bio bi neposredno i nužno, po pretpostavci paradigmatiskog statusa filma, primjerak ili izdanak predmeta svoje kritike. Upravo takvo svojstvo Žižekova diskursa iskazuje Harpham u primjedbi o virtualnom, diskurzivnom totalitarizmu u kojem vladaju koherencijski uvjeti značenja i istinitosti, bez kontingencija. Premda takva primjedba izgleda osnovana na temelju implicitne paradigmatске koncepcije filmskog primjera, taj nalaz ne pokrepljuje Harphamov zaključak o totalitarnoj naravi Žižekova diskursa u kojem sve nužno nalazi smisao bez slučajnosti, već u najboljem slučaju o logici totalnog sistema (Dumas 2011).

Iskustvo sa Žižekovim diskursom u njegovim različitim medijskim oblicima – od tekstova, video-filmova i usmenih predavanja – daju osnovu za drugačiji uvid. Naime, čak i uz pretpostavku o navodnom virtualnom totalitarizmu inherencije, istinski karakter kontingencije još uvijek pripada mjestu koje nije dio sistema s kojeg djeluje subjekt diskursa. Stoga radna hipoteza za daljnju ana-

zentiraju predmet filozofskog diskursa tako što su i stvarno inherentni dijelovi samog predmeta) omogućuje konzistentan zaključak da filmske analogije i primjeri kod Žižeka imaju karakter metonimija ili sinegdoha. U tome bih bio sklon vidjeti racionalnu i održivu osnovu za Harphamovu primjedbu o „virtualnom totalitarizmu u kojem je sve povezano i ništa ne smije biti slučajno”. No, kao što ćemo vidjeti u nastavku, tipološka klasifikacija Žižekovih primjera u kategoriju *pars pro toto*, koliko god bila legitimna, ne iscrpljuje ni Žižekov interpretativni postupak s filmovima ni repertoar teorijskih problema.

lizu glasi: diskurs o filmu, koliko god da je centralni nerv Žižekova kritičkog diskursa filozofije u cjelini, sâm nije u paradigmatomskom, kontinuiranom odnosu s objektivnim konfiguracijama predmeta niti inherentan njegovoj objektivnoj istinitosti već može biti samo diskontinuiran i kontingentan. Stoga ako išta izvan korpusa empirijskih znanosti još može uvesti pitanje istinitosti, nezavisno od koherencijskih uvjetâ „svepovezanosti” koji vladaju unutar Žižekova totalnog diskursa u filozofiji, onda je to kontingentna pozicija samog Žižeka kao subjekta diskursa. Jedino ona tvori heterogeni, izvanjski višak na virtualnoj totalnosti. Nju ćemo morati tražiti na sjecištu doktrinarne pretpostavke o paradigmatomskom statusu filma i stvarne interpretativne prakse u Žižekovoj gradnji psihoanalitičkog diskursa o filmu.

Ovdje je za razumijevanje paradigmatomske koncepcije egzemplifikacije potrebno podsjetiti da ona, premda podrazumijeva generalnu homologiju predmeta, ne ukida tipološku razliku ili slab pojam heterogenosti između onih dijelova klase koji je reprezentiraju i drugih dijelova klase koji joj samo pripadaju, a time također nije aficiran ni ontološki status pripadnika klase. Naime, artefakti poput filmova i stvarni događaji na koje se filmovi odnose (npr. rat u Iraku), po pretpostavci su jednako ontološki stvarni dijelovi cjeline (društvo i njegova reprodukcija kroz ratnu i filmsku industriju), bez obzira na to jesu li realni ili virtualni, kao što su nacrtani kvadrat i tehnički napravljeni kvadrat jednako stvarni. Isto vrijedi i za ontološki status takvih virtualnih ili apstraktnih predmeta poput diskursâ o stvarima: diskurs o filmu jednako je stvaran u smislu događaja u svijetu kao i diskurs o drugim predmetima, posve različitim od filmova.

Drugim riječima, tipološka razlika između artefakata (npr. filmovi o ratu) i srodnih fizičkih društvenih događaja (npr. vođenje rata) nije funkcija njihova razlike u ontološkom statusu. Oni su jednako stvarni u običnom smislu izraza, i upravo zato Žižekova pretpostavka o paradigmatomskom statusu filma s obzirom na stvarne društvene procese ne objašnjava u potpunosti eksplanatornu praksu oprimjeravanja u njegovom diskursu. Ona izražava samo ontološku pretpostavku koja objašnjava (ili pretendira da objašnjava) stvarni status virtualnog (uključujući fikcionalne diskurse i artefakte),³⁸

38 Za ove distinkcije upućujem na Žižekovo predavanje „Stvarnost virtualnog”, v. S. Žižek i B. Wright (2003), „The Reality of the Virtual”, koje se samo indirektno može uzeti kao sistematska (ontološka) refleksija

ali ne opravdava time i epistemološki pretpostavku, poput Harp- hamove, o totalnom sistemu relacije u kojem su stavovi istiniti na osnovi svepovezanosti stavova. Vidjet ćemo da se Žižekova eksplanatorna praksa odvija doduše na pretpostavci o stvarnosti virtualnog, koja stvara opću homologiju, ali se ništa manje ne sastoji od formi egzemplifikacije koje podrazumijevaju tipološku razliku i diskontinuitet u predmetu. Štoviše, njihova eksplanacija zahtijeva i nesvakidašnje intervencije

Nadalje, egzemplarno ili paradigmatičko shvaćanje primjera u klasičnom, platoničkom značenju izraza ne vezuje nas nužno za „metafiziku značenja”, kako obično pomišljamo upravo zbog platoničkog nasljeđa u njemu. Ono više izdržava konceptualnu napetost između metafizičkog i dijalektičkog karaktera inherencije kakva se dovoljno očituje upravo u metonimijskom prijenosu, čak kad bi to bio jedini model označavanja, organizacije smisla i istinosne vrijednosti u Žižekovom diskursu. Paradigmatičko shvaćanje primjera, koje filmu pripisuje i stvarnu pripadnost procesu društvene reprodukcije ideologije, čini se odgovornim kod Žižeka za drugu, manje vidljivu i zapravo praktičku vrstu konceptualizacije koja se tiče upotrebe filmskih artefakata kao analogija za druge, nefilmske sadržaje u diskursu filozofije. Riječ je o sukobu između dvaju modela konceptualizacije kod Žižeka: kontinuiranog ili paradigmatičkog, koji je odgovoran za metonimije, i diskontinuiranog ili analogijskog, koji je odgovoran za metafore. Radi se o napetosti između homologije i diferencije koja je kod Žižeka latentna ali stalna i, čini se, odgovorna za proizvodnju skokovitih asocijacija i „iracionalnosti” koje iritiraju.

Ontološka pretpostavka o stvarnosti virtualnog i, obrnuto, o virtualnosti stvarnog, daje podlogu za preobrazbu karaktera samog diskursa analogije kroz zamjenu razlike ontoloških modusa (realno-virtualno) homologijom samog ontološkog statusa. To je razlog zašto u Žižekovim filmskim analogijama nije riječ o horizontalnoj usporedbi objekata na istoj ontološkoj razini poput, s jedne strane, antisemitizma, američke politike u Iraku, skinheada, ekstremne desnice te, s druge strane, s drugim distinktnim objektima poput filma o ratu u Iraku, reklamama ili rasističkim vicevima. Riječ je o zamjeni diskursa o jednom predmetu diskursom o drugom pred-

o epistemološkom i logičkom problemu u kojem je ovdje riječ. Usp. i kritički esej o Žižekovoj temeljnoj sklonosti prema ontološkom realizmu u Gourgouris (2007), „Žižek's Realism”.

metu ili analogijskom prijenosu deskripcijâ ili analizâ. Paradigmat-
ski model inherencije reprezentanta i reprezentiranog, instance i
principa, omogućuje podizanje analogije predmeta, bez obzira na
razliku u njihovu ontološkom statusu, u analogiju diskursâ o pred-
metima i stvara, kroz takvo nevidljivo i prešutno podizanje toposa
iskazivanja od razine objekata na razinu samih analitičkih diskursa,
temelj za gradnju osamostaljenog diskursa analogije.³⁹ On proizlazi,
doduše, iz Lacanove teorijske paradigme koja čini univerzalnu osno-
vu Žižekovih interpretacija, ali time problem analogije, koji smo
već identificirali kod Lacana, ne samo da nije razriješen nego kod
Žižeka poprima drugačije razmjere. Riječ je o supstituciji tzv. realne
analogije ili realno moguće usporedbe između realno egzistirajućih
heterogenih predmeta u analogiji analiza o zamjenjivim predme-
tima koji na istoj (ontološkoj) pretpostavci o stvarnosti mogu biti
tipološki, vrsno ili rodno različiti iako predstavljaju instance iste
stvarnosti. Na toj pozadini, pravi relati analogije kod Žižeka nisu,
ili nisu nužno, objekti deskripcijâ već analitički postupci o njima;
medij ekspanzije nije deskripcija predmeta već provedba uzajamne
analize; objekt zamjene ili supstitucije samo su analize o predmetima,
a ne sâmi predmeti. S obzirom na to može se postaviti elementarna
teza: Žižekov postupak, kao i problem u vezi s time, ne sastoji se
u opskurantističkom povezivanju svega sa svačim (Harpham), već
naprotiv, u najjasnijem i najmanje opskurnom detalju.

Njega čini višestruko dno analogije: logička forma prijenosa
označavanja unutar paradigmatškog, homogenog ili metonimijskog
modela reprezentacije i nepredviđeni učinci oprimjeravanja karak-
teristični za heterogeni, analogijski i metaforički prijenos.⁴⁰ Naime,
da nešto jest kao nešto drugo, realno je moguće između posve ra-

39 U drugom smislu i na drugoj razini metodološki „pomak” kod Žižeka
konstatira i Paul Taylor (2010). Već citirana „Žižek’s comically perverse
quality” ima za autora odlučujuću ulogu „in producing his theoretical
short circuits and parallax views – the uniquely discombobulating Ži-
žek-effect whereby our understanding of what previously seemed stable
and self-evident undergoes a tectonic shift”, Taylor (2010), 3–4. Takva
„perverzna metoda” doseže, po autoru, dijelove medija koje drugi teo-
retičari ne mogu dosegnuti, v. Taylor (2010), 4.

40 Osim rehabilitacije analogije u teoriji znanosti, v. za konjunkturu me-
taforološke literature od 80-ih godina naovamo npr. W. Papprotté i R.
Dirven, ur. (1885), *The Ubiquity of Metaphor. Metaphor in Language and
Thought*. Za tradicionalnu ambivalenciju prema ulozi metafore u gradnji
diskursa od Aristotela do suvremenih filozofa v. Mikulić (2004), „Porečena
metafora. Napomene uz prevođenje *Levijatana*”.

zličitih objekata na posve različitim ontološkim razinama i između posve različitih predmeta; analogija između dvaju objekata održiva je i kod ontološki istovrsnih predmeta, kao što je slučaj u znanstvenoj upotrebi analogija (poput Sunčeva sistema i strukture atoma); ali isto tako moguć je i između ontološki radikalno heterogenih relata poput stvarnog svemirskog tijela i fiktivnog književnog lika, kao Sunca na nebu i Shakespearove Julije. Čak i takva usporedba ontološki ireducibilnih objekata realno je smisljena i opravdana, i to ne usprkos, nego zahvaljujući sukobu između doslovnosti jezične funkcije i prenesenog karaktera stilskih učinaka jedne obične funkcije kao što je usporedba.⁴¹

Takav prijenos realne analogije, koja jezičnim markerom 'kao' povezuje realno različite predmete na temelju sličnosti do određenog stupnja, u diskurs virtualnog identiteta *kao-da* računa doduše s poistovjetivošću diskursâ bez obzira na stupanj sličnosti predmeta. Štoviše, zamjena analogije predmeta analogijom analizâ povlači za sobom i rizik proizvoljnosti jer napušta siguran teren sličnosti predmeta po kategorijalnoj pripadnosti, uslijed čega se, na temelju opće karakteristike metaforičkog prijenosa, analiza jednog predmeta može supstituirati analizom bilo kojeg drugog predmeta. Čini se da je Žižekovo povezivanje „svega sa svačim” blisko tome riziku, samo na drugačijim metateorijskim pretpostavkama nego što pretpostavlja Harpham; riječ je o „hegelovskoj”, dijalektičkoj logici egzemplifikacije, na koju upozorava Jameson.⁴² No, mora se primijetiti da takvo objašnjenje o promjeni u razumijevanju „dijalektičke operacije” nije ujedno informativno i o načinu „dodavanja primjera”, osim ako Jamesonova metafora 'teorijskog varijetea' ili analogija s „montažom atrakcija” ne sadržava implicitno takvo objašnjenje i otvara mogućnost da se pod „hegelovskom logikom” oprimjeravanja kod Žižeka zapravo više radi o njegovom razumijevanju i primjeni logike nego o stvarnom Hegelovu modelu dijalektike.⁴³ Štoviše, Žižekova

41 Za paradoks doslovnosti usporedbe u metaforičkom kontekstu upućujem na svoju detaljniju diskusiju s daljnjim referencama u Mikulić (1996), „Family Disturbances: Metaphore, Simile, and the Role of 'Like'”.

42 Usp. Jameson (2006) i naprijed citirano objašnjenje o prevratu u razumijevanju Hegelove dijalektike prema kojem je tzv. „realna sinteza” zamijenjena „dodavanjem primjera”.

43 Za Žižekovu „posljednju”, ali vjerojatno ne i zadnju riječ o Hegelu, koja dakako ponovno sadrži cijeli Žižekov univerzum, v. već citiranu monumentalnu knjigu o Hegelu (i svim srodnim temama) u Žižek (2013). Za raspravu o sistematskoj temi dijalektike, primjera i sličnosti v. osob. pogl.

teza o statusu filmskih primjera u suvremenom pogonu ideološke reprodukcije društva sadrži eksplicitno logiku paradigmatičke organizacije smisla koja je dužna Platonovoj konceptualizaciji paradigme i za koju nije neposredno evidentno da li odgovara filmskoj (ejzenštajnovskoj) „montaži atrakcijâ” i Žižekovoj ideji dijalektike kao narastajuće egemplifikacije.

Na pozadini prethodnih opservacija o djelovanju dvostruke, paradigmatičke ili kontinuirane i analogijske ili skokovite strukture u Žižekovoj praksi diskursa i u njegovu razumijevanju odnosa inherencije u procesu oprimjeravanja, od kojih prva pripada razini iskazanog (doktrine ili sadržaja diskursa), dok druga upućuje na razinu iskazivanja (praksu ili gradnju diskursa), u nastavku ću se obratiti ovoj drugoj razini, i to na građi odabranih konkretnijih filmskih primjera i Žižekovih interpretacija. One sadrže, kako ću nastojati pokazati, osebujni materijalistički višak koji u „virtualnom totalitarizmu” smisla, gdje navodno više nijedan element nije kontingentan (Harpham), otkriva da je jedini preostali moment kontingencije mjesto izvan njega, da ono pripada subjektu i da pitanje istinitosti interpretacije nije osigurano, a još manje razriješeno koherencijskim uvjetima diskursa.

3. Tri forme filmofilije

3.1 ILUSTRACIJA, UVID, EMPATIJA

U Žižekovim radovima u pravilu i tipično nalazimo izravne interpretacije fragmenata filmova, i to na teorijskim pretpostavkama freudovske i lacanovske psihoanalize koju Žižek naglašeno i uvijek iznova izričito slijedi.⁴⁴ Sve donedavno je u Žižekovu bujnom autorskom opusu jedini izrazitiji tematski rad o filmu predstavljao njegov rani uvod u psihoanalitičku teoriju Jacquesa Lacana *Looking Awray. An Introduction to Jacques Lacan through Popular culture* (Žižek 1992)

5. „Parataxis: Figures of the Dialectical Process” i pogl. 1. „Vacillating the Semblances”.

⁴⁴ Za diskusiju o tome usp. McGowan (2003), „Looking for the Gaze: Lacanian Film Theory and Its Vicissitudes”, 45: „Zizek’s numerous discussions of cinema often focus on filmic content rather than on form or spectatorship. Hence, according to some critics, instead of using Lacanian theory to facilitate a new way of approaching cinema, film seems to be, for Zizek, nothing but a source for fecund examples that demonstrate the truths of Lacanian theory”. Primjedbi o sadržajnoj orijentaciji Žižekovih filmskih analiza nasuprot formalnoj ili recepcijskoj obratit ću se kasnije u ovom radu.

u kojem postupa donekle različito nego u većini svojih potonjih velikih knjiga. Ovdje nije riječ o egzemplifikaciji primarne teme – toposa filozofije ili psihoanalize – putem filmova, već obrnuto i teorijski kvazi-neutralno, o analizi i interpretacijama pop-kulture, filma crnog vala i, osobito, Hitchcocka kao građe koja propedeutički služi za uvođenje u kategorije psihoanalitičke filozofije. Premda je, dakle, riječ o Žižekovu standardnom postupku iz obrnute perspektive, ta ranija Žižekova knjiga predstavlja, sadržajno gledano, zapravo ekstrapolaciju i razradu njegovih filmskih analiza koje se inače pojavljuju u njegovim radovima od početaka do danas. Otud vjerojatno nije slučajno da je upravo ta knjiga, u kojoj su Lacan i Hegel takoreći derivacije iz Hitchcocka, postala amblematska za Žižekovu kasniju autorsku reputaciju i ujedno i podloga i pokretač njegove predavačke djelatnosti na američkim sveučilištima od sredine 1980-ih do danas.

U taj filmsko-interpretativni vid Žižekova opusa svrstavaju se, prema mome uvidu, još dvije, puno recentnije publikacije. Njegov filmografski esej pod naslovom *The Pervert's Guide to Cinema* (Fiennes, S. i Žižek, S. 2006) koji je i sâm napravljen filmskim postupkom te istoimena zbirka filmskih analiza i interpretacija u prijevodu s engleskog na hrvatski pod naslovom *Pervertitov vodič kroz film* (Žižek 2008). Ta je zbirka prevedenih tekstova, prema mome znanju, uopće jedina knjižna zbirka takvih Žižekovih radova o filmovima do sada.

Priredivač zbirke S. Horvat upozorava u svome pogovoru da Žižek ne tretira filmove kao objekte ili sredstva sa „stanovišta neke znanstvene filmološke analize” koja bi „sâma sebi bila svrhom”, nego obrnuto i radikalnije razumljeno, da je film pravi medij samoga Žižekova mišljenja.⁴⁵ Premda takva konstatacija u svome negativnom dijelu, naime da Žižek ne postupa znanstveno filmološki, u osnovi izriče opće mjesto o Žižekovu ekscesivnom korištenju filmova u filozofskom diskursu o politici, ideologiji, kulturi i sâmjoj filozofiji,⁴⁶ ona u svome pozitivnom dijelu, u tvrdnji da je Žižekovo „pisanje

45 Horvat (2008), Pogovor uz Slavoj Žižek, *Pervertitov vodič kroz film*, 196 ističe posebno da filmovi za Žižeka „nisu tek objekti ili sredstva analize” te „Žižekovo pisanje je zapravo slično strukturi filma”.

46 Za opću priznatost toga vida Žižekova opusa v. Parker (2004), *Slavoj Žižek. A Critical Introduction*. No usprkos ocjeni o velikoj relevanciji filmskih ilustracija za Žižekov argumentativni postupak, kod Parkera je ovoj tematici posvećeno tek dvije-tri stranice bez daljnje problematizacije. Jameson se čini jedinim koji toj općoj karakteristici pripisuje poseban i precizniji (ejzenštajnovski) smisao „montaže atrakcija”.

slično strukturi filma”, sadrži višak koji je u tvrdnji ostao neobjašen i povlači za sobom nova pitanja.

Iz najbližih izvora znamo da sâm Žižek izričito uzima film kao sredstvo analize i spoznaje: želimo li doista nešto spoznati o stvarnosti, gledajmo u film.⁴⁷ Premda bi se, s obzirom na Žižekove filmske preferencije, očekivalo da je riječ o spoznavanju stvarnosti kroz filmsku strukturu poput poetike montaže kod Ejzenštajna, kako upozorava i Jameson, ova je Žižekova deviza u osnovi najprije mišljena na wittgensteinovski način.⁴⁸ Ona ne ostavlja prostor za sumnju da je riječ o analitički objektivirajućoj (upravo teorijskoj i „znanstvenoj”) distanci prema filmu kao posebnoj stvarnosti u odnosu na izvanfilmsku stvarnost. To znači, da bi film mogao funkcionirati kao sredstvo spoznaje i da bi se mogao prenijeti na izvanfilmsku stvarnost, mora i sâm biti spoznat („viđen”) kao sredstvo spoznaje – i to upravo gledanjem. Otud se kod Žižeka ne radi ni o identifikaciji između filma i stvarnosti, premda se čini da tome programatski teži, niti o supstituciji izvanfilmske stvarnosti filmom, pa čak niti o „filmskoj strukturaciji” mišljenja. Radi se posve uobičajeno i nespektakularno – o reprezentaciji ili supstituciji izvanfilmske stvarnosti stvarnošću filma na temelju analogije analizâ. Pritom vidimo da skriveni jaz između analize filma i analize stvarnosti, koji u standardnom diskursu markira jezični izraz ‘kao’, kod Žižeka nije ni tematiziran i još manje opravdan nego tek „premošćen” prešutnom zamjenom kako predmeta (stvarnost se zamjenjuje filmom) tako i epistemičkog odnosa: spoznavanje se reduktivistički zamjenjuje gledanjem-u, motrenjem.⁴⁹

Drugim riječima, epistemološka pretpostavka o istinskoj spoznaji stvarnosti putem filma ne poziva na zamjenu stvarnosti prijenosom svijesti u filmsku fikciju. Sâm Žižek se ne predstavlja – barem ne još na privatno-psihološkoj razini, ali svakako već na profesionalnoj! – kao Cecilia iz filma *Purpurna ruža* Kaira Woodya Allena, kojoj se filmska i nefilmska stvarnost pretaču jedna u drugu interveniranjem glumaca s platna u gledalište i svijet izvan dvorane, odno-

47 Ta krilatica markira Žižekova uvodna meta-izlaganja u filmu *Fiennes i Žižek* (2006), *The Pervert's Guide to Cinema* po kojem je nazvana i knjižna zbirka.

48 Ili, kako bi Žižek prije i češće rekao, „skoro wittgensteinovski”; za diskusiju o tome koja je svakako indirektna v. npr. „What cannot be said, must be shown”, u: Žižek (2013).

49 U komentaru scene iz filma *Possessed* C. Browna (1931) Žižek upotrebljava engleski izraz ‘looking at films’ umjesto ‘watching films’.

sno obrnuto: ulaženjem publike u svijet na platnu. Ne predstavlja se ni kao 'Nemo' iz filma *Matrix*, kojim počinje njegov filmografski esej o filmovima; umjesto plave ili crvene tablete, između kojih unutarfilmski protagonist treba birati, Žižek kao meta-protagonist traži „treću pilulu” – upravo onu koja pruža uvid u imanentni odnos stvarnog i virtualnog. Stoga Žižekovu poziciju govorenja (ili pisanja) moramo uzeti kao posebnu teorijsku metapoziciju i izuzeti je iz govora o „sličnosti sa strukturom filma”. Ako je njegov asocijativni i komparativni stil mišljenja navodno „filmičan” zbog editorskog postupka s tekstovima i predavanjima, tipičnog za editiranje filma, ta je sličnost svakako očigledna i predstavlja truizam. Naime, za ovu tvrdnju autor ukazuje na gradnju tekstova kod Žižeka, na „neprimjetne prijelaze jedne sekvence u drugu” (Horvat 2008, 196-197), no s obzirom na eklatantne skokove u Žižekovoj gradnji teksta s glavne na sporedne teme i obrnuto, s jednog motiva na asocijativno ulančavanje primjera, pretpostavka o „neprimjetnim prijelazima” jedne sekvence u drugu nije uvjerljiva. Kako je naprijed navedeno, sâm Žižek naziva te „neprimjetne prijelaze” lijepljenjem i montažom gotovih fragmenata koji za sebe čine tekstualne cjeline (v. A. Taylor 2005).

Karakteristično je pritom da Žižek nigdje, prema mome znanju, ne povezuje svoju sklonost ka montaži u gradnji-pisanju tekstova s „montažom atrakcija” kod Eizenštajna, kako tu vezi ističe Jameson. Još manje mjesta kod Žižeka nalaze srodni primjerci umjetničke teorije-i-prakse poput filmske poetike Dzige Vertova. No, još više od nedostatka teorijskog interesa za medij kod Žižeka čudi to što on analitički ignorira i takav kraljevski primjerak meta- i intrafilmske interpretacije filma poput Woody Allenove *Purpurne ruže Kaira*, premda montaže Žižekove intrafilmske interpretacije filmova kod Sophie Fiennes dovoljno nalikuju upravo postupcima Allenove Cecilije. Teško je zamisliti bolji primjer krunskog svjedoka iz same filmske industrije za Žižekov teorem da filmski svijet predstavlja dio stvarnog svijeta koji ujedno i reprezentira. Manje je očigledno da je ta površinska sličnost subvertirana iznutra pozicijom subjekta diskursa o filmu koja je tipično metafilmska i teorijska u doslovnom smislu riječi: gledanje-motrenje objekta kao cjeline s određenog partikularnog gledišta. Žižek sâm je taj koji nam stvarnost filma postavlja kao epistemološki análogon analizi stvarnosti sa svim pripadnim epistemološkim problemima, od odnosa interpretiranog i interpretirajućeg predmeta, preko pojmovne i osjetilne građe do

forme i strukture, uključujući i razliku u percepciji između motrenja i gledanja (*looking* at vs. *watching*).

Ograničenost teze o Žižekovu imanentno-filmski strukturiranom pisanju pokazuje se u usporedbi značenja filma za Žižekovo pisanje sa značenjem snova u Freudovoj psihoanalizi.⁵⁰ Premda ovakva tvrdnja sadrži normalno očekivanje u odnosu na Žižeka kao deklariranog psihoanalitičara u filozofiji i filmskoj kritici, ona implicira problematično smanjenje ili čak nestajanje distance između analitičkog postupka s filmom i filmskog postupka u analizi, koje nije konzistentno u odnosu na Žižekovo geslo o objektivističkom gledanju u film. Zbog očiglednog nesuglasja između pretpostavke o „neprimjetnim prijelazima” u filmskom postupku pisanja i Žižekovih stvarnih tekstova, ali, s druge strane, zbog opće prihvaćenosti pretpostavke da film ima osobitu relevanciju u Žižekovu kritičkom diskursu, čini se vrijednim detaljnije istražiti pretpostavku kako je Žižekov pisani diskurs o filmu „slična strukturi filma”. No, to znači da je za pitanje o uvjetu mogućnosti Žižekove psihoanalitičke filmologije nužna drugačija ili čak možda i obrnuta pretpostavka – o nužno heterogenom porijeklu ili eksternoj poziciji „znanstvene discipline” spram filma, a nipošto o filmskom imanentizmu u obliku neprimjetnih prijelaza.

Za provjeru održivosti, dometa i točnijeg smisla te teze o „strukturnoj sličnosti” Žižekova pisanja i filmskog postupka obratit ćemo se u nastavku malobrojnim Žižekovim iskazima koji imaju koliko autoreferencijalni toliko i metadiskurzivni karakter.⁵¹

Mora se, najprije, uvažiti okolnost da Žižek svoj rad dovoljno izričito naziva psihoanalitičkom kritikom filma, a ne teorijom. Pritom termin ‘psihoanalitički’ podrazumijeva koherentan skup teorema koji pripadaju definiranoj doktrini sa statusom teorijske i praktičke znanstvene discipline bez obzira na neslogu o njezinu znanstvenom karakteru, dok ‘kritika’ označava poseban diskurzivni postupak primjene tih teorema na objekt izvan korpusa teorema;

50 Pritom priređivač ističe da psihoanaliza, kao „znanost koja je sama sebi svrhom”, tretira snove kao objekte i sredstva baš kao što i „neka znanstvena filmska analiza” postupa s filmovima (Horvat 2008, 197). Tako se pretpostavka o filmskom imanentizmu Žižekove analize filmova pokazuje više kao zapreka za uvid u ono najočiglednije u Žižekovoj filmologiji, naime u okolnost da je upravo psihoanaliza u Freudovoj i Lacanovoj verziji ona „treća pilula” ili ime za metapoziciju Žižekova diskursa o filmu.

51 Za daljnju diskusiju usp. Žižek (2008), *Pervertitov vodič kroz film*, 7–11.

taj objekt izvan kritike upravo su filmovi. Oni time ujedno služe i kao mediji u običnom smislu sredstva za pristup nečemu drugome što je izvan njih; to su, kako formulira Žižek, „suvremeni ideološki trendovi”. Nadalje, Žižek dovoljno izričito smatra psihoanalitičku kritiku filma najboljom – što znači i veridički utemeljenom i ek-splanatorno uspješnom – a također dovoljno često, dovoljno glasno i dovoljno polemički opovrgava rješenja i pristup drugih mogućih teorija filma, od starijih semiotičkih do recentnih kognitivističkih. Stoga već sâm termin ‘kritika’ ne dopušta da se Žižekova filmologija stavi neposredno u opozicijski par znanstveno-neznanstveno. No, time nije razriješeno medijsko-teorijsko pitanje o Žižekovoj upotrebi filma.

Drugi mogući odgovor na nedostatak medijske teorije filma kod Žižeka glasi da on tretira ‘film’ (u jednini) zapravo samo kao filmske primjere (u množini), tj. kao ilustracije ili reminiscencije na neki drugi teorijski diskurs nego što je filmski. Taj odgovor je instrumentalistički i u izrazitoj je suprotnosti s pretpostavkom o imanentizmu filmske kritike, ali čini se točan barem utoliko što to priznaje i sâm Žižek. No, kako je točnost samo trivijalan i najmanje istinit oblik istine, osobito kad takav odgovor zvuči kao priznanje krivice, i Žižekovo priznanje više skriva nego što otkriva. Stoga se primjeren pristup analizi ovoga pitanje ne sastoji toliko u vrednovanju ili ocjenjivanju Žižekove psihoanalitičke kritike filma na pretpostavkama neke druge filmske teorije, nego u ispitivanju sâme pretpostavke o psihoanalitičkoj naravi njegove kritike kinematografije.

Riječ je o trima tezama samog Slavoj Žižeka koje se odnose na njegovu teorijsku poziciju u kritici filma i njihovu međusobnom odnosu. U knjizi *Pervertitov vodič kroz film* one nisu prezentirane kao tri povezane teze i, osim treće teze, ne čine kontinuiran i jedinstven metatekst.

Prvu tezu Žižek izriče u prvoj rečenici uvoda (Žižek 2008, 7) kao neku vrstu akta iskrenosti ili priznanja vlastite manjkavosti:

„Zašto pišem o filmovima? Prvi sam koji ću priznati da u većini slučajeva filmove koristim jednostavno zato da ilustriram neku teorijsku tezu ili da pojednostavim i analiziram današnje ideološke trendove.”

Druga teza izrečena je u tekstu pod naslovom „Pervertitov vodič kroz obitelj” koji otvara zbirku:

„Kad mi se Sophie Fiennes obratila s idejom da napravimo ‘per-

vertitov vodič' kroz kinematografiju, naš je zajednički cilj bio pokazati da je psihoanalitička kritika kinematografije još uvijek najbolja koju imamo, da može generirati uvide koji nas potiču da promijenimo cijelu svoju perspektivu" (Žižek 2008, 11).

I u ovoj tezi uočljiva je, između izrazâ „najbolja” i „još uvijek najbolja koju imamo”, izvjesna ambivalencija, prizvuk privremenosti psihoanalize usprkos njezinim pretpostavljenim kapacitetima. No, zato treća Žižekova teza glasi kratko i olakšavajuće – da sve to ipak još nije sve! Ovo ne-sve zapravo je prijelaz od prve teze prema cijelom ostatku predgovora koji sadrži materijalno-estetske opservacije o filmovima *Ivan Grozni* Sergeja Ejzenštajna, *Kratki rezovi* Roberta Altmana i *Zrcalo* Andreja Tarkovskog, i te nepune tri knjižne stranice jedini su primjerak kontinuiranog i koherentnog teksta o striktno materijalnim ili 'estetskim' aspektima filmskog govora. Uvod kulminira u poučku u kojem Žižek izriče treću tezu o njegovu odnosu prema kinematografiji:

„Pouka svih tih primjera poznata je svakom pravom dijalektičaru: istinski sadržaj nekog umjetničkog djela nalazi se u njegovoj formi, u načinu na koji njegova forma izobličuje/premješta sadržaj koji reprezentira. To je razlog zašto trenuci sublimnog ekscesa, koji se rađaju kroz čistu formalnu manipulaciju sadržajem koji je sam po sebi uobičajen, ponekad čak vulgaran, od filma čine umjetnost, i stoga čine vrijednim pisati o filmu s ljubavlju” (Žižek 2008, 9).

Ovo priznanje filmofilije ili sublimnog afekta kao trećeg, ali zapravo temeljnog i najistinitijeg razloga Žižekove psihoanalitičke kritike, na koji ću se ovdje usredotočiti, ne treba nas oslijepiti za nevidljivi i nepriznati, četvrti grijeh kontradikcije koji kao duh lebdi nad svim tezama, a napose nad prve dvije.

Naime, dok prva Žižekova teza o tome da su filmski primjeri jednostavne ilustracije za teorijske teze implicitno kazuje da je odnos psihoanalitičke teorije prema filmu izvanjski, druga teza implicira, obrnuto, da taj odnos mora biti duboko unutrašnji jer, prema Žižeku, psihoanalitička kritika filma još uvijek jedina „generira uvide koji su u stanju promijeniti cijelu našu perspektivu”, tj. „naše spontane i uobičajene percepcije stvarnosti”. Ova pretpostavka nužno osporava sadržaj one prve: psihoanalitička kritika ne može značiti primjenu filmova na teoreme psihoanalize u svrhu jednostavne ilustracije nego, obrnuto, primjenu psihoanalize na interpretacije filmova u

kojima Žižek vidi glavni ideološki stroj današnjice. To je faktički ono što dobivamo u njegovim navodnim ilustracijama.

Otud Žižekovo priznanje „grijeha ilustracije” u prvoj tezi izgleda kao iznuđeno lažno priznanje. Međutim, ta frivolna igra donosi sobom jednu analitičku korist s obzirom na metodu jer prikriva veću napetost između druge i treće teze. Naime, dok druga teza govori o primjeni psihoanalize na kinematografiju kao o aktu suverenoga doktrinarnog znanja samog Žižeka, treća teza upućuje, kao što ćemo još točnije vidjeti, na momente slučajnosti, ponavljanja i insistencije koje opovrgavaju ranije citiranu Harphamovu tezu o metodološkoj totalnosti i političkom totalitarizmu Žižekova diskursa, a koje bismo mogli svrstati u kategoriju nesvjesnog. Nije pritom riječ o nesvjesnom privatne osobe Slavoya Žižeka nego upravo o nesvjesnom njegova diskurzivnog postupka s filmom, filmografskom i filmološkom. Njegovo ime je upravo filmofilija čiji ćemo „perverzni” oblik pokušati istražiti dalje nego što nudi sâm Žižek. Da bismo istražili relevantne pretpostavke na kojima počivaju ove tri teze o njegovu interesu za film iz knjige *Pervertitov vodič kroz film i*, napose, njihov međusobni odnos, čini se primjerenim, ekonomičnim i obećavajućim putem ispititi način na koji one djeluju u filmografskoj verziji Žižekova vodiča u kinematografiju (Fiennes i Žižek, 2006).

3.2 STAGING PHILOSOPHY

Film je napravljen sa Slavojem Žižekom u glavnoj ulozi obaviještenog i duhovitog vodiča kroz kinematografiju. Premda se može reći da zapravo hollywoodski filmovi igraju ulogu u Žižekovim filozofskim interpretacijama, njegova faktička uloga u filmu Sophie Fiennes svakako je višeslojna. Žižek nastupa kao akter-tumač odabranih filmskih scena iz različitih filmova kroz cijelo 20. stoljeće, o kojima je prethodno već višekratno pisao u knjigama i manjim tekstovima, ali sada, u filmu, on ih tumači kao vodič kroz arhive i setove Hollywooda, inscenirajući uživanje u scene kao da je oduvijek bio njihov skriveni svjedok. Ta se amfibolija pretače u ulogu filmskog karaoke koji sad iskoračuje iz pozicije interpreta i ne samo što ulazi u „prizorišta” (poput podruma kuće iz Hitchcockova *Psycha*, pozornice s tamnocrvenim zastorom iz *Mulholland Drivea* ili toaleta hotelske sobe u *Prisluškivanju*), nego postaje takoreći dio scene, prelazeći s metafilske na intrafilmsku razinu. Ta Žižekova ulaženja u filmske setove i scene svakako su montirana namjerno, ali čini se da ne bi bila ništa više od koketne, ali očekivane atrakcije

kad ne bi sadržavala ekscisivni višak koji ukazuje na nešto dalje od efekta uspješne montaže. Pritom, riječ je zapravo samo o dvjema takvim scenama iz dvaju Hitchcockovih filmova, dok se u drugim scenama Žižek više drži kao učeni komentator na distanci nego pasionirani interpret-i-akter.

Jedna od scena je s kraja *Psycha*, u kojoj se Lila, sestra ubijene Marion, izobličeno lice u vrisku, okreće za 180 stupnjeva od mumificiranog leša Normanove majke, posjednutog na drvenu stolicu u jednom kutu podruma, da bi u suprotnom kutu, u istoj drvenoj stolici, ugledala namrgođenog Žižeka buljavih očiju, kao da se okrenula za puni krug od 360 stupnjeva, i nastavila vrištati. No, da se u toj montaži ne radi samo o dosjetki nego o interpretativnoj poruci, potvrđuje se na drugom primjeru. U drugom dijelu dugačkog priloga o *Pticama* (1963), nakon teorijskog objašnjenja o metafori pticâ kao „provali seksualne energije”, Žižek nesigurno manevrira čamcem kojim se zapravo Melanie u filmu vozi u Bodega Bay i sav razbarušen od vjetra, sunca i mora, zadovoljan kao dječarac koji vraća vrludavi čamac na pravi kurs, s jezikom nekontrolirano isplaženim od unutrašnje napetosti, kaže: „Oh what am I doing! ... Sorry! Now I got it!” da bi nakon male pauze nastavio: „O God, I am thinking like Melanie! You know what I am thinking now...” – i šeretski zagonetno smije se u kameru, kao da nas hoće baš jako skandalizirati: „I want to fuck Mitch!”⁵²

U nastavku scene opet borba s čamcem i jezikom: „Oh no! Sorry, sorry, sorry! ...” i objašnjava zašto se ispričava: „I thought I spontaneously confused the directions...” – kao da se u sceni s čamcem zaista radi o čamcu a ne o pravcu interpretacije koji je upravo dao.

Neposredno potom slijedi prizor s Mitchom koji na molu s dalekozorom iščekuje Melanie. Međutim, za nas, Mitch kao da najprije vidi raščupanog Žižeka u vrludavom čamcu i ponešto zbunjen skida dalekozor s očiju. Ono što je Mitch zapravo vidio u filmu bila je Melanie kako sigurno upravlja motornim čamcem, usmjerena na cilj, ne brkajući pravce kao Žižek – sve dok je iznenada ne napadne galeb kao krvoločni predator. Tako se i Mitchu i njoj događa ista nezgoda, samo na različitim filmskim razinama i u različitim obličjima: dok Mitch vidi kako galeb napada Melanie, mi vidimo kako prema njemu navaljuje raščupani i uzbuđeni gutač i tumač

52 Usp. integralni transkript filma na <http://beanhu.wordpress.com/2009/12/07/the-perverts-guide-to-cinema/>.

filмова Žižek koji izvještava o svojim „freudovskim” pomislama i asocijacijama u trokutu Žižek-Melanie-Mitch.

Na taj način Žižekovo raspoloženje spontanog „homoseksualnog napasnika” anticipirano je imanentno-filmskim govorom, ali u izvrnutom obliku metafilma Sophie Fiennes: stupivši u čamac na mjesto Melanie i postavši objektom Mitchova zbunjeno-zabrinutog pogleda, Žižek je zapravo nastupio kao iracionalna pojava napasnika i time nije samo učinio vidljivim kadar želje u kojem vladaju izokrenuti odnosi od manifestnih: ne samo što Žižek ulazi u rekvizit iz Hitchcockovog filma i počinje misliti kao jedna od ‘Hitchovih plavuša’, Melanie, već i obrnuto, montažom scena iz objektnog filma i metafilma Melanie stupa u čamac iz Žižekovog meta-filma i postaje akter psihoanalitičkog metadiskursa o filmu Ptice u kojem nakon Žižekove intervencije viša ništa nije isto. Može se reći još više od toga: metafilmsko montiranje Žižeka u Hitchcockov film, njegovo stupanje na mjesto Melanie koja je time takoreći ukinuta, odnosi se zapravo na nešto drugo što se pokazuje samo kroz subjektivni kadar Mitchova dalekozora – naime, na mjesto Žižeka, koji je provalio u kadar da bi supstituirao Melanie, u kadar će iznebuha upasti galeb kao zagonetni semiotički objekt u funkciji pojačivača napetosti cijelog filma koju će suspendirati upravo Žižek sa svojom „opsceonom” upadicom, dosjetkom ili vicem „priznanja” homoerotske želje prema Mitchu, prisvojene od Melanie. Njezin smisao i funkcija ne leže u humoru fingiranja, vica ili provokacije, već u doslovnosti želje interpretatora. Ona je mjesto perverzije u metodi interpretacije.

Za identifikaciju metodološkog smisla i epistemološke pozadine ove humoristične forme interpretacije u hiperboli pornofilmskog uživanja, u kojem se heteroseksualna veza s razine filma-objekta (Melanie-Mitch) pojavljuje kao homoerotska želja na razini meta-filma (Žižek-Mitch), vidljivo je da Žižek u vrludavom čamcu performativno preuzima ono što će izreći kroz doktrinarni sadržaj interpretacije o djelovanju seksualne energije u sâmom srcu zapleta na razini filma-objekta. Njegovo pojavljivanje na mjestu Melanie, ta humoristična imaginarna identifikacija s jednom od Hitchcockovih „plavuša”, ne dobiva smisao iz supstitucije Melanie s obzirom na udaljenog Mitcha.⁵³ Ona se uspostavlja s obzirom na ono što od počet-

53 Premda bi to već bilo dovoljno za intelektualni ‘entertainment’ u stilu Woodya Allena, radikalno perverzni smisao ovoga momenta u Žižekovoj intervenciji u libidinalne zaplete glavnih likova leži u tome što on s razine

ka sprečava Mitchov odnos želje-i-ironije s Melanie – to su stalne intervencije ili insistencija nesvjesnog majke. Na mjestu Melanie u čamcu, Žižek je antagonist majke, a ne konkurent ili Anti-Melanie, što samo znači da je pravi objekt Žižekovih interpretacijskih intervencija – upravo objekt želje interpreta – simbolički odnos između galeba i majke.⁵⁴ Upravo to je predmet oko kojeg se vrte i Žižekovi eksplicitni doktrinarni komentari. Oni se tiču, dakako, incestuoznog kompleksa Mitchove majke koja očajnički nastoji zadržati mjesto „prve” žene u psihičkom univerzumu svoga sina. Međutim, psihoanalitički smisao majke u *Pticama* i Žižekov doktrinarni počak o *Nad-Ja* kao instanci uživanja ne leži ni samo ni primarno u doktrinarnim objašnjenjima koja Žižek izlaže ili ispušta.⁵⁵ On leži jednako, ako ne i više, u samoj formi interpretacije, u materijalu metafilma, u simboličkoj građi želje interpreta.

Naime, citirana dosjetka s „priznanjem homoerotske želje”, vrludanje čamcem i „spontano brkanje pravca” sadrže upravo takav prevrat libidinalne investicije u samom aktu interpretacije iz doktrinarnih sadržaja psihoanalize u formu interpretacije koja sama ima psihoanalitički smisao s epistemološkim posljedicama. Kao intrafilmsko mjesto interpretacije ili kazivanja o filmu ona se ponaša kao (parcijalna) suspenzija kontrolne, cenzorske metapozicije znanstvenog govora koja u akademskom, sveučilišnom ili bilo kojem usporedivom diskursu u kinematografiji pripada poretku *Nad-Ja*. S Žižekom u čamcu isplažena jezika, u borbi između pravog i krivog smjera, taj se cenzor ispravnog tumačenja ovdje iskazuje kao užitak u nekontroliranim krivudanjima interpretacije. To što Žižek taj odnos *Super-Ega* i *Ida*, cenzure i uživanja, ilustrira primjerom iz

metafilma radi isto ono što radi Mitchova majka na razini filma-objekta: potiskivanje Melanie samo je način uspostave kontrole nad Mitchovim statusom objekta želje kod majke, Melanie, mlađe sestre, učiteljice u Bodega Bayu, i na kraju (na metarazini) želje interpreta Žižeka za provalom u istinite odnose likova.

- 54** Ta „majčinska linija” interpretacije potvrđuje se još puno izravnije u već spomenutom prizoru iz podruma *Psycho*, gdje Žižek doslovno sjeda na mjesto leša Normanove majke i plaši Lilu koja traži sestru, dakako s komičkim efektom.
- 55** Premda Žižek na ovom primjeru ne tematizira figuru nositelja falusa, jasno je da Mitchu pripada upravo ta simbolička funkcija centra svijeta. Osim Melanie i majke – a također i samog Žižeka – na Mitcha je usmjerena libidinalna pažnja njegove mlađe sestre u ranom pubertetskom uzrastu kao i želja mjesne učiteljice, kod koje Melanie odsjeda a koju je majka već ranije eliminirala iz borbe za Mitcha. – Za figuru nositelja falusa v. Žižekove komentare uz film *Lost Highway* Davida Lyncha.

filmova braće Marx, gdje Gaucho reprezentira Id koje se ne može prestati igrati, predstavlja metonimijski supstitut za tematizaciju vlastite ludičke forme interpretacije. Žižek je igra (u doslovnom smislu izvođenja ili glume na pozornici) gestama i govorom bez objektivirajućih metakomentara. Tome služi i lekcija o *sinthomu* koju nam daje Žižekovo luckasto igranje s pozicijom interpreta između metapozicije i inherencije, između akademizma *Super-Ega* i imanencije užitka u aktu filmske interpretacije koji je sâm kinematografski. Za razliku od simptoma, *sinthomi* ne vode, kako poučava Žižek, nikamo izvan sebe, oni su „čvorovi afektivnih naboja”. Možda je otud Žižekova homoerotska dosjetka u čamcu najsublimniji primjer *sinthoma* interpretacije koja ne vodi izvan nje nego nas vraća na unutrašnje pitanje inherencije kao najintimnije i jedino realne.

Premda Žižekovo sjedanje u čamac možemo svakako shvatiti i sâm kao jednu u nizu sofisticiranih i humorističnih igrarija identifikacija s filmskim favoritima, poput prešutne aluzije na lik filmofilke Cecilije Woodya Allena ili pak na Hitchcockova pojavljivanja u vlastitim filmovima. Međutim, doktrinarni kontekst ove scene – Žižekovo psihoanalitičko tumačenje o galebu kao metafori potisnute seksualne energije koja vlada interpersonalnim odnosima i koja na kraju, kao zagonetna sila, nadgleda s visine požar na benzinskoj pumpi i pretvara ga u požar svijeta – i forma interpretacije kroz Žižekovo vertikalno kretanje između razine metafilma *S. Fiennes* i razine Hitchcockova objektnog filma koja nas uvodi u pravi supstitutivni odnos između Žižeka i galeba, daje dovoljno razloga da se u humoru filmofilskog uživanja i imaginarnih identifikacija uoči krajnji metodološki aspekt problematike. Kroz postupak montaže na razini metafilma koja pripada interpretaciji – tj. kroz smišljeni performans interpretacije u doslovnom smislu intervencije koja demonstrira smisao kroz uprizorenje – interpretator se performativno prenosi u objektni (intranarativni) poredak interpretanduma kao njegov sastavni dio i reprezentant, tj. kao moment paradigmatškog odnosa.

Drugim riječima, šaljivi prizor u čamcu možemo smisljeno razumjeti samo kao ponavljanje problema inherencije primjera i principa iz epistemološkog konteksta kroz osebujno rješenje u kontekstu filmske interpretacije. Žižek se, kao intrafilmka instanca metafilmskog govora, ne pojavljuje tek kao još jedan, složen primjerak figure autoreferencijalnosti filma u rasponu od prešutnih, poput Hitchcockova pojavljivanja u filmovima, preko eksplicitnih poput

Truffaultova filma o pravljenju filma u Američkoj noći do fikcionalnih poput Allenove *Purpurne ruže Kaira*. Iako je Žižek svoju figuru auto-referencije filma izveo lakoćom homoerotske šale, koja može biti fingirani vic koliko i genuina omaška, ona se s obzirom na podršku montaže metafilma i na kontekst njegovog pratećeg psihoanalitičkog tumačenja ne može reducirati na slučajan detalj. Žižekova intervencija predstavlja se s dovoljnom jasnoćom i jednoznačnošću kao točka dopune (u smislu derridijanskog supplementa) kinematografske industrije mjestom s kojeg se, iznutra, inherentno dovršava proizvodnja njezina smisla. Premda je, doduše, riječ o fikcionalno uprizorenoj, tj. sugeriranoj imanenciji, upravo njezina fikcionalna forma kao filmsko uprizorenje predstavlja „najsudbini primjer”, u Žižekovom značenju izraza, za kreaciju svijeta iz ideje o kinematografiji i jedino ona adekvatno iskazuje ‘perverznu’ istinu interpretacije. Ona, s jedne strane, reflektira logičku osnovu interpretacije, sadržanu u Žižekovoj pretpostavci o paradigmatomskom tipu pripadnosti ili inherencije filma procesu reprodukcije društva. S druge strane, ona izražava bit same ideje o inherenciji interpretacije predmetu interpretacije: njezina realna bit je fantazmatska, kako po filmskim, fikcionalnim sredstvima autorepresentacije tako po težnji aktera interpretacije da performativno prevlada ili ukine izvanjsku narav i kontingenciju pozicije subjekta.

Ta „empatijska”, performativna interpretacija predstavlja po svojoj formi, koju osigurava montažni postupak metafilma, ekscesivni materijalni višak za koji se čini da govori više o Žižekovu ‘pervertiranju’ granica filmske interpretacije nego teoremi i doktrine psihoanalize koje on inače koristi kao „vodič” kroz kinematografiju i tumač istinskog smisla filmova te koje smatra ne samo boljim nego i „prevratničkim” nasuprot drugim tumačenjima.⁵⁶ Taj višak uka-

56 Na toj pozadini izraz ‘pervertit’, koji Žižek ironično primjenjuje na sebe kao tumača filmova, poprima drugačije aspekte. Iako isključuje doslovno kliničko značenje, uzimajući izraz u etimološkoj verziji kao ‘izokretanje’ sa smislom revolucioniranja, takvo izokretanje kliničkog značenja u etimološko samo je slikovitije, ali ništa manje doslovno od kliničkog koje počiva na tehničkom statusu termina. Stoga se čini da etimološko poigravanje s izrazom ‘pervertit’, s obzirom na fantazmatsko uprizorenje svoje želje za inherencijom, predstavlja „zaštitni sloj ironije”, o kojem inače on piše povodom *Breaking the Waves* Larsa von Triera (usp. „Ženskost između dobrote i akta”, u: Žižek 2008, 127). No, „zaštitni sloj ironije” ovdje štiti samog Žižeka, on je taj koji kontrolira da njegovo poigravanje homoseksualnom željom u interpretacijskom postupku ne prijede u doslovnosti značenja ‘perverzije’ u tehničkoj upotrebi termina.

zuje, naime, na drugačiji vid „pervertiranja” interpretacije filmova i tiče se više materijalističkih sredstava analize nego doktrinarnih ili sadržajnih zaliha psihoanalize koje za Žižeka čine osnovu „revolucioniranja” filmske kritike. Tu pretpostavku o drugoj strani interpretacije razmotrit ću na sistematskom nerazmjeru u građi Žižekove kritike kinematografije i njegova metagovora.

4. ‘Treća pilula’ ili suspenzija psihoanalize?

Iako je opisana performativna interpretacija filmova moguća samo filmskim sredstvima, ona, koliko god bila ograničena na tek dva primjera metafilmskih montaža, baca ponešto drugačije svjetlo i na sâmu knjigu Žižekovih filmskih analiza pod istim naslovom. No, knjiga sadrži nešto više u odnosu na filmsku kolekciju interpretacija što nam omogućuje teorijsku retematizaciju ‘opscenog’ viška u Žižekovoj filmskoj interpretaciji filmova koja, prema mome znanju, ni u tome filmu Sophie Fiennes ni kasnije nije reflektirana.⁵⁷

Citirane tri Žižekove ispovjedne teze iz uvoda o vlastitoj teorijskoj poziciji u filmologiji ne iskazuju samo osobni višak empatije i filmofilskog afekta, nego i napetost između njegove predominantno docirajuće, psihoanalitičke interpretacije filmova i drugačije forme pisanja o filmu koja je kod njega izrazito malo zastupljena, upravo manjinska, i ima posve drugačije karakteristike. Nakon tvrdnje o ilustrativnom postupku s filmovima, koja čini prvu tezu, i najave da to nije sve, Žižek nastavlja u izrazito osobnom tonu:

„Nedavno sam, gledajući ponovno Ivana Groznog Sergeja Eisensteina, zamijetio predivan detalj u sceni krunidbe na početku prvog dijela: kad dvojica (do tog trenutka) najbližih Ivanovih prijatelja sipaju zlatne kovanice s velikog tanjura na njegovu tek pomazanu glavu, ta pravcata kiša zlata ne može ne iznenaditi gledatelja svojim magičnim ekscesivnim karakterom – čak i kad ta dva tanjura vidimo gotovo prazna, prelazimo na Ivanovu glavu na kojoj se zlatne kovanice ‘nerealistično’ nastavljaju sipati u neprekidnom obilju... Nije li taj eksces zapravo eksces čistog obilja koje nadilazi materijalnu svrhu, nadilaženje aktualnog putem virtualnog?” (Žižek 2008, 9)

57 U filmu A. Taylor (2005) Žižek o svome odnosu prema filmovima govori sporadično i posve izvanjski, npr. dok kupuje video filmove u nekom dućanu; isto tako, dok govori o svome načinu pisanja tekstova, ne evocira nikakav odnos s postupkom editiranja filma.

U odnosu na Žižekov većinski način pisanja o filmu – a to je, kako on tvrdi u prvim dvjema tezama, jednostavno ilustriranje teorijskih teza koje pripadaju drugom polju – ovaj pasus iz uvoda predstavlja po svome sadržaju, i osobito po metodološkoj intenciji, nešto posve netipično i heterogeno unutar Žižekove filmologije i filmografije. Žižek će to u filmskoj verziji vodiča nazvati „kinematičkim materijalizmom”. Taj mu termin omogućuje da plastično imenuje stvar do koje mu je stalo i, ujedno, da izbjegne najbliže uobičajeno ime za imanentnu materijalističku analizu filma. Riječ je o Žižekovu notornom općem podcjenjivanju semiotike, i posebno semiotičke analize filma, no cijeli uvod u knjižnu zbirku filmskih analiza, a napose citirano mjesto o „ekscesu čistog obilja” semiotičke građe koje „nadilazi materijalnu svrhu”, ponaša se kao apel upravo za rehabilitaciju semiotike filma. Žižek to priznaje u predgovora, ali opet u izokrenutom obliku:

„Uobičajeni pristup psihoanalitičke kritike sastoji se u reduciranju svega na obiteljske komplekse: koja god bila priča, u njoj se ‘doista radi’ o Edipu, incestu itd. Umjesto da pokušamo dokazati kako to nije istina, trebali bismo prihvatiti izazov. Filmovi koji su najudaljeniji od obiteljskih drama filmovi su katastrofe, a oni gledatelja ne mogu ne fascinirati spektakularnim prikazom zatrašujućeg događaja velikih razmjera. To nas dovodi do prvog psihoanalitičkog pravila kako da tumačimo filmove katastrofe: trebali bismo izbjeći mamac ‘velikog događaja’ i usmjeriti pažnju na ‘mali događaj’ (obiteljske odnose), tumačiti spektakularnu katastrofu kao indikaciju problema u obitelji. Uzmite Stevena Spielberga: tajni je motiv koji prožima sve njegove ključne filmove – E.T., Carstvo sunca, Jurski park, Schindlerova lista – ponovno pronalaženje oca, njegova autoriteta” (Žižek 2008, 11).

Premda bismo nakon ovih redaka o ‘autoritetu oca’ kao tajnom motivu svih ključnih Spielbergovih filmova mogli pasti u iskušenje da smisao Žižekove psihoanalitičke interpretacije filmova *Psycho* i *Ptice* tražimo u analogiji s njegovim pronalaženjem majke, kao majčinske verzije autoriteta u Hitchcockovim filmovima, slijedit ćemo radije Žižekovu uputu da ne padnemo u mamac velikog plana interpretacije te nećemo dokazivati kako je to pogrešno, nego ćemo prihvatiti upravo taj izazov. Upravo pomoću Žižekove empatije može se postaviti proturedukcionistička teza „uobičajenom pristupku psihoanalitičke kritike” koja ide djelomice protiv

Žižekovog „reduciranja svega na obiteljske komplekse”. No, ta djelomična kontradikcija prema Žižeku ujedno znači upravo protiv glavnog toka psihoanalitičke kritike filmova koji sâm Žižek sledi u tipičnom obliku poricanja: „nećemo dokazivati da je u tome nešto pogrešno nego ćemo prihvatiti izazov”.

Kao što je poznato, ta figura predstavlja kod Žižeka matricu za objašnjenje uspješne borbe protiv vladajućih oblika ideologije. Neku konkretnu ideološku formaciju potući ćemo najbolje tako da „prihvatimo izazov”, tj. da apropriramo njezine pretpostavke i djelujemo po njima, ali sa samosviješću o svojoj kritičkoj poziciji. Nije jasno pritom hoće li tuđa ideologija biti potučena time što će nestati sa smrću svojih neiskrenih ali stvarnih sljedbenika, kao u poznatom vicu o caristički nastrojenoj ‘matjori’ koja je na smrtnoj postelji umjesto posljednje pomasti tražila od sina da je učlani u Komunističku partiju ne bi li s njome „umro i jedan od njih”; ili pak time što će s našim navodno samo taktičnim prihvaćanjem izazova nestati svaka razlika između nas i naše kritičke samosvijesti naspram aproprirane ideološke formacije, a time i sama formacija kao ideološka, poput vica o rješenju problema kanibalizma: „u našem selu nema više kanibala, jučer smo pojeli posljednjeg”.

Kao što smo istaknuli na prethodno tematiziranim montažama metafilmskog narativa kod Sophie Fiennes, Žižekovo „pronalaženje autoriteta majke” ne odvija se na razini doktrinarne ili direktne interpretacije filmova u kojima je cjelokupno zbivanje u filmu reducirano na obiteljske komplekse kroz vladavinu dviju autoritarnih filmskih majki. Interpretativno pronalaženje autoriteta majke u istinitom liku osujećene, sprijećene ili „kastirane” majke u djelovanju odvija se zapravo kroz Žižekovo izazivanje autoriteta, u aluzivnom zaposjedanju mjesta s kojeg u Hitchcockovim filmovima djeluju dvije figure autoritarne majke: jednom iz čamca kojim dolazi Melanie, drugi put iz stolice u podrumu odakle leš majke vlada jednom polovicom Normanovog Ja. Stoga se Žižekovo ludičko-performativno poistovjećenje s rekvizitima filmova (sjedanje u čamac na mjesto Melanie, sjedanje u stolicu na mjesto leša Normanove majke) ne podudara s velikim planom smisla filmova na osnovama psihoanalitičke doktrine o obiteljskim kompleksima. Ono se čini kritički relevantnijim jer subvertira reduktivnu psihoanalitičku kritiku prema unutra, prema fantazmatskoj stvari same interpretacije koja je predmet želje i koja se interpretatoru čini zahvatljivom samo empatički kroz prijelaz u psihoanalitički akt umjesto psihoanalitičkog teorema.

Time se pitanje o psihoanalitičkoj kritici kinematografije i njezinu mjestu u korpusu Žižekove filozofske kritike kulture i ideologije iznova pokazuje kao pitanje o mjestu u kojem je smješten subjekt metadiskursa o filmu. To je mjesto *realnog* Žižeka, onog koji nije do kraja reprezentiran ni u jednom od dvaju prostora u kojima djeluje: ni sankcioniran bez zadržke simboličkim mandatom akademije (sveučilišta i pridružene nakladničke industrije) ni ukinut u popularnom diskursu svojih imaginarnih filmskih identifikacija. Karakter *realnog* tome mjestu interpretacije daje samo epistemološki zijev upisan u analogijski i supstitutivni postupak s filmovima. On u Žižekovom diskursu ostaje otvoren kao sofističko – premda se predstavlja kao hegelovski dijalektičko (Jameson) – izbjegavanje argumenta kroz uvijek novo dodavanje primjera sa svakim novim nastupom ili tekstom usprkos skrivenoj pretpostavci o paradigmatском statusu filma i o metonimijskom odnosu između filma kao društvenog proizvoda i društva kao predmeta filma.

Riskirat ćemo stoga izazov da Žižeka identificiramo na planu „manjeg predmeta”, njegove manjinske filmofilije ili kinematičkog materijalizma tako da logiku njegovih triju teza iz knjige konfrontiramo s materijalnim karakterom prikazane performativne interpretacije ili montaže sudioništva iz filma S. Fiennes. Navest ću samo dva slučaja materijalističke nedosljednosti analizâ, u kojima Žižek, usprkos svome oduševljenju nad otkrićem „ekscesivnoga” kinematičkog materijalizma ostaje neosjetljiv za suptilnije materijalno bogatstvo filmskog jezika (postupaka i semiotičke građe) nego što je kiša dukata kod Ejzenšajna.

Tako u filmu *Possessed* (C. Brown, 1931) Žižek na samom početku svoga filmografskog eseja *The Pervert's Guide to Cinema* ilustrira radikalnu tezu o „trećoj piluli” za ukidanje stvarnosti u fantazmatskoj želji subjekta:

„We have an ordinary working-class girl, living in a drab, small provincial town. All of a sudden she finds herself in a situation where reality itself reproduces the magic cinematic experience. She approaches the rail, the train is passing, and it is as if what in reality is just a person standing near a slowly passing train turns into a viewer observing the magic of the screen [...] We get a very real, ordinary scene onto which the heroine's inner space, as it were, her fantasy space is projected, so that, although all reality is simply there, the train, the girl, part of reality in her perception and in our viewer's perceptionis, as it were, elevated

to the magic level, becomes the screen of her dreams. This is cinematic art at its purest.”

Komentirajući scenu u psihoanalitičkim kategorijama projekcije realnog prostora percepcije u fantazmatski prostor „snova”, Žižek s neopisivom lakoćom prelazi preko obilja usko povezanih i gusto poredanih semiotičkih elemenata koji u toj sceni s osvjetljenim prozorima putničkog vagona te, osobito, kroz napadno naglašen poredak s unutrašnjim narativom padaju gotovo kao kiša dukata. Prizor djevojke ispred sporo prolazećeg vlaka ostavlja bez sumnje sugestiju o protoku slika na kino platnu, ali čitava konstrukcija te sekvence pokazuje da se vlak ni u jednom trenutku ne pretvara u „celuloidnu traku”, da se dinamika fantazija odvija iznutra prema van, iz obrnute perspektive od percepcije djevojke (i naše perspektive kao gledalaca), tako da se prizor nastajanja iluzije razbija na svome vrhuncu, u trenutku kad se (iz perspektive gledaoca kao trećeg promatrača) uopće stvara kinematička konstrukcija (iluzija) o intrafilmskoj iluziji djevojke. Osim pojedinih prizora vlaka-kina (sadržaji prozora-okvira, njihov rast i unutrašnja struktura te smjena i nadovezivanje pojedinih scena u prozorima) cjelinu ovog narativa o kino-iluziji (ili, rečeno Žižekovim žargonom: skoro-iluziji!) uokviruju dvije scene. Prva, koja još ne pripada u striktni poredak scena vlaka, ali ih uvodi metonimijski, odvija se na željezničkoj rampi (razgovor nezadovoljne djevojke i njezinog mladića o večeri kod nje na koju ga je pozvala njezina majka). Druga je završna sekvenca scene sâmog vlaka, koja zapravo više ne pripada vlaku kao „ekranu snova” nego nas vraća natrag na rampu: zanesenoj djevojci u prizore boljeg života u osvjetljenim prozorima (priprema putnika za večeru i zabavu) obraća se putnik, oslonjen na ogradu rampe vagona, s čašom šampanjca u ruci, koji joj pijanim glasom nudi piće i kaže da gleda u „krivom smjeru”. Takvo razbijanje iluzije u trenutku ili na vrhuncu njezine (intrafilmske) formacije s dovoljnom jasnoćom upućuje na zaključak da se – usprkos posve realističnoj sugestiji o psihološkom zanošenju djevojke koja pripada stvarnosti izvan vlaka u prizore stvarnosti u vlaku – time na intrafilmskoj razini ni u jednom trenutku ne ukida diferencija između psihičke stvarnosti djevojke i vlaka kao nositelja njezine projekcije. Sugestija o vlaku kao ekranu njezinih fantazija ne dostiže magijsku razinu, ne prelazi granicu diferencije, ne postaje fantazmatska (filmska) svijest djevojke unutar filma već samo predmet trenutnog zanosa koji se

razbija dok se formira pozivom na izokretanje smjera gledanja. Žižekovo „pervertitsko” vođenje kroz kinematografiju dobilo je antagonista iznutra.

Drugi karakterističan primjerak Žižekove redukcije analize filma na psihoanalitičku doktrinu umjesto na semiotičku građu i formu predstavlja njegovo vrednovanje teorijskog težišta u filmu Alana Parkera *Život Davida Galea* (2003), po scenariju Charlesa Randolpha, kao „promašene ekranizacije lacanovske etike želje”. Premda film, kako ističe Žižek, polazi od ispravnog uvida u fantazmatsku osnovu naših želja, završava antilakanovski u moralističkoj taštini tako što pomaganje drugima, sve do žrtvovanja samoubojstvom, postavlja kao jedinu istinsku etičku vrijednost:

„At this point, measured against proper Lacanian standards, the film failed: it endorses an ethics of radical self-sacrifice for the good of others; it is for this reason that the hero sends the full version of the tape to Winslet (novinarka, OP. B. M.) – because he ultimately needs the symbolic recognition of his act. No matter how radical the hero’s self-sacrifice, the big Other is still here”.⁵⁸

Iako naglašeno prigovara kako film nosi „sumnjivu odliku da je prva velika hollywoodska produkcija s eksplicitnom referencom na Lacana”, Žižek nijednom riječju ne spominje ni režisera ni scenarista filma i potpuno previda ili zanemaruje drugu važnu odliku filma – autonomnost sižea u odnosu na psihoanalizu unatoč eksplicitnoj referenci na Lacana. Ta nezavisnost teme leži u specifičnoj medijsko-teorijskoj relevanciji motiva „potpune verzije video-vrpce” i tiče se epistemološke tematike autoreferencijalnosti medija i problema svjedočanstva.

Problemski drugačiji, ali također ilustrativan primjerak materijalne nedostatnosti u Žižekovoj interpretaciji hollywoodske filmske industrije usprkos čestoj pohvali kako ona ne prati samo političke događaje već i teorijske diskusije, predstavlja npr. i višekratno negativno vrednovanje filma R. Zemeckisa *Forrest Gump* (1994). Za Žižeka je glavni lik filma, autistični Forrest Gump, predstavljen kao „nevini statist” koji pukim činjenjem onog što čini pokreće događaje i remeti očekivanja sigurnosti. Žižek u tome vidi „sâm centralni nerv neoli-

58 Žižek (2005), „The Limits of the Semiotic Approach to Psychoanalysis”, 339-340.

beralne ideologije”.⁵⁹ No, neki manifestni elementi u gradnji filma, poput govora likova, pokazuju da je Zemeckisova ideja subverzivnija iz perspektive pragmatičke teorije jezika nego iz anti-liberalne, ideološke predilekcije u Žižekovom pristupu. Naime, govor kojim majka djeluje na odgoj autističnog sina nije izveden iz „maternjeg jezika” koji sadrži pravila za prilagođavanje poretku kao danom ili prirodnom, kako tumači Žižek, već tvori poseban, upravo majčinski jezik-sustav osposobljavanja za život, sazdan od radikalnog insistiranja na deklariranim društvenim idealima (poput subjektivne iskrenosti, intersubjektivne ovisnosti) u koje u liberalnom cinizmu vjeruje još samo „idiot” i subvertira ustaljene odnose iznutra.

Premda je višekratno reflektirao problem „granica semiotičkog pristupa psihoanalizi”,⁶⁰ na pozadini navedenih primjera čini se ipak da bi nov krug refleksije bio nužan za odgovor na pitanje o odnosu između reduktivističkog (i kod Žižeka većinskog) pristupa filmu od proklamiranog materijalističkog pristupa kroz gledanje u filmove. Žižekovo učestalo zanemarivanje materijalnog, semiotičkog obilja filma u korist reduktivizma metode ili svođenja filmske analize na doktrinarna zalihe psihoanalize čini se dovoljno indikativnim da ostavlja opravdanu sumnju kako se kod Žižeka radi o neprizatom isključenju semiotike filma kroz poricanje te, u konačnici, o deficitu semiotičkog materijalizma u njegovoj psihoanalitičkoj interpretaciji filma. Ono što Žižek prakticira i što naziva „reduktivnom” psihoanalitičkom kritikom kinematografije, zapravo je postupak hermeneutičara koji rekurira na doktrinarne zalihe psihoanalize i ujedno koherentista u epistemologiji diskursa i teoriji istine: on interpretira pojedinačno iz cjeline smisla koju osigurava psihoanaliza, a cjelinu konstruira iz pojedinih dijelova koji joj pripadaju i reprezentiraju u paradigmatiskom i metonimijskom odnosu.

Iz naprijed citiranih opservacija o ekscesivnom materijalizmu kinematografije kod Ejzenštajna, Altmana i Tarkovskog, vidljivo je ipak da su njegove više usputne nego sistematske semiotičke i estetičke primjedbe zapravo nosioci Žižekove najjače afektivne investicije, sinthomi njegove istinske ljubavi za filmsko „suho zlato” koje

59 Usp. npr. Žižek (internet), „Some Politically Incorrect Reflections on Violence in France and Related Matters – 5. C’est mon choix ... to Burn Cars”; za širu diskusiju v. esej „Poruka je medij” (ovdje); v. također Mikulić (2005c), „Idiot demokracije ili politicum autizma”.

60 Usp. Žižek (2005), 113-140; programski već u Žižek (1976), *Znak, označitelj, pismo*.

sipa s hollywoodskih nebesa u obilju. Međutim, te primjedbe tvore manjinski korpus teorijske tematizacije i nisu gotovo ni u kakvoj funkciji s cijelim velikim ostatkom njegove psihoanalitičke filmske hermeneutike koja se oslanja na etički diskurs psihoanalize. Iz navedenih triju primjera vidimo, štoviše, da je upravo etički diskurs psihoanalize onaj koji sprečava napredak analize ka materijalističko-kinematičkom uvidu u specifične vrijednosti pojedinih filmova.

Usprkos apoteozni kinematičkog materijalizma, filmovi kod Žižeka više služe kao „ekran snova” samog interpreta ili teoretičara. Oni su sredstvo za koherentnu provedbu eksplanatornog diskursa psihoanalize na području filozofije društva, kulture, politike i ideologije bez daljnjih teorijskih intervencija u praznine i inkonzistencije koje nastaju na prethodno analiziranom temeljnom zijevu analogije. Kontingentna narav primjera i intelektualna kreativnost u analogijskom postupku na pretpostavci heterogenosti dijelova i cjeline, umjesto na pretpostavci o paradigmatškoj naravi egzemplifikacije, ostaje na takvom modelu prikraćena za analitički doprinos i metodološku vrijednost.

Otud se onaj manjinski, ali za Žižeka bitan skup filmskih opservacija o kinematičkom materijalizmu, kao i njegova „performativna” metoda interpretacije, moraju sâmi promatrati kao ekscesivan materijalistički višak koji je kod njega ostao sporadičan i kontingentan. On ne predstavlja ni stvarne teorijske razrade ni interpretacije, koliko prenosi poruku o fantazmatškoj biti sâme interpretacije, o želji subjekta da ulaženjem u imaginarnu tvar filma zahvati ono realno supstituiranog objekta koje ostaje uvijek samo markirano zijevom, stvar između relata. Da bi psihoanalitička kritika kinematografije doista mogla „promijeniti našu cijelu perspektivu”, kako Žižek proklamira epistemološki u svojoj drugoj tezi o upotrebi filmova u svome diskursu, ilustrativna metoda korištenja filmova iz prve teze mora vratiti psihoanalitičku kritiku kinematografije materijalističkoj analizi forme o kojoj govori treća teza. Žižekova psihoanalitička kritika ili upotreba kinematografije u filozofiji, koja se, kao što smo vidjeli, na pretpostavci o paradigmatškom egzemplarnom statusu filma pretvara u ekran snova o virtualno beskonačnoj stvarnosti interpretacije, do sada je samo tumačila kinematički materijalizam treće teze kao ideal psihoanalitičke filozofije općenito. U kritičkoj filozofiji je stalo do toga da se on performativno pretvori u sâmu praksu materijalističke filozofije filma. ¶

**Kulturalna
epistemologija
'tranzicije' /
tri kritike**

08. Tijelo u komunizmu: kolektivizam i briga za 'sebe'

Refleksija o funkciji tijela u tzv. komunističkim društvenim sistemima nikako nije jednoznačan pojam ni po analitičkim pretpostavkama ni po rezultatima, usprkos očekivanjima koja mogu popratiti jedan simpozij poput ovdje navedenog.⁰¹ Kliše o oficijelnom društvenom tijelu komunizma, tj. o ikoničkoj predstavi kolektivno ili korporativistički shvaćenog društva pod režimom komunističkih partija te o njegovu tipičnom primjerku u tjelesnom izrazu društvene jedinice, samo je jedan od vidova tematike tijela u totalitarno strukturiranim društvenim sistemima, i samo jedan od problema kojima su bili posvećeni prilozi sudionika simpozija – video-umjetnika, performatora, povjesničara i kritičara umjetnosti te filozofa – najvećim dijelom iz bivših „komunističkih” zemalja istočne Evrope.

Očit nostalgički prizvuk simpozija ne iskazuje se toliko u izboru tematike tijela, tog posljednjeg materijalnog ostatka nestalih svjetova, nego u karakteru koji je simpozij poprimio u svom najboljem dijelu – u dinamičnoj razmjeni spoznaja, iskustava i interpretacija interdisciplinarnog karaktera među samim sudionicima. Riječ je o onoj dimenziji skupa koja se može nazvati njegovim kolektivnim učinkom, dakle o imaginarnom događaju teorijske sreće jedne zajednice mislećih subjekata koja se u realnom historijskom vremenu nije mogla oblikovati. Nikada i nigdje za postojanja „autentičnih” komunističkih režima, ne računajući slučaj Jugoslavije, nije bio – i vjerojatno nije mogao biti – organiziran javni i službeno oglašen umjetnički, znanstveni, teorijski skup o tematici tijela u komunizmu, a da njegov metateorijski diskurs ne bi imao za posljedicu vlastito uništenje.

Prilozi izloženi na skupu podijeljeni su tipski u tri skupine, umjetničke, teorijske i povjesničarske. U prvu grupu spadaju video-rado-

01 Prikaz i komentar uz: „Body in Communism”, međunarodni simpozij, Berlin, Literaturhaus, 30.3.–1.4.1995. u organizaciji Senatsverwaltung für kulturelle Angelegenheiten, Berlin [Uprava berlinskog senata za kulturna pitanja], Berliner Kuenstlerinnenprogramm des DAAD, Literaturhaus und Kunstwerke Berlin. Koncepcija: Bojana Pejić, Kathrin Becker.

vi popraćeni autokomentarima umjetnicâ i umjetnikâ, poput Sanje Iveković (Zagreb) „Private body, public body”, Marine Gržinić i Alme Šmid (Ljubljana) Videofilmovi 1984-95, grupe Project subREAL Calin Dan i Josefa Kiraly (Bukurešt) „Bodies in motion. The Aesthetics of Immigration”, Else Gabriel (Berlin) „Pritisak i obrat, neugoda i performanca”, te video-performatora Marine Abramović (Amsterdam/Berlin) „Body as Material”.

Marina Gržinić, istraživačica na Institutu za filozofiju Slovenske Akademije znanosti i umjetnosti, koja je svoje video-radove, nastale u suradnji s Almom Šmid, prikazala u posebnoj projekciji u multimedijalnom centru Berliner Kunstwerke, istovremeno se javlja i kao prevoditelj umjetničkog diskursa u teorijski. U trostrukoj ulozi video-umjetnika, sociologa i historičara u svom je izlaganju „Kako iscijediti tijelo i napuniti ga benzinom i plavim vitriolom? – Tijelo u istočno-evropskoj video-umjetnosti”, pružila prikaz i socijalno-teorijski komentar umjetničke video-produkcije u kontekstu pokreta za civilno društvo u kasnim komunističkim društvima na primjeru Slovenije. U prilogu pod naslovom „Kako odgristi tiraninu uho?” Jovan Čekić, konceptualni umjetnik i estetičar iz Beograda, pružio je analizu politički subverzivne geste tijela. U sličnom tematskom okviru autor ovih redaka je u svom prilogu „Tijelo kritičara: O ponovnom otkriću tijela u neotradicionalističkom diskursu postkomunističke Evrope” tematizirao ulogu klasičnog kritičara-disidenta u komunizmu, točnije konvergenciju između njegova nadsocijalnog samopoiimanja s neotradicionalističkim, dijelom antidemokratskim govorom nacionalnog intelektualca koji u tranzicijskim političkim uvjetima daje prednost naddruštvenim institucijama nacionalne države pred navodnom nepreglednošću radikalno-demokratskog društvenog poretka.

Fenomenom kritičke instance u komunističkim društvima bave se i dva priloga povjesničara umjetnosti, Jana Bakoša (Bratislava) i Ewe Franus (Varšava/Amsterdam). U prilogu pod naslovom „Autoportret: ogledalo ili kamuflaža?” Bakoš je, na matrici razlikovanja dvaju modela modernističke teorije umjetnosti i uloge umjetnika – s jedne strane, umjetnosti kao nositeljice društvenih ideala 19. stoljeća te, s druge strane, avangardističke koncepcije umjetnosti 30-ih godina 20. stoljeća koja deprivilegira antropološki i socijalni primat umjetnika i shvaća ga utopljenim u društvene procese – prikazao evoluciju autoportreta kao specifičnog vida samopoiimanja likovnog umjetnika u rasponu od 30-ih do 70-ih godina 20. stolje-

ća. Lik kritičkog umjetnika ponavlja se u dominantnim figurama parasocijalnog shvaćanja umjetnosti, od naddruštvene avangarde do pada na status asocijalnog i antisocijalističkog elementa. Pod naslovom „Proturječne instrukcije u pitanjima spolova: Lik žene i njezino tijelo u poljskoj socrealističkoj umjetnosti” Ewa Franus je prikazala ikonografske konstante u razvoju motiva muškarca i žene iz 60-tih godina svodeći ga na njegov rani ikonički izraz u klišeima avangardne umjetnosti u Sovjetskom Savezu iz ranih 30-ih. Jedan od fascinantnih elemenata tog prikaza predstavlja uvid u kontinuitet ideološkog postupka u prikazu ženskih likova: oni su uvijek definirani mimetički i izvedeni iz muških (čak do slučajeva pukog udvostručavanja), dok su sami muški likovi konstruirani po dominantnom ideologemu savršenog radnika-stroja.

Dva se priloga posebno bave povijesnim prikazom ikonografije tzv. javnog ili službenog tijela. U prilogu „Oficijelno tijelo u komunizmu: Lenjin” Kathrin Becker (povjesničarka umjetnosti iz Berlina i jedna od suorganizatorica skupa) analizirala je ideološku funkciju balzamiranja tijela političkog vođe revolucije svodeći ga na arhajsku matricu kulturološkog ponašanja, što se osniva na antičkom i kršćanskom razlikovanju tijela i duše, te osobito na tehnike konzerviranja tijela, korištene i u staroruskoj monaškoj tradiciji. Pritom je, prema autorici, ostala nerazriješena eklatantna kontradikcija između teološkog sadržaja nosećeg interpretativnog modela i ateističkog karaktera fenomena balzamiranja, koji tek treba objasniti, a isto tako i brkanje modela vlasti unutar partije s teokratskim modelima nasljeđivanja vlasti.

U prilogu „Tito: Tijelo moći” Bojana Pejić, jedna od konceptorica i suorganizatorica skupa, prikazala je na empirijskom materijalu fenomen portreta političkog vođe i pružila analizu ideološke funkcije portreta u ikoničkoj sferi svakodnevice u jednom od komunističkih društava s „humanim licem”, kako se bivše-jugoslavensko društvo prikazivalo čak i službeno i kako je dugo vremena recipirano na Zapadu. Autorica je prezentirala element „humanizma” na problemu javnog i privatnog aspekta ličnosti vođe te na dopuštenim hedonističkim aspektima javnog života po kojim se taj tip društva razlikovao od drugih poznatih komunističkih režima.

Fenomen hedonističkog društvenog tijela prikazala je Žarana Papić, sociologinja iz Beograda, u svom prilogu „Poskomunističko telo: ratničko telo. Slučaj bivše Jugoslavije” kao prenosioca između nedovršene demokratizacije društvenog i političkog života bivše

Jugoslavije, s jedne strane, i kolektivističkog objedinjavanja društva u naciju, s druge strane, na primjeru karakterističnih ritualno-karnevalskih elemenata novokomponirane srpske „narodne muzike”.

Tipične socijalističke fenomene u odnosu jedinke i kolektivističkog tijela prikazali su u svojim priložima Sabine Haensgen (Bochum) „Kolektivne akcije. Performanca na pozadini sovjetske ideološke kulture” te Georg Witte (Berlin): „Tjelesni udovi, dijelovi stroja, poglavlja romana. Sovjetska književnost 30-ih godina”. Istu logiku korespondencije i izomorfije između kolektivnog i pojedinačnog tijela, sve do gubljenja ove zadnje instance u punktualizmu manipulativne mase, predočio je u radikaliziranom vidu László Beke (Budimpešta) u prilogu „Ljudsko tijelo kao pixel”.

Opasnosti od teorijskog klišea kako u prikazu tako i u predmetu analize osvijetlila je osobito svojim prilogom Gisela Ecker (Paderborn) „Tijela u prijelazu – tijela u prijevodu”, analizirajući literarne radove američkih spisateljica porijeklom iz komunističkih zemalja istočne Evrope. Na tim se primjerima pokazuje da je logika identiteta i identifikacije između kolektiva i jedinke relativna i podvrgnuta promjenama u onoj mjeri u kojoj pripadnici sistema uspijevaju stvoriti svijest o razlici između ideološke okoline i svog individualnog prostora. Distanca i promjena subjektivnog identiteta pokazuje se povezanom s izmjenom u mehanizmu samopercepcije i samoreprezentacije pripadnika totalitarno strukturiranoga političkog prostora, dakle upravo s procesom unutrašnje diferencijacije kojim se jedinka uopće uspostavlja kao svjesni subjekt te pristaje ili ne pristaje na pripadnost oficijelnom tijelu. Zato se svijest o individualnoj razlici spram kolektivnog tijela istovremeno javlja i kao faktor terapije i kao faktor poništenja razlike, odnosno desocijalizacije i resocijalizacije.

Prilog Gisele Ecker pokazao je, u podudarnosti s umjetničkim radovima nekih od izravnih umjetničkih sudionica skupa, poput Marine Abramović ili Sanje Iveković, da percepcija i reprezentacija (vlastitog) tijela ovisi upravo o situaciji globalne ideološke slike kolektivnog tijela, da je bavljenje tijelom i njegova upotreba najspontaniji i, utoliko, najelementarniji oblik otpora represiji totalitarnog poretka koji počiva na ideologiji i praksi „bestjelesnosti” ili, bolje rečeno, transtjelesnosti.

Bavljenje „sobom”, tj. svaki oblik „brige za sopstvo” u totalitarnim uvjetima tjelesne i psihičke egzistencije počinje kao bavljenje tijelom, dok njegova subverzivna narav – kako to pokazuje jedan od ranih

radova Sanje Iveković („Make up/Make down”, 1978) – izlazi iz anonimnosti individualne radnje tijela (obično šminkanje), izolirane od svakog sistemski predviđenog i kontroliranog konteksta (smisao, društvo, ideologija, država, crkva, svrha itd.), tek kroz umjetnost. ¶

09. Etnografija socijalizma i postpolitičko svjedočenje

Zbornik *Devijacije i promašaji. Etnografija domaćeg socijalizma*⁰¹ predstavlja zbirku od 10 izvornih priloga (s uvodnim tekstom urednicâ L. Čale Feldman i I. Prica) većinom „domaćih” i troje inozemnih autora iz područja etnologije, kulturne antropologije i kulturalnih studija.

Obuhvaćeni su prilozi u širokom rasponu etnografskog i kulturno-antropološkog pristupa socijalizmu u smislu proizvodnje socijalističke svakodnevice na različitim razinama: od ideoloških dokumenata i praksi do materijalnih formi života. Prilozi sežu od disciplinarno-teorijskih, metodoloških i epistemoloških promišljanja, osobito u prva tri priloga Ines Prica, Reane Senjković i Lade Čale Feldman, do studija koje su u većoj mjeri obilježene deskripcijom, interpretacijom ili simptomalnom analizom različitih fenomena u pojedinim tipičnim sektorima stvarnosti bivše Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije iz ranog i kasnog razdoblja (pretežno u polju kulturne produkcije) ili pak analizom pojedinih individualnih, javnih osoba (poput Josipa Broza Tita ili pop-pjevača Johnnya Štulića), javnih ili polujavnih dokumenata metakulturnog i metapolitičkog karaktera (poput tzv. „Bijele knjige” ili institucionalne memorizacije NOB-a) te slobodnijih oblika javne svijesti od retoričkih figura, krilatica, slogana i reklama.

Premda zbornik slijedi već jasno uočljiv i profiliran trend diskurzivne „muzealizacije” socijalističkog načina života u njegovim reprezentativnim kulturnim oblicima, s pripadnom tendencijom znanstveničkog-stručnjačkog ovladavanja predmetom, usporedivom s drugim i manje akademsko-znanstvenim i identitetsko-političkim pristupima sličnoj tematici, od kojih ću neke navesti u nastavku, zbornik je po eksplicitnoj namjeri dviju urednicâ i po načinu rasporeda građe programatski i teorijski ambiciozniji od priključenja općem trendu. Projekt želi teorijski i praktičko-istraživački

01 Lada Čale Feldman i Ines Prica, ur. (2006), *Devijacije i promašaji. Etnografija domaćeg socijalizma*, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku (biblioteka Etnografija).

pokrenuti etnografiju „domaćeg socijalizma” u njezinim dodirnim točkama s kulturno-antropološkim i kulturno-studijskim pristupima modernim društvenim formacijama za razliku od etnologije tradicionalnih društava.

U tome smislu, ovaj zbornik predstavlja koliko ambiciozan toliko i promišljen doprinos programu znanstvenog zaokreta od stvarnosti jednog društva ka samom društvu kao formaciji.

Zbornik je, prema mome znanju, četvrti primjerak po redu pojavljivanja metodološki srodnih, ali ne istovjetnih publikacija.⁰² Ako ih sagledamo u nizu, one odaju kretanje etnografskoga znanstvenog interesa unatrag – od tematike tranzicijskih promjena u hrvatskom i drugim postjugoslavenskim društvima do tematskih zbirki koje također, kao i ovaj zbornik, pobliže obrađuju kulturnu i društvenu stvarnost predtranzicijske, tj. bivše socijalističke Jugoslavije, sa sličnih kulturno-antropoloških polazišta iako s većim interesom za „ženski” udio u toj stvarnosti.⁰³

Tome nizu, u kojemu žene čine poseban „etnos” ne samo na razini predmeta nego i na razini autorstva, svakako treba dodati i već dobro poznatu, ali žanrovski različitu publikaciju *Leksikon Yu mitologije*. *Leksikon* je, kao što je poznato, iniciran 1989. na ideju Dubravke Ugrešić i dvojice urednika tadašnjeg tjednika *Start*, Dejana Kršića i Ivana Moleka, u vrijeme samrtni socijalizma kao političke forme života nasuprot kulturnoj, a realiziran je tek u drugoj polovici 90-ih, kao web site u koji se moglo slobodno upisivati.⁰⁴

Premda neakademskog karaktera, *Leksikon* nije samo atraktivan kulturni proizvod današnjice, nego je koncipiran i kao diskurzivno-politički dokument rekonstruktivnog interesa za popularnu kulturu socijalizma i identitetske politike, a u međuvremenu je počeo služiti i kao izvor empirijske građe, svjedočanstava o javnoj svijesti i politici memorije za publikacije stručnog i znanstvenog tipa, poput upravo ovog zbornika *Devijacije i promašaji*. Tako se prilog Ildiko Erdei, „Odrastanje u poznom socijalizmu: od ‚pionira malenih’ do

02 Usp. dva zbornika: Renata Jambrešić-Kirin i Tea Škokić, ur. (2004), *Između roda i naroda. Etnološke i folklorističke studije* te Biljana Kašić i Marjeta Šinko, ur. (2004), *Gyné politiké ili o političkoj građanki*.

03 Usp. Dijana Dijanić et al. ur. (2004), *Ženski biografski zbornik. Sjećanje žena na život u socijalizmu*.

04 Usp. uvodni tekst „O čemu se radi” na web siteu <http://www.leksikon-yu-mitologije.net> koji se razvija i nakon pojave knjižne verzije izabranih tekstova u dva izdanja Beograd-Zagreb: Rende i Postscriptum, 2004.

„vojske potrošača” (str. 205–240) izričito poziva na osobna svjedočenja iz *Leksikona* te time stvara značajan efekt da procesi svjedočenja nisu samo dio objektivne razine istraživanja, nego prelaze na razinu metadiskursa o sjećanju i svjedočenju koju obično zaposjedaju znanstveni istraživači. Bez obzira na očiglednu žanrovsku razliku između koncepcije *Leksikona YU mitologije* i najvećeg dijela njegovih priloga te ovog zbornika radova iz „etnografije socijalizma” može se govoriti o usporednim i djelomice komplementarnim i kompetitivnim publikacijama u kojima formalni i neformalni, znanstveni i privatni oblici metasvjedočenja i interpretiranja konkuriraju u smislu usporednih i naizmjeničnih tokova.

Na toj pozadini trend otvaranja novog istraživačkog polja, uz interferenciju autorica i dvojice autora iz različitih akademskih institucija i istraživačkih polja te artikulacije znanstveno- i teorijsko-političkih interesa, dovoljno je uočljiv da bi mogao postati posebnim predmetom analize, ako ne za sociologiju znanja, onda svakako za epistemologiju i semiologiju znanstvenog diskursa u tranzicijskim uvjetima tzv. „postmetafizičke” znanstvene zajednice u kojima je predmet izgubio svaki čvrst i unaprijed zajamčen identitet. U *Leksikonu* je socijalistička stvarnost konstruirana od „mitema” ili naracijâ o leksemima po principu osobne relevancije, u ovom zborniku je ona dekomponirana na fenomene svakidašnjeg života i procedure koje ga oblikuju.

U sljedećem prikazu osvrnut ću se samo na odabrane i po mom mišljenju karakteristične točke koje dotiču sustavnu raspravu i područja primjene, a pružaju uvid u dvojnju narav zbornika kao već tipične i ujedno izuzetne publikacije, kao i u njegovu relevantnost u javnom diskursu. Suženje izbora u kontekstu ovoga prikaza čini mi se mogućim bez štete od redukcionizma jer su svi prilozi pisani tako da odgovaraju stručnom i znanstvenom standardu deskriptivnog i analitičkog postupka (s formalno dosljedno ujednačenim načinom tretiranja referentne literature), premda neki prilozi imaju prepoznatljivo jači autorsko-esejistički udio i premda nisu svi podjednako izvedeni u interpretativnim refleksijama svojih pretpostavki ili zaključaka.

U prvom prilogu „Etnologija postsocijalizma i prije. Ili: Dvanaest godina nakon „Etnologije socijalizma i poslije” (str. 9–24), kojim se ujedno otvara zbornik, autorica i urednica Ines Prica izravno se i eksplicitno, nakon niza rasvjetljavajućih i djelomice esejistički izvedenih opservacija o tzv. „tranzicilogiji” (kulturno-studijskim

i antropološkim bavljenjima „socijalizmom”, kakva su potekla iz postmodernističkih analiza), o odnosu čiste ‚core‘-antropologije i terenske ili „domaće” antropologije, o sukobu oko etnologije kao „nacionalističke” discipline postkomunističkih društava nasuprot tzv. kozmopolitskoj etnografiji, izričito poziva na domaće znanstveno-akademsko nasljeđe, napose na djelo Dunje Rihtman-Auguštin. Pritom autorica razvija shvaćanje o „etnologiji kao subverzivnoj disciplini” nasuprot apologetskim disciplinama socijalizma poput sociologije i filozofije: etnologija je, po mišljenju autorice, djelovala subverzivno tako što je otkrivala skriveni, ignorirani svijet narodne subkulture; iz današnje perspektive ona predstavlja genuinu „građansku znanost”.

Na taj način stvoren je zanimljiv zaplet: u polju napetosti između „prije” i „poslije” autorica konstruira nešto poput građanske znanosti socijalizma nakon socijalizma i, s druge strane, provokativno konstruira jaku tezu koja iznova sa svom oštrinom revitalizira pitanje inovativnosti i konzervativizma jedne znanstvene discipline, tezu koja konfrontira znanstveno nasljeđe socijalizma s novim društvenim i epohalnim uvjetima rada u smjeru jedne „fenomenologije socijalističkog svakodnevlja”. No, premda se tu najavljuje izvjesni zaokret u znanstvenoj paradigmi, autorica nigdje ne ulazi ni konceptualno ni historijski u određeniji pojam „fenomenologije” pa nije jasno je li riječ o „fenomenima” ili o znanstveno-teorijskom doprinosu filozofske fenomenologije za nastanak i razvoj kulturne antropologije i drugih kulturno-historijskih disciplina u 30-im godinama 20. stoljeća.

U ovom programskom tekstu eksplicitan je interes autorice za emfatično potcrtavanje projekta znanosti lišene ideologije, pri čemu se etnografija pokazuje neideološki kao po definiciji, dok sociologija i filozofija iz doba socijalizma, također kao po definiciji, postaju apologetskima premda su obje discipline iskusile nejednak i disperzivan razvoj u različitim fazama jugoslavenskog socijalizma. U pomanjkanju šire elaboracije, predložena ideja etnografije podsjeća na konflikt koji je u doba velikog Kulturkampf-a na terenu teorija znanosti htio razriješiti Karl Mannheim nudeći „sociologiju znanja” kao građanski odgovor Lenjinovom „znanstvenom socijalizmu”.⁰⁵ Međutim, usprkos naznačenim nedorečenostima,

05 Za širu i jasniju pozadinu na kojoj argument u vezi s ideologijom znanosti nije postavljen u inter-disciplinarnoj nego intra-disciplinarnoj perspektivi,

autorica nudi dovoljno prepoznatljive imanentne indicije za ideju jedne etnografije postsocijalizma: njezin kontinuitet s etnologijom tradicijskih društava omogućuje kontinuitet u „strukturalističkoj motivaciji”, tj. mogućnost teoretičara da paradigmatički potencijal u analizi struktura tradicijskog mišljenja uklopi, odnosno rekonstruira, u strukturu socijalističkog mišljenja.

Time nastaje, po mome mišljenju, zanimljiv politički, a ne samo tipološki obrat u samoj znanstvenoj paradigmi koji zavređuje barem aproksimativni komentar. Ako je etnologija u vrijeme socijalizma djelovala, prema riječima autorice, „subverzivno tako što je otkrivala skriveni, ignorirani svijet narodne subkulture”, problem ove teze ne leži toliko u (spornoj) pretpostavci da narodna subkultura u socijalizmu i znanost koja je reprezentira po sebi predstavljaju subverzivni naboj naspram socijalizma kao systemske formacije. Osim toga, okolnost da taj potencijal dolazi do svoga pojma tek nakon raspada socijalizma, također povlači za sobom daljnja pitanja. Problem je, čini se, više strukturalne naravi, on leži u tome što etnografija socijalizma mora danas (tj. „poslije”) odgovoriti, ako želi afirmirati subverzivni potencijal etnologije od „prije”, na paradoks da je socijalizam kao modernistički, nadtradicijski i nadetnički društveno-politički projekt zapravo povlašteno tretirao etnologiju kao znanstveno umijeće konzerviranja tradicijskih oblika života, koji su ga potencijalno subvertirali, takoreći *ex futuro*, dok je manje naklono tretirao filozofiju koja ga je eksplicitno tretirala kao režim otuđen od svijeta života.⁰⁶

kao „unutrašnje pitanje” etnološke znanstvene zajednice koje seže sve do njezine predmetne dezorijentacije i brige za „vidljivost” na nacionalnoj razini društva u tranziciji v. polemički članak autorice „Kurje oko hrvatske etnologije”, u: Prica (2000) gdje autorica zastupa kontrastiranje etnografije spram etnologije eksplicitnije nego u zborniku: „pod hrvatskom etnologijom podrazumijevam čitavu garnituru interdisciplinarnih, u najširem smislu kulturno-antropoloških tekstova te čitav jedan tim autor/ic/a (...)”, l. c.

- 06** Za politički i kulturološki sukob između kritičke filozofije i sociologije *praxis* i partijske nomenklature u socijalizmu upućujem na svoj rad u Mikulić (2009), „Poietički pojam prakse i njegov kulturno-politički kontekst 60-ih”. Zauzvrat, u prilog kontrastiranju etnologije i etnografije, kakvo predlaže autorica, može se s obzirom na apologetski karakter filozofije reći da samorazumijevanje i praksa filozofije u uvjetima postsocijalizma u Hrvatskoj 90-ih doista predstavljaju podvrstu apologetske *etnologije* „visoke” kulture naspram historijskih istraživanja hrvatske filozofske baštine u doba socijalizma. Za kontroverzu oko „hrvatske filozofije” naspram „anacionalne” *praxis* u postsocijalističkim uvjetima od 90-ih nadalje upućujem na svoje intervencije u Mikulić (2015), *Trg izgubljene*

Odatle proizlazi i drugi, još relevantniji paradoks kontinuiteta znanstvene paradigme koji autorica pretpostavlja a koji sobom povlači daljnja pitanja. Naime, to da se kontinuitet disciplinâ odvija kao obrat u predmetu, da sâm socijalizam kao impersonalni, nadetnički definiran politički subjekt znanstvenog pogona i sustava vrijednosti u polju znanstvene politike, sada postaje etnografski objekt, čitav jedan decentrirani i depontencirani sustav moći i formi života kao razuđeni niz eksponata u etnografskom muzeju, sa svim ambivalencijama koje sobom donosi takav znanstveni pristup. U te ambivalencije ili zamke „tranzicilogije” pripada bez daljnjega i već uočeni depolitizirajući efekt kulturalizacije samog znanstvenog pogleda. Ako je 80-ih godina još bilo iluminativno kroz osobnu inventarizaciju socijalističke svakodnevice i njezinih robnih nestašica predočavati načine na koji smo „preživjeli socijalizam i pritom se smijali” (Slavenka Drakulić), danas teško da možemo izbjeći spoznaju da ono čemu i onaj kome smo se smijali nije bilo ništa drugo i nitko drugi nego mi sâm, a ne samo otuđena partijska nomenklatura socijalističkog društvenog projekta koji se naknadno prikazuje pseudo-emancipacijskim. Možda prolaženje kroz proces autoironizacije i kulturalizacije sustava političke moći iznova postavlja zahtjev za političkim načinom pitanja u znanosti. Otud, evociranje znanstveno-političkog nasljeđa domaće etnologije u uvodnom tekstu jedne od urednicâ zbornika svakako predstavlja značajan kontrast u moru antipolitičke hipokrizije u različitim oblicima javnog diskursa, pa čak i u političkoj znanosti.

Daljnja dva priloga nastavljaju liniju teorijsko-preglednog pristupa samoj analitičkoj paradigmi s prelaskom u *case study*, uzimajući odabrani primjerak socijalističke diskurzivne proizvodnje kao privilegirani slučaj „kulturalnog pristupa”. Tako osobito prilog Reane Senjković „Izgubljeni u prijenosu. Kulturni studiji u uvjetima vladavine ljevice” (str. 25-51) obuhvaća oba aspekta. Autorica pokazuje s jedne strane da analize G. Orwella o „jeftinim tiskovinama” još iz 40-ih god. 20. st. pružaju paradigmatički model kulturnih studija *ante litteram*, koji je, iako zanemaren iz ideoloških razloga, posve usporediv s procedurama kulturnih studija 70-ih u birminghamskoj školi. Slično tome, i Lada Čale Feldman u prilogu „Bijela knjiga: nepoćudna književnost u kulturnostudijskoj perspektivi” (str. 53-

Republike i druge uzorite priče 90-ih, osobito odjeljak „Filozofija u pretilo doba”, s daljnjom bibliografijom.

69) tretira notornu „Bijelu knjigu” kao takav dokument „partijske inverzije” onakve „kulturno-studijske paranoje” kakva je djelomice karakterizirala britanske kulturalne studije 70-ih prije zaokreta i udaljevanja od ideološko-kritičkog modela.

No, strukturalistička namjera iz uvodnog teksta urednice nije ni u ovim prilogima provedena dalje kroz tematiziranje, obrazlaganje ili analitičko razvijanje sâmog strukturalnog koncepta etnologije, antropologije ili kulturologije na uzetim iscječcima socijalizma i postsocijalizma. Premda se sâm projekt zbornika može još uvijek označiti kao znanstveno-teorijski *work in progress*, potreba za eksplikacijom teorijske namjere postaje utoliko urgentnijom što se iz redova aktera kulturalnih disciplina sve češće može čuti kako kulturna deskripcija svakodnevnog života zadovoljava potrebu društva za autorefleksivim mišljenjem i čini opsolentnim svaki analitički i kritički diskurs kakav premašuje medijski podnošljivu razinu apstrakcije, poput filozofskog.

Nasuprot izostanku teorijske razrade pojma strukture u etnografiji svakodnevice, velik dio ostalih priloga u ovom zborniku ipak neizravno potvrđuje tu opću ideju „strukture” ili matrice u predmetu, baveći se upravo deskripcijom, analizom i interpretacijom tipičnih, zadanih i „ritualnih” oblika ponašanja, pojedinačnih i kolektivnih, svjesnih i nesvjesnih. No, zbornik nipošto ne predstavlja provedbu programske teze nego je skup slično, iako ne istovjetno provedenih znanstvenih pristupa koji još čekaju na međusobnu konfrontaciju i artikulaciju. U samom zborniku oni se doimaju kao smjena pojedinačnih naracija koje iz različitih rakursa pričaju o istoj stvari (socijalističko društvo) s podjednakim pripovjedačkim entuzijazmom. Slijed štiva ima svakako i tu simpatičnu stranu da ne samo u esejistički pisanim partijama teksto-va, nego i kroz tvrdi diskurs deskripcije fenomena, evocira afekt osobne bliskosti s događajima i osobama ili da provocira složeni osjećaj nostalgije prema oduvijek-već-izgubljenom predmetu koji naknadno pokušavamo razumjeti.

Posebno isticanje zaslužuju prilozi o organiziranoj memoriji i sentimentalnosti, pravi mali historijati razvoja pojedinih fenomena poput „službenog sjećanja” i „biografskog diskursa” kroz gotovo cijelo razdoblje socijalizma. Tako u prilogu Renate Jambrešić Kirin „Politika sjećanja na Drugi svjetski rat u doba medijske reprodukcije socijalističke kulture” (str. 149–177) ili u radu Maje Brkljačić „Svinjska glava. Priča o djetinjstvu” (str. 179–203) koja analizira različite

instance diskursa službene biografije; sličan tome je i već spomenuti prilog Ildiko Erdei.

Ovi radovi, osobito prvi i trećenavedeni, neizravno potvrđuju i programsku ambiciju zbornika da domaća etnografija socijalizma bude u stanju autonomno provesti deskripciju i evaluaciju socijalističkog društva te suprotstaviti svoje rezultate antropološkom pogledu izvana kakav često nameće simplicističku sliku socijalizma kao ideološki totalizirajućeg društva. Ona je i sama ideološki unificirajuća, nediskriminativna, a za one koji su ga proživjeli i preživjeli, nerijetko i tutorski ponižavajuća. U isti niz s ovim radovima pripada i ekstenzivna semio-politička analiza dugog procesa nastajanja jednoga poznatog reklamnog slogana i pretpostavki njegova djelovanja u posljednjem razdoblju socijalizma sve do danas (Ivo Žanić, „Podvučeno žutim. Raspad Jugoslavije i značenjsko-funkcionalne transformacije jedne krilatice, 1987-2004.“, str. 121-148). Premda je autor u najvećoj mjeri uronjen u distanciranu naraciju bez vrijednosne analize različitih konotacijâ toga najslavnijeg slogana „kriptoliberalizma“ kasnog socijalizma, dugom historijatu slogana nedostaje napetost koju bi mogao pružiti savez deskriptivne semiotike s nekom bliskom disciplinom, poput psihoanalize masovnog nesvjesnog.

No, dramatika aktualizacije predmeta kroz naraciju dovedena je u posljednjem prilogu zbornika „Jesi li jedna od nas? S proslave Titova 112. rođendana“, iz pera istraživačica Nevene Škrbić Alempijević i Kirsti Mathiesen Hjemdahl (str. 241-267), takoreći do paroksizma tako što uobičajeni mirni ton znanstvene dijegeze u prethodnim prilogima odjednom prekida upozoravajući na riskantnu poziciju samog istraživača u okolnostima koje – a riječ je o ponašanju lokalne policije u Kumrovcu ranih 90-ih – suspendiraju (ili prijete da suspendiraju) sam istraživački rad na terenu i uvode realnu poziciju istraživača u obzor istraživanog predmeta.

U takvom rasponu priloga i tekst Svetlane Slapšak pod naslovom, „Osveta slabih učenika: stilistika i raspad predratne disidencije u Srbiji“ (str. 71-94), nudi dragocjen primjerak prijenosa napetosti iz samog predmeta na tekst, pri čemu se, po mome mišljenju, također osjeća nedostatak dosluha s psihoanalitičkom semiologijom. Postupkom klasične retoričke analize govornih figura, književnih djela i publicistike, Slapšak analizira diskurs srpske (odnosno točnije: beogradske) disidencije 80-ih s izričitim ciljem da pruži materijal za „dokazivanje veze između diskursa i čina“ i za postavljanje pitanja o izravnoj odgovornosti jedne od nacionalnih inteligencija

bivše Jugoslavije za opću društvenu katastrofu. Kako ističe Slapšak, takva se analiza oslanja na postupak klasifikacije retoričkih figura uobičajen od antike do modernih, ali on je jedino sredstvo kojim sama humanistika raspolaže za utvrđivanje odgovornosti svojih aktera – dakle, humanističke inteligencije – u društvu. Takva namjera autorice da udari temelj za raskrinkavanje društvene elite u ulozi „voljnih kolaboratera” nije nipošto ostala izvanjska, premda, po mome sudu, ne razvija u dovoljnoj mjeri latentni konflikt. To nije toliko „unutrašnja povezanost različitih diskursa (književnosti, medija, politike) na razini stilistike, upotrebe figura i imanentne mikro-poetike”, koliko prevrat u samom tome predmetu za koji mi se čini da izmiče analizi: to je politička laž humanističke elite kroz govor emancipacije.

Naime, kao što i sama autorica uvjerljivo podsjeća, srpska disidentska inteligencija se na sudskim procesima 80-ih za tzv. „verbalni delikt” branila tezom o arbitrarnosti veze između pisca i sadržaja inkriminiranih književnih djela, tj. poricala svoju osobnu vezu s vlastitim djelima kao nužnu i razlog političke odgovornosti. Posežući za uobičajenim postupkom retoričke analize, autorica kao da na razini mikro-poetike previđa razinu makro-politike, gdje se uspostavlja veza između strukturnog pojma arbitrarnosti, političkog načela slobode umjetničkog djelovanja i juridičke prakse u kojoj se ta dva načela, arbitrarnost i sloboda, javljaju kao nedokazivost svake interpretacije koja bi autora inkriminirala pred državom. No, s napredovanjem i konačnom pobjedom nacionalističkih projekata u politici i kulturi krajem 80-ih došlo je i „veselo” priznanje da je ta mučna borba političke disidencije za demokratsko pravo govora u nedemokratskom, autoritarnom društvu istovremeno skrivala figuru u džepu u pogledu samog principa arbitrarnosti.

Naime, sama ta bivša disidencija socijalizma predstavila je navodnu „neuhvatljivost” veze između retorike diskursa i političke prakse toga istog diskursa u novim, nacionalističkim uvjetima politike kao nacionalni program i anticipaciju nacionalnih pokreta, što zapravo znači – kao nužnost i kao sâmu supstanciju svoga političkog djelovanja kroz (navodnu) retoriku. Iako nisu bili članovi partije, govorili su kao partijski konvertiti, u stilu: „Oduvijek smo se borili samo za nacionalnu stvar, a ne za apstraktni univerzalizam”. Drugim riječima, arbitrarnost veze između riječi i stvari, kao i između osobe pisca i njegova djela, postala je svojom suprotnošću – samo drugim imenom za alegoriju, tj. za šifriranu jednoznačnost. Ta konverzija

disidenta socijalizma u klerika nacionalizma nije doživljena kao nov slučaj „izdaje intelektualaca” jer je sâm nacionalni pisac naknadno shvaćen i postavljen kao alegorijska anticipacija nacionalne stvari, kao njezin ponovno rođeni medij, a ne kao kritički intelektualac na položaju „nestajućeg posrednika”.⁰⁷

No, tim unutrašnjim prevratom izazvana je daleko veća šteta od moralne korupcije nekolicine pisaca. Iznova je izručen lošoj arbitrarnosti sâm princip „arbitrarnosti” veze između izraza i sadržaja, označitelja i označenog, između pisca i djela, između osobe i iskaza. Drugim riječima, jedna te ista „veza” između riječi i stvari prevedena je iz društveno-kritičkog registra u apologetski, bez značajnijeg, ako ikakvog, društvenog otpora, a načelo diferencijalnosti označitelja preneseno u supstancijalnost i fatalizam iz samog označenog.⁰⁸ Ono što je u jednom režimu djelovalo emancipatorski, bilo je ujedno čin prevare inteligencije za koji društvo nije imalo detektor budući da se emancipacijski potencijal djelovanja crpi iz principa arbitrarnosti, i budući da disidencija socijalizma po samoj svojoj naddruštvenoj i nadpolitičkoj poziciji održava politički model u kojemu kulturna forma ili parapolitička pozicija iskazivanja daje vrijednost sadržaju, a ne obrnuto.

Ako je ovakvo viđenje konzistentno s navedenim prilogom, onda se time ne postavlja samo iznova staro pitanje političkog i društvenog cinizma inteligencije u epohama raznih duhovnih preporoda nacije, nego i niz pitanja o samom društvu, o tome kako i kada saznajemo za tu prevaru, kako je dokazujemo i kako je procesuiramo. Da li se izdaja principa arbitrarnosti veze između označitelja i označenog, dakle principa koji na temelju same strukture iskazivanja izbavlja iskazivača od procesuiranja njegovih iskaza, može procesuirati? Je li zločin inteligencije za huškanje i ratnu mobilizaciju dokaziv onoliko koliko je evidentan ili je uvijek već ekskulpiran od odgovornosti upravo tom arbitrarnošću? Ili se radi o perverziji strukturalnog na-

07 Eksplanatorni domet ove figure, koju je afirmirao S. Žižek (1993) u uvodu svoje značajne knjige *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, analizirao sam na slučaju Vlade Gotovca i masovnog prosvjeda za Radio 101, u: Mikulić (1997/2015), „Missing the Sublime”. Za grupaciju *praxis* v. moju diskusiju u Mikulić (2015), „Politicum *praxisa*”.

08 U tom smislu knjiga Dubravke Ugrešić (1995/1996), *Kultura laži* vrijedi kao najraniji i možda jedini primjerak optužujućeg svjedočanstva što ga proizvodi sama humanistika, o toj vezi odgovornosti između humanističkih disciplina i njihovih aktera. K tome, ona je suvremeno, a ne naknadno svjedočanstvo.

čela arbitrarnosti u moralnu proizvoljnost svakog načelâ? Je li zločin humanističke inteligencije svodiv na ono što je rečeno i kako je rečeno ili prije na odluku o djelovanju riječju? Nije li djelovanje riječju jednako obavezujuće za onoga tko djeluje kao što je i djelovanje po riječi zakona obavezujuće za onoga tko „samo djeluje po zakonu” i kad čini zločin? Leži li individualni udio uvijek u načinu na koji preuzimamo opći zakon, a ne u samom slovu zakona? Ako arbitrarnost vlada između slova i označene stvari, između riječi i prakse, čini se da nužnost obitava u vezi između akta iskazivanja i subjekta iskazivanja, između riječi i govornika, a ne u vezi između iskazivanja i stvari koje se govornik može proizvoljno odricati ili je svojatati, ovisno o režimima moći i ideološkim okolinama.

No, da bi se intelektualcu reklo: ‚Premda si samo čovjek koji je pogriješio oko istine stvari, istina je da si griješio kao građanin, i to je zapravo jedina i dovoljna istina o tvojoj odgovornosti’ – za to je potrebna javnost u kojoj intelektualci nisu klerici. Posttranzicijsko civilno društvo u tome se pogledu počinje razlikovati od predtranzicijskoga socijalističkog, no pitanje je koliko politička uloga inteligencije postaje vidljivim motivom u „etnografiji socijalizma” kakva djeluje u uvjetima smrti i posljednjih od tih „nestajućih posrednika”.

Prilog Svetlane Slapšak svakako održava taj nesvakidašnji moment socijalističke svakodnevice da ne potone u zaborav. Kao što, s druge strane, i Lada Čale Feldman u svome prilogu pokazuje kako se arbitrarnost veze između materijalnog izraza i virtualnog iskaza raspada u činjenici faktičkog nepostojanja najfamoznijeg dokumenta kulturne politike kasnog socijalizma, tzv. „Bijele knjige”. Ona se pokazuje kao čist slučaj plutajućeg označitelja čija je stvarnost samo vjerovanje u moć označenog, samoinducirano ropstvo ili čist teror.

Neovisno o pojedinačnim pitanjima interpretacija u zborniku, širok tematski raspon njegovih priloga – od disciplinarno-teorijskih promišljanja preko analize kulturnih institucija socijalizma i „diskursa režima” do deskripcije i analize pojedinih osoba i događaja, kao i vrlo detaljan postupak te bogata referentna literatura – posvjedočuju kako je programska ambicija zbornika da sadržajno i metodološki otvori novo polje „etnografije socijalizma”, ujedno i u kontinuitetu i diskontinuitetu s domaćim znanstvenim nasljeđem etnologije, antropologije i književnih studija, promišljeno postavljena, dovoljno široko zahvaćena i interpretativno izazovna. U tome smislu, od svih srodnih ili djelomice podudarnih projekata, koji su se nastavili pojavljivati u području stručne i znanstvene produkcije u

drugoj fazi postsocijalističke tranzicije nakon 2000. godine⁰⁹, za ovaj projekt se može reći da je po perspektivama i pitanjima koja otvara metodološki i sadržajno najsloženiji a po pojedinačnim analizama i ponuđenim interpretacijama najizazovniji do sada. ¶

09 Za diskusiju o drugim recentnijim priložima etnografiji socijalizma s obzirom na društveno, političko i kulturno mjesto i vrijednost kritičke filozofije *praxis* v. moju diskusiju u Mikulić (2009), dio 1; također u Mikulić (2014), dio 02.1 „Kao Staljin bez brkova: lijeva kritika socijalizma i kulturalistički retuš”.

10. Kazalište kao tranzicijska ustanova

Prolog:

Tranzicije, teatri, igrači i promatrači – Kant i Lessing ponovno?⁰¹

Poznata Kantova figura gledaoca iz njegova kasnijeg spisa *Spor fakulteta* (1798) – kao svjetsko-povijesnog svjedoka i suca o moralnome napretku čovječanstva na primjeru povijesnog značenja Francuske revolucije iz 1789. – posreduje figuru kazališta kao eksplanatorni model za razumijevanje neposredne suvremenosti.⁰² No, ona se, barem u filozofiji, češće interpretira nezavisno od teatarskog momenta, a više s obzirom na Kantovu tezu da značaj ili svjetsko-povijesna važnost historijskog događaja ne leži u samoj stvari, u sadržaju radnji, u namjerama aktera ili sudbini samog događaja, već u oduševljenom pogledu nepristranog i događajem nezahvaćenog promatrača, u njegovu moralnom nastrojenju koje proizlazi iz njegove spekulativne, tj. čisto-umne, teorijske namjere bez patoloških natruha empirijske zbilje.

Ako bolje pogledamo u Kantovo pitanje: „Je li ljudski rod u stalnom napredovanju k boljem?“, vidjet ćemo da se teorija svjetsko-povijesnog značaja nekog događaja zapravo temelji na stavu entuzijazma kao emotivnom, upravo patološkom stanju, iako ga Kant eksplicitno postavlja kao moralno nastrojenje čistog ili teorijskog promatrača, neupletenog u događanja, dakle na čisto teorijski („spekulativni“) stav subjekta. Kantovo evociranje oduševljenja koje karakterizira duhove promatrača, inače „neupletenih u tu igru“, odnosi se na sudioništvo po želji („dem Wunsche nach“), tj. želji za sudjelovanjem kao duševnom dispozitivu promatrača.

Drugim riječima, onaj sublimni entuzijazam, nepristrani, čisti „spekulativni interes“ – koji čini načelo „bez obzira na...“, tj. sâmo načelo modernizma evropskoga filozofskog diskursa i rodno mjesto

01 Dijelovi teksta koji ovdje čine „prolog“ sadržani su također u: Mikulić (2015), *Trg izgubljene Republike i druge uzorite priče 90ih* (esej br. 7 „Bordel historičara: Kant i balkanski snuff-video“).

02 Usp. Immanuel Kant (1798), „Spor fakulteta“ („Der Streit der Fakultäten“), u: Branko Despot, ur. (1991), *Kant, Schelling, Nietzsche. Ideja univerziteta*.

moderne filozofije morala i povijesti, pa i sâme povijesne znanosti ukoliko se ona smatra ideološki neutralnom – zapravo je pri-strasan, on pripada želji za učešćem, dakle patološkom, a ne čisto umnom momentu. Iz toga je jasno vidljivo ono poznato i uvriježeno u ovoj Kantovoj opservaciji: naime, to da on zbiljske političke događaje objašnjava, s jedne strane, eksplicitno kao igru „velikih preobraženja” koja „u mišljenju” (u duši: „im Gemüthe”) onih neupletenih gledalaca daje da se odâ ono opće ili povijesno na posebnim historijskim događajima, te, s druge strane, na „nesebičnom učešću igrača” u njima. Tako je, bez obzira na slabosti i „opasnosti samih događaja, već u samom mišljenju gledalaca, tj. iz umne volje, sadržan ljudski napredak ka boljem, „barem u nastrojenju”.

Međutim, u uvriježenim povijesno-filozofskim interpretacijama gotovo posve ostaje izvan vidokruga spomenuti moment na odredbi neupletenog gledaoca, o čijem mišljenju za Kanta ovisi svjetsko-povijesni, rodno-ljudski i moralni značaj onog neposrednog i „nesebičnog učešća u igri” – tj. odredba pristrasnosti, želje za sudjelovanjem, koja je afektivna i pripada gledaocu-svjedoku-tumaču povijesti. Želja ili afekt je time ono što slobodu, jednu od idejâ čistoga teorijskog ili spekulativnog uma, koja za Kanta ima samo postulativni karakter bez mogućnosti teorijskog dokazivanja – tj. bez mogućnosti da ikada napravimo metafiziku slobode ili metafiziku Boga ili metafiziku besmrtno duše – čini duševno stvarnom za subjekt. Tek u tome se vidi ono daleko važnije od postavljanja neupletenoga gledaoca za subjekt svjetsko-povijesnog karaktera događanja, naime da je želja svjedoka za sudjelovanjem, entuzijizam ili pristrasnost subjekta-promatrača ta koja ono umno-voljno nastrojenje u duhovima ljudi, što ga Kant postavlja za uzrok entuzijastičkog sudjelovanja, povezuje s afektivnim ili „patološkim” iz estetske kategorije uzvišenog, koja potječe iz Kantova tzv. „predkritičkog” razdoblja.⁰³

Naime, premda Kant toga distanciranog, neupletenog, ali oduševljenog gledaoca-promatrača-i-tumača prikazuje kao pravog sudionika, on se u odnosu na epohalna zbivanja s tzv. neposrednim sudionicima, upletenim u događanja u svijetu, ponaša poput gledaoca u odnosu na zbivanja na kazališnoj pozornici. To sugestivno nameću sâma retorička sredstva Kantova opisa, koja u jezičnoj upotrebi označavaju kako igrače i promatrače u stvarnosti tako i gleda-

03 Usp. I. Kant (1764), *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*.

oce, glumce, glumu u kazalištu. Ona ukazuju dovoljno jasno na to da Kant ovdje, premda implicitno, uspoređuje promatrača-tumača povijesnih događanja s gledaocem u teatru te da evocira tada već općepoznate Lessingove refleksije o kazalištu kao „mjestu za vježbu i odgoj praktičke humanosti građanina”. U njezinu središtu već je došlo do tektonskog pomaka: težište humanosti ne čini više kategorija „strasti” na strani igrača nego „sućuti” na strani promatrača. Ali prava promjena sastoji se u ideji sućuti. Ona za Lessinga, suprotno iskrivljavanjima aristotelijanskih načela u starijoj baroknoj poetici kod Gottscheda ili u francuskoj „poetici regula” 17. i 18. stoljeća, ne označava više samo reakciju publike na nezasluženu i tragičnu nesreću dramskih junaka. Ona sada označava posebnu moralnu dispoziciju gledaoca koji kroz svoje afektivno su-učesće u zbivanju na pozornici iskazuje samu moć moralne osjećajnosti, moralno-odgojno nastrojenje ili predispoziciju građanina za altruizam, filantropiju, ideju čovjštva i čovječanstva (*Humanität*).⁰⁴

Osim Lessinga, na kojeg se Kant oslanjao i ranije u debatama protiv kritičara svoje ideje praktičkog uma, ideje budućnosti i Francuske revolucije,⁰⁵ metafora igre na pozornici evocira zapravo još više tada aktualno i već naširoko poznato Schillerovo predavanje pred Kneževskim njemačkim društvom u Mannheimu iz 1784., koje je postalo poznato pod naslovom *O estetičkom odgoju čovječanstva* iz 1794.⁰⁶ U književnom žanru pisama, ono predstavlja raspravu o načelima Kantove transcendentalne estetike, Francuske revolucije i figure uzvišenosti.

Dvjesto godina nakon sublimnog istrajavanja u spekulativnoj filozofiji povijesti, Kantov se subjekt, nošen željom za sudjelova-

04 Za relevanciju te promjene u tumačenju kategorije samilosti i Lessingov pozitivni odnos prema antičkoj Aristotelovoj poetici, usprkos njegovom oduševljenju za Shakespeareovu dramsku umjetnost u "Pismima o najnovijoj literaturi", kao mjerilu za njegovu kritiku Gottscheda, Corneillea ili Voltairea, v. G. E. Lessing (1759–1766).

05 Tako u jednako utjecajnom i slavnom spisu pod naslovom „O općoj uzrečici: to je možda ispravno u teoriji, ali ne vrijedi za praksu” iz 1793 („Über den Gemeinspruch: 'Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis'”) čiji je prvi dio posvećen polemici protiv Christiana Garbea, drugi dio kritičkoj raspravi o T. Hobbesu i Francuskoj revoluciji, te u nastavku, polemici protiv Mosesa Mendelssohna, židovskog teologa i prosvjetitelja, gdje Kant razvija ideju budućnosti polazeći od kasnijeg Lessingova religijsko-filozofskog spisa „Odgoj ljudskog roda” („Die Erziehung des Menschengeschlechts”) iz 1780.

06 Friedrich Schiller (1794), „Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet” („Pozornica promatrana kao moralna ustanova”).

njem u afektu patriotskog entuzijazma, našao početkom 90-ih godina 20. stoljeća u „velikom preobražaju” koji je nastupio s padom Berlinskog zida 1989., u alijansi s neposrednim akterima evropske historije. Sve postkomunističke restauracije nacionalnih država pripremljene su, ili su bile praćene, spajanjem izvršitelja, Kantovih neposrednih „sudionika u igri iz nesebičnosti”, s promatračima ili tumačima, koji događajima restauracijskih procesa na istoku Evrope daju svjetskopovijesno značenje, u jednu instancu, bilo u novim vođama narodâ, bilo u nacionalnim institucijama. Događaji u istočnoj i jugoistočnoj Evropi odvijali su se kao praktički oblici hipertrofiranoga institucionaliziranog autohistorizma, kao primjene jednog povijesno-epistemičkog diskursa na društvenu, političku i kulturnu empiriju.

U sljedećem razmatranju ispitat ću naprijed ocrtano stapanje granice između promatrača i igrača, spojenih u patriotskom entuzijazmu za ‘učestvovanje iz nesebičnosti’ i ‘učestvovanje po želji’ u velikom događaju „političkog preobražaja” pod imenom tranzicije u hrvatskom kazalištu.

Slično kao i Kantova metapolitička metafora teatra devet godina nakon događaja Francuske revolucije 1789., i to se stapanje granica u veliki povijesni preobražaj odigralo samo jedno desetljeće nakon velike 1989., u području kulturne prakse i politike u posebnom sektoru prikazivačkih umjetnosti i metateatarskog kritičkog diskursa njegovih nositelja u Hrvatskoj. U najnovije doba taj je desetljetni kritički proces javnog diskursa o kazalištu, vođen ciljem „depolitizacije” kazališta i kulture općenito, iznenada doživio klimatično razrješenje kroz obrat u svoju suprotnost – u naglu politizaciju teatarskog programa glavne nacionalne kazališne kuće u kojoj je sadržan i nesvjesni povratak prosvjetiteljskom konceptu kazališta kao „moralne” ustanove. Njegov se društveni učinak čini, kao što ću pokazati u završnom dijelu, tako tipično „tranzicijskim” da se prosvjetiteljski ili „moralni”, tj. društveni, moment na njemu ne može misliti bez ironije.

Nulti stupanj „scene” i preobilje depresije

Prihvativši poziv za sudjelovanje u istraživačkom projektu „Suvremena kultura u krizi društvene kohezivnosti” u obliku komentara na izvještaj o istraživanju kulturne produkcije u području prikazivačkih umjetnosti u Sloveniji, opisano stanje činilo mi se toliko sličnim hrvatskom kontekstu – i toliko daleko od optimizma u

pogledu kazališta kao medija modernističke tranzicije 18. u 19. stoljeće – da se svaki konkretan primjer mogao preslikati na institucionalne prakse i kulturno-političke tendencije u području kazališta u Hrvatskoj od 2001. godine naovamo. No, već je početak detaljnijeg istraživanja hrvatskog terena pokazao da, osim podudarnosti u reprezentacijskim praksama nacionalnih kazališnih kuća i u privatizacijskim tendencijama u samom srcu javnih kulturnih politika, u području samorefleksije hrvatskih aktera postoji jedan višak u odnosu na slovenski materijal koji je premašivao moje istraživačke kompetencije – to je višekratno proglašena smrt „hrvatskog kazališta” i polivalentna depresija njegovih subjekata. Hrvatsko kazalište opstoji, čini se, ako ne kao „živi leš”, da metonimijski upotrijebim tu kazališnu referencu na Tolstojevu dramu u kojoj se protagonist također proglašava mrtvim da bi u mislima živio bolji život, onda barem poput Shakespeareaova propalog oca-pijanca kojega njegova djeca oživljavaju tabletama za glavobolju. Stoga mi se mogućnost da kao ne-specijalist svojim komentarom doprinesem nešto kvalitativno drugo ili više od pogoršanja ionako loše pesimistične slike, kakvu daju hrvatski kazališni eksperti u svojim priložima, nije činila osobito profitabilnom u ekonomističkom smislu riječi pa sam nakon početnog apstraktnog entuzijazma da u svojstvu promatrača sudjelujem u projektu pao u depresiju.

Blokadu pred preuzetim zadatkom pokušao sam razriješiti misleći (pogrešno!) da bi najbolji odgovor na realni pesimizam bilo kontrafaktičko „pozitivno mišljenje”, na primjer tako da iz teorijskog ugla svojih ranijih bavljenja odnosom filozofije i scenskog izvođenja⁰⁷ istražim epistemičke implikacije koje sadrži empirijski materijal u izvještaju Maje Breznik, zajedno s drugim motivskim i retoričkim poticajima, i to tako da u kontekst njezina istraživanja pokušam postaviti i iznova reflektirati svoju raniju analizu jednoga marginalnog, parateatarskog oblika „prikazivačke” umjetnosti – performans autorskog čitanja književnih djela koji je početkom prvog desetljeća novog stoljeća i milenija postao popularan u Hrvatskoj pod imenom FAK⁰⁸. U njemu se ne isprepleću samo sinkretično dva

07 Usp. Mikulić (2006), *Scena pjevanja i čitanja. Od Hesioda do FAK-a. Dva eseja iz epistemologije književnosti*.

08 FAK (puni naziv najprije “Festival alternativne književnosti”, ubrzo nakon pokretanja pretumačen kao “Festival A-književnosti”) označava više određenu konceptualnu praksu književnosti (čitanje vlastitih radova), demonstrativni akt auto-reprezentacije nekolicine suvremenih hrvatskih

područja umjetničke produkcije, književne i scensko-izvedbene, nego se čini da ono, usprkos svome 'light'-popularnom izdanju i književne i scensko-izvedbene komponente predstavlja scenski novum na marginama kazališne scene, takoreći nov „žanr” sa specifičnim medijskim, zabavljačkim, ali i kulturno-kritičkim aspektima čija se pojava podudarila s najburnijim društvenim, političkim, ideološkim i kulturnim diskusijama u Hrvatskoj na početku „druge hrvatske tranzicije” 2001.⁰⁹ Osim što zavređuju dodatnu teorijsku pažnju,¹⁰ u scenskoj praksi književnosti kroz FAK i u ekspertnim refleksijama oko takve medijske re-produkcije književnosti prelamala se problematika institucionalne i alternativne kulturne politike koja je mučila tada, a muči i danas, i kulturne producente u području kazališta, a ne samo „visoke” institucionalizirane književnosti, na koju je FAK primarno bio usmjeren.

Što se tiče daljnje teorijske razrade u vezi s FAK-om, njoj u ovom komentaru svakako nije mjesto, no za orijentaciju o ideji mogućeg odnosa između festivalske prakse autorskog čitanja književnosti i moralne krize oko nacionalne kazališne umjetnosti i kulturne politike dat ću ipak nekoliko natuknica kako bih ocrtao mjesto s kojeg govorim.¹¹ Naime, iako javno čitanje književnih djela, „uživo”, pred publikom nije nipošto nov fenomen, ono što mi se sada naknad-

pisaca, nego sâmu književnu grupu s književno-teorijskim ili estetskim uvjerenjima. Osim mladih pisaca koji djeluju i kao novinari, nakladnički urednici i prevodioci, FAK-u su se pridružili i neki pisci starije generacije, poput Ive Brešana; FAK je djelovao pod organizacijskim vodstvom Borivoja Radakovića (prozni i dramski pisac, prevodilac) i Nenada Rizvanovića (prozni pisac, urednik) u rasponu od 2001. do 2004.

- 09** Pojam, ako ne i termin, druge hrvatske tranzicije uvela je, koliko je meni poznato, Vesna Pusić u političko-programskim tekstovima u časopisu *Erasmus* sredinom 90-ih u kojima se tražilo odstupanje Franje Tuđmana s položaja predsjednika države, kraj političke, ekonomske i ideološke dominacije HDZ-a i novi „hrvatski društveni ugovor” kojim bi se revidirali katastrofalni učinci „prve tranzicije” ili „doba tuđmanizma”. Utoliko, pojam druga tranzicija imao je više regulativno-pragmatički karakter u svrhu nastupanja jedne političke stranke prema vlasti (HNS) nego ekspanzorni znanstveni karakter, ali je politiku deklarirao kao kulturnu sferu pod novom devizom „političke kulture”.
- 10** Za medijsko-epistemološku razradu i detekciju tzv. „ognjištarskog sindroma” u suvremenoj književno-scenskoj kulturi v. citiranu raspravu u Mikulić (2006), esej „Glasovi, znoj i diskurs. FAK kao nulti stupanj medija i povratak kulturne ugone”.
- 11** Da li je takvom autoreferencijalnom gestom ujedno ispunjen i uvjet fundamentalne političnosti subjekta da se prikaže u „polju reprezentacije” (M. Breznik, podnaslov “Kaj nije politično?”) ili je ponovljena postmodernistička gesta depolitizacije, ovdje ostavljam po strani.

no, na pozadini istraživanja Maje Breznik, pojavljuje kao potencijalno relevantno za analizu, ali nedovoljno rasvijetljeno u ranijoj medijsko-epistemološkoj analizi FAK-a, jest neposredni prijelaz iz područja književnosti u područje prikazivačke umjetnosti kroz obično autorsko čitanje te pomak u kulturno-političkom značenju književnosti kroz takav neposredni prijelaz koji je naizgled medijski i teatarski minimalistički. Naime, FAK nije nastupio samo eksplicitno *ad hoc* kao ustanova s kritičkom intencijom spram oficijelne (pisane) književnosti, naspram koje se definirala najprije kroz malo 'a' (tj. kao „alternativna” književnost), a ubrzo potom je redefinirala svoj status alternative i ciljeva te nastupila ambiciozno kao 'A'-književnost. Štoviše, ona je ujedno nastupila i kao „Festival” i time, doduše više implicitno, postala praktička, performativna kritika njezine re-prezentacije među recipijentima. Taj performativni moment čitanja književnih djela na festivalski način, s pratećim medijskim i inscenijskim momentima, pomaknuo je po mome mišljenju FAK prema kazalištu ili teatru, i upravo to neposredno samo-uprizorenje književnosti kroz fizičko i performativno opisutjenje autora ostalo je, prema mome znanju, nedovoljno tematiziran aspekt ovoga sinkretičkog, transinstitucionalnog i transžanrovskog oblika kulturne produkcije u specijalnim rubrikama informativnih medija i u specijaliziranoj periodici.

Naravno, nije riječ samo, ili čak ni primarno, o teorijskom dezinteresu za performans autorskog čitanja književnog teksta, iako on predstavlja odnos književnosti i kazališta u takoreći elementarnom, čistom, ne-posredovanom obliku „samo-kazališta” (ili možda prije „samo-slušališta”) književnosti da ga možemo nazvati teatar (upravo gledališće) same književnosti.¹² Riječ je više o dezinteresu ili neviđenju mjesta u kojem se produktivno susreću i ukrštaju ne samo dva bliska, ali distinktna područja umjetničke produkcije: književno pisanje vs. čitanje kao scenski performans. Više od toga, s njima se ujedno susreću dvije središnje institucije nacionalne kulture – književnost i kazalište – i to u obliku koji pretendira na to da ne bude toliko njihova alternativa koliko supstitut (upravo A-produkcija). FAK kao nov oblik „minimalističkog” kazališta – ele-

12 Za povijest čitanja književnog teksta u različitim izvedbama, uključujući i autorski performans, v. A. Manguel (2001), *Povijest čitanja*. No interes za performativni karakter čitanja usmjerava se sve više na neknjiževne žanrove, poput akademskih predavanja (v. naprijed bilj. 36 i raspravu u završnom dijelu, „Epilog: Filozofski teatar HNK”).

mentarno samo-uprizorenje književnosti koje koristi tijelo pisca i kao tehnički rekvizit i kao estetskog medijatora (bez obzira na umjetnički domet!) – ponudila je implicitan, strukturno-imanentni odgovor na suvremenu krizu orijentacije i identiteta u hrvatskom teatru barem u jednoj točki, za koju ćemo na kraju vidjeti da je ona za aktere te krize ujedno i glavna točka: pitanje publike. Ako je FAK svojim medijskim minimalizmom kroz nekoliko godina uspijevao ostati hit na aktualnoj kulturnoj sceni, mobilizirati publiku za književnost i njezin scenski performans, vidjet ćemo da se za klasične kazališne scene to medijsko pitanje postavlja u izokrenutom vidu i puno dramatičnije u obliku blokade odnosa između pozornice i publike – naime, kao nemogućnost komunikacija s publikom koja proizlazi iz sâme pozornice i kao zahtjev za hipetrofiranom medijalnošću koji dolazi iz publike.

Premda se ovakvo čitanje FAK-a kao kulturno-produkcijskog i kulturno-političkog faktora na sjecištu najmanje dvaju područja umjetničke produkcije, književnosti i prikazivačkih umjetnosti, može činiti previše idiosinkratičan i samo metaforički aproksimativno opravdan, pitanje utemeljenosti je teorijsko pitanje, a za svrhu ovog priloga dovoljno je, vjerujem, ako to pitanje tretiramo kao hipotetski važeće. Hipoteza se ovdje pokazuje kao analitički funkcionalna pozadina nakon čitanja istraživačkog izvještaja Maje Breznik i usporedbe toga izvještaja s metakulturnim diskursom nekolicine hrvatskih autora koji djeluju u području kazališta. Stoga ću u nastavku ovog komentara slijediti ne-teorijsku i manje idiosinkratičnu liniju argumentacije. Okrenut ću se interpersonalnoj, i utoliko objektivnijoj, perspektivi koja predstavlja konkretnu empirijsku zbilju teatrološkog, metakazališnog i kulturno-političkog diskursa kako ga prakticiraju kazališni stručnjaci (kritičari, intendant, ravnatelji, teoretičari).

Točke oko kojih su ovdje organizirani izabrani primjerci novije-ga metakazališnog diskursa u Hrvatskoj slijede i dopunjuju glavne smjerove izvještaja Maje Breznik: to su ideja tranzicije, politički karakter kazališta, odnos nezavisne i institucionalne produkcije, funkcija načela tržišta u produkciji na području prikazivačke ili kazališne umjetnosti, promjene u stavu publike, te, kao osobito specifično za tranzicijski proces kazališta u Hrvatskoj, uloga legislative ili Zakona o kazalištu iz 1995. i 2006. U organizaciji teksta poslužit ću se metodom brikolaža sa širokim citiranjem javno dostupnih autorskih priloga za koje mi se čini da opstoje kao izolirani otoci,

osobna mišljenja, ideje, iskustva, istraživanja pojedinih aktera te da između njih, bez obzira na afektivno nabijenu retoriku žarke potrebe ili želje za izlaskom iz „tunela”, ne zrače jasni koncepti, a još manje svijest o potrebi za operativnim povezivanjem.

Drugim riječima, u tekstu koji slijedi pokušat ću montažom citata iz pluri-monologa, koji se mogu pronaći kod nekolicine hrvatskih autora u časopisima i na internetu, stvoriti barem osnovu za imaginarni dijalog (ako ne i sâm dijalog) o skupu problema sadržana u izvještaju Maje Breznik, s ciljem da ocrtam sadržaje i dosege refleksije do kojih neki akteri metakazališnog diskursa u Hrvatskoj analiziraju i tumače kulturnu politiku u području kazališne umjetnosti kroz razdoblje „dviju hrvatskih tranzicija” (1989-1999. i 2000/01.) do danas. Možda će i puko montiranje citata iz izoliranih monologa, njihovo povezivanje i selektivna prezentacija na jednom mjestu, poput ovoga, biti od neke ograničene koristi, ako već ne može nadoknaditi realno nepostojanje operativnog dijaloga među akterima na metakazališnoj „sceni”.

Teškoće s ‘tranzicijom’: nesretna identitetska svijest

Za shvaćanje „tranzicije” kod hrvatskih kulturnih producenata karakteristična je predodžba o izvanjskom demokratsko-političkom okviru koji, na neki čudnovat, mističan ili teško objašnjiv način, usprkos bolnoj realizaciji na drugim poljima poput politike i ekonomije, ne može doći do primjene u hrvatskom kazalištu. To je dobro formulirano u sljedećem citatu:

„Premda je formalno Hrvatska država nastala gotovo dvije godine nakon pada Berlinskog zida, utjecaj promjena osjetio se na ovim prostorima istodobno kao i u ostalim državama istočne i jugoistočne Europe. No za razliku od svih ostalih segmenata društva na koje su promjene djelovale naglo i drastično (ponekad i bolno), kazalište kao da je i do danas ostalo nedirnuto, kao da nije ostalo u 20. nego u 19. stoljeću. Privatizacija, koja je prva ušla u sve pore društva, nezamisliva je kad je u pitanju kazalište čak i sad, nakon gotovo dva desetljeća. Cijela bi se tranzicija u kazalištu u Hrvatskoj mogla opisati jednom rečenicom: sve je ostalo isto osim što ima više privatne inicijative. I to ne bi bilo daleko od istine, ali ipak, bio bi to falsifikat”.¹³

13 Vitomira Lončar (internet1), „Kazališna tranzicija u Hrvatskoj. Zakonski aspekti”.

Premda ova tvrdnja sadrži očiglednu inkonzistenciju karakterističnu za nedovoljno definiran stav – naime, tvrdnja o izostanku privatizacije kao glavnom nedostatku tranzicije u kazalištu opovrgava se tvrdnjom o postojanju više privatne inicijative kao jedinoj razlici u odnosu na staro stanje – za sada ćemo je ostaviti po strani. Značajniji je opći pesimistički ton o nemoći „hrvatskog kazališta” da se uopće transformira, a taj ton nije tek novijeg datuma. On obilježava ono, kantovski rečeno, „moralno nastrojenje” u opisima stvarnog stanja na prijelazu iz prve u drugu tranziciju. Potvrđuje ga jedna bilanca kazališnog repertoara iz 2001. čija autorica uspoređuje stanje u hrvatskom kazalištu sa stanjem svijeta kod Jeana Baudrillarda u *The Vital Illusion* (2001):

„Tako na žalost izgleda i hrvatsko kazalište na prijelazu stoljeća, opterećeno retrospektivnim pogledima u danas svima nejasnu (i teatarsku i političku) prošlost, uzaludnim izbljeđivanjem zagađenoga scenskog okoliša i iluzijama da će se jednom ipak ‘sve to nekako popraviti’. Sezona koja je započela u jesen 2001. samo je ponovila opsesivne nemoći hrvatskog teatra u posljednjih desetak godina – njegove repertoarne kompromise, sumnje i promašaje, organizacijske slabosti, estetsku ravnodušnost, nedostatak redateljskih smionosti, njegove osamljenosti u europskim teatarskim prostorima, njegovu stalnu potrebu da pozornicu pretvara u mjesto odgođene realnosti”.¹⁴

Jednako pesimistično, ali svakako dramatičnije, čita se još jedna, posebna nova analiza hrvatskoga kazališnog stanja (iz 2009.) u pogledu posebno neuralgičnog i aktualnog „europskog pitanja” Hrvatske:

„Razdoblja od kraja osamdesetih, ratne devedesete i razdoblje do tzv. novog pluralizma 2000. nisu, unatoč znatno izmijenjenim stvarnim i formalnim prostorima hrvatske kulture, unijela relevantne natruhe modernosti i očekivanih strukturalnih i estetskih promjena unutar tih mastodontski organiziranih cjelina. One i dalje djeluju u devetnaestostoljetnim organizacijskim i repertoarnim modelima organiziranim prema načelu: red (klasične) opere, red (klasične) drame i red (klasičnog) baleta, a sve na jednoj pozornici. Unatoč činjenici da Ustav iz 1990. gleda na kulturu kao dezideologiziranu kategoriju i teži (naročito u amandmanima iz 1992.) uspostavi hijerarhije vrijednosti, profesionalizma i

¹⁴ Dubravka Vrgoč (2001), „Kazalište – mjesto odgođene realnosti”.

odgovornosti te stimulaciji nadarenih pojedinaca i pluralizmu kulturnih inicijativa, dolazi do posvemašnjeg urušavanja starog sustava vrijednosti zbog stvaranja političkom utopijom obilježenog razdoblja hrvatske politike kada kultura dijeli sudbinu cjeline, a rat i tranzicija postali su izgovor za promašaje koji su zapravo bili posljedica lošega vođenja kulture”.¹⁵

Autorica podsjeća na istom mjestu na odustajanje od strategije kulturnog razvoja Hrvatske kao na fatalnu grešku kulturne politike tadašnje Vlade (HDZ-a) u odnosu na koalicijsku vlast na čelu s SDP-om u vrijeme prijelaza iz prve u drugu tranziciju početkom 2000-ih: „Skupina od dvadesetak stručnjaka iz različitih područja našega kulturnog djelovanja izradila je 1998. na zahtjev Vijeća Europe izvješće o kulturnoj politici RH predloživši u njemu viđenje kulture kao utemeljitelja i nositelja nacionalnog identiteta [KURZIV B. M.]. Na tom se izvješću, pozitivno ocijenjenom od Vijeća Europe, temeljila i Strategija kulturnog razvitka Hrvatske iz 2001. koja definira ciljeve i instrumente kulturnog razvoja Hrvatske kao jednog od ‘osnovnih elemenata cjelokupnog razvoja Hrvatske’, a njezina osnovna ideja bila je afirmacija procesa demokratizacije, demonopolizacije i decentralizacije u kulturi, kulturno stvaralaštvo, inovacijski pristupi međunarodnoj kulturnoj suradnji i komunikaciji, kulturna raznolikost, važnost novih tehnologija u stvaralaštvu i komunikaciji.”

Zanimljivo je da autorica na slučaju jednoga strateškog papira skupine eksperata prikazuje zapravo nevidljivu stranu dvostruke tranzicije u Hrvatskoj. Na manifestnoj razini taj smo proces navikli gledati pozitivno kao „tranziciju tranzicije” (ili možda negaciju negacije): to je politički autokorektivni proces u kojem je parlamentarizam 90-ih na supstancijalno-nacionalističkoj osnovi i diktaturi jedne dominantne stranke odbačen kao lažna tranzicija (prva negacija) naspram socijalističkog monopartitizma i zamijenjen (druga negacija ili negacija negacije) „istinskijim” parlamentarizmom na funkcionalnoj osnovi pragmatičnog, ideološki-neutralnog vladanja društvom i deliberativnoj kooperaciji više stranaka. Sad, međutim, vidimo da je taj pozitivni politički rezultat, demontaža političkog i ideološkog

15 Snježana Banović (2009), „Nedostatak strategije razvoja nacionalnih kazališnih kuća i hrvatski kulturni identitet”.

monopolizma HDZ-a 2001., bio zapravo oslonjen na izvanpolitički moment kulture koji se s početkom druge tranzicije 2001. javlja i kao definitor nacionalnog identiteta, ali i kao legitimacijska osnova vlasti pod jednim imenom „političke kulture”.

Na toj pozadini ne može čuditi da zagovornici kulture kao nacionalne identitetske osnove, kao što je sâma citirana autorica i drugi kulturno-politički akteri, na koje se poziva, ne tumače izbore iz 2004. i ponovni dolazak na vlast „reformiranog” HDZ-a i gubitak SDP-a i drugih „građansko-liberalnih” stranaka (HNS-a, HSLŠ-a) kao politički gubitak ili izraz političke nevjerodostojnosti centru-maških stranaka. Oni ga radije vide kao ultimativnu apokalipsu, kao dovršenje konačnog nestajanja kulture kao takve iz horizonta hrvatske politike i, otud, kao nacionalni gubitak posljednje identitetske osnove. Stoga iz perspektive autorice mora ostati paradoksalno, i svakako žaljenja vrijedno, to da upravo HDZ, dakle ista ona politička stranka koja je s prvom tranzicijom početkom 90-ih uopće inau-gurirala ekskluzivističku nacionalnu osnovu kulture, nastupa sada kao faktor koji ometa dovršenje druge (tj. koalicijske, tj. kulturne) tranzicije tako da (navodno) ne prepoznaje utemeljujuću funkciju kulture za nacionalni identitet. Rezultat toga u području instituci-onalne kulturne politike, napose u teatru, za autoricu je samo gola vlast ili upražnjavanje puke moći, voluntarizam i decizionizam, bez evaluacije.¹⁶

Nema nikakve dvojbe oko toga da autorica citiranog teksta, koja je kao intendantica kazališta i sâma neposredni akter kulturne pro-dukcije (ili, kantovski rečeno: „igrač”), posve legitimno može s po-zicije „neupletenog” kantovskog gledaoca-promatrača, tj. onog koji pridaje povijesno značenje događajima, evaluirati jednu konkretnu kulturnu politiku jedne konkretne stranke, i to čak i s pozicija druge stranke, a ne samo stranački nezavisno. Ipak ono što zapravo izmiče njezinoj refleksiji u dvojnem svojstvu kulturnog producenta i promatrača jest to da njezina vlastita kritika ignorantske kulturne politike ponovne (aktualne) vlasti HDZ-a počiva na prešutnoj ili nesvjesnoj zamjeni koncepcije sâme identitetske paradigme bez ikakve promjene u političkoj funkciji sâme paradigme.

16 Umjesto da se učine kompatibilnima s Europom, kulturne institucije „[...] uživati će i dalje u uglavnom skupim i neupitnim aktivnostima i programima koji nisu podložni gotovo nikakvim evaluacijama i provjerama od strane vladajuće kulturne politike” (Banović, 2009).

Kulturna osnova nacionalnog identiteta ostaje za autoricu i dalje u funkciji legitimacije (u međuvremenu izgubljen!) koalicijske demokratske vlasti, kao što je nacionalni identitet bio izvor legitimacije autoritarne političke vlasti HDZ-a početkom 90-ih. Naime, ako je za prvu tranziciju pod političkom vlašću i ideološkom hegemonijom HDZ-a (1990-1999.) hrvatski kulturni identitet bio definiran općom kategorijom 'nacionalnog' – pod čime se misli na „supstancijalne” zalihe etničkog, jezičnog, državno-povijesnog, materijalno- i duhovno-kulturnog, poput pisma i književnosti, i napose religijskog – vidimo da je za kulturno-političke aktere druge tranzicije, kao što je citirana autorica, nacionalni identitet određen (štoviše utemeljen!) kulturom naprosto te da se politička vlast legitimira demokratski svojom predanošću principu kulture. S tom kulturokratskom pretpostavkom (doduše, samo postulatom) o ovisnosti politike o kulturi autorica je daleko od svakog pitanja o smislu manevra kojim se ideologija supstancijalnoga nacionalnog identiteta iz vremena „prve tranzicije” 90-ih sada supstituira utemeljujućom funkcijom kulture za nacionalni identitet nezavisno od formalnog političkog okvira nacije. No, na zadaći da utemelji politiku, kultura je ostala negdje na putu:

„Svjedoci smo da se u pristupnim pregovorima za integraciju s EU riječ kultura gotovo nije ni spominjala i da je to poglavlje brzo i lako zatvoreno bez velikih riječi unatoč ili upravo zbog toga što Europa svoja stajališta o kulturi temelji na različitostima u tradiciji, suvremenosti te nadasve na slobodnoj i otvorenoj razmjeni kulturnih vrijednosti – području u koje se mi možemo itekako uklopiti. No, čini se da većina naših kulturnih institucija, među kojima se naročito ističu kazališta, nema plan vlastita 'ulaska' u Europu, već možebitno čeka, nerijetko s nemalim euroskepticizmom” (Banović, 2009).

Kao što i prvonavedeni citat (Lončar) sadrži nedosljednost u vrednovanju uloge privatne inicijative u suvremenim kazališnim institucijama, tako se čini da se i ovaj otpor prema „konzervativnom euroskepticizmu”, borba za „slobodnu i otvorenu razmjenu kulturnih vrijednosti” kao evropsko načelo (Banović), može razumjeti kao političko-marketinška vizit-karta na tržištu boljih (evropski prihvatljivijih) kulturnih paradigmi umjesto supstancijalnih (etničkih, jezičnih, državno-povijesnih) paradigmi nacionalnog identiteta. Odnosno, moguće je borbu „strateškim papirima” u polju kulture

prikazati kao sadržajnu otvorenost i ideološku neutralnost – ukratko, polivalentnost kulturne poruke – kojom se želi univerzalizirati sposobnost određene političke stranke (ili grupacije stranaka) za kulturno-političke konceptualizacije. No, kako ta „kulturna strategija” i dalje uporno, i nakon pada prve hrvatske postsocijalističke tranzicije u šovinističku regresiju ogromnih razmjera, razumijeva samu sebe kao genuino kulturnu i transcendirajuću u odnosu na sâmu politiku te nastupa prema politici kao načelno i prethodno utemeljenje, ta polivalentnost kulturne poruke ima de facto ideologizirajući efekt na shvaćanje odnosa države i kulture te depolitizirajući efekt na politiku umjesto univerzalizirajućeg kapaciteta jedne partikularne kulturne politike. Nova „strategija” kulturnog razvoja Hrvatske, koja je u obliku strateškog papira simbolički udarila zvono za početak druge tranzicije, samo je obrnula odnos utemeljenja između nacije i kulture, i time nenamjerno rehabilitirala ideološku funkciju kulture i čak je socijalno-teorijski radikalizirala u smjeru pankulturalizma, a politički u smjeru kulturokracije.

Slojevi depolitizacije političkog

Doduše, razlika između nacije koja identificira kulturu sa sobom i nacije koja identificira sebe s kulturom sigurno predstavlja stanovit društveni napredak u ideologiji, ali to je razlika između dviju ideologija u kojima nacija, odnosno kultura, funkcioniraju naizmjenično kao strukturni apriori čiji je sljedeći stupanj prema stvarnosti ekspertna politika kulture odozgo ili strateški papiri. Stoga se možemo još samo čuditi nad ogorčenim čuđenjem autorice da je čitav proces strateškog, metakulturnog mišljenja – izvještaj za Vijeće Europe 1998. koji je prerastao u Strategiju kulturnog razvitka Hrvatske 2001. i bio izglasan u Hrvatskom Saboru 2003. – tako neslavno propao:

„Unatoč svojoj ambiciji da zahvati široko u korpus vizije hrvatske kulture za 21. stoljeće (razradila je čak 19 područja kulturnog djelovanja, od čega i neke dotad gotovo nepoznate kao što su kulturni menadžment, sociokulturni kapital, kulturni turizam i sl.), Strategija nije, unatoč očekivanjima svojih kreatora, bila široko prihvaćena unutar struke i samo rijetki su je smatrali poticajem – većina tek pukom utopijom” (Banović 2009).

Na drugoj strani vertikale, na empirijskoj razini, proces depolitizacije opisan je kod drugocitirane autorice kao ispražnjenje književne produkcije za kazalište od političkih sadržaja:

„U dramskim tekstovima hrvatskih mladih dramskih pisaca koji su svoje drame od godine 1988. započeli objavljivati u časopisu *Novi Prolog* i Dramskoj biblioteci Teatra ITD izostaju ideološke vertikale, dramske agresije, dijaloške optužnice, polemički tonovi, zakonitosti političkoga teatra i prostora [...] U dramama novijih hrvatskih autora (poput Ivana Vidića, Asje Srnec Todorović, Lade Kaštelan, Pava Marinkovića i Milice Lukšić) ne agiraju suprotnosti stvarnih osoba, nego binarne opreke kao što su smrt/život, muškarac/žena, aktivno/pasivno, prisutnost/odsutnost. Na mjestu osobe u tim je dramama postavljen jezik koji je po definiciji sâma razlika i stalna nesigurnost. Iako se u većini drama prepoznaju odjeci traumatične ratne stvarnosti koja im pripisuje neke specifičnosti ovog prostora i vremena, dakle lokalne oznake, te drame slijede modele promišljanja suvremenih književnih teorija [...] Gubitak tradicionalnih uporišta podjednako se reflektira i na fiktionalno pisanje i na teorijsko promišljanje pisanja”.¹⁷

Nova apolitičnost kao apstrakcija od političkog unutar kazališta 90-ih ponaša se kao prirodno-zakonita pojava u teatru, poput smjene plime i oseke, zahvaljujući jednoj i, prema mome znanju, gotovo potpuno netematiziranoj konstanti „hrvatskog kazališta” – to je objektivističko shvaćanje političnosti teatra. U njemu se teatar (bilo preko autora teksta, bilo preko autora režije) postavlja kao akter kritike koji šalje političku poruku posredstvom kazališnog komada, ali sâm kao producent ostaje izvan polja teatarske reprezentacije svijeta. Istovremeno, ono političko u pravilu ostaje identificirano s „političkom” u smislu prakse političke moći i prikazano kao dio kazališnog objekta. To je doduše tradicionalan koncept političnosti teatra, koji

17 Dubravka Vrgoč (internet2), „Zalomi hrvatske drame”, Hrvatski centar ITI (International Theatre Institute), <http://www.hciti.hr/arhiva/kazaliste/dubvrg.html>. – Kao suprotan oblik političnosti autorica navodi: „Politička je u poslijeratnom hrvatskom dramskom stvaralaštvu bila osnovna tema, jedna od središnjih perspektiva što je određivala dramska zbivanja, motrište i smjer kojim su se kretali dramski likovi. Ako prihvatimo Melchingerovu definiciju da se konkretno ishodište teme u povijesti političkoga kazališta gotovo bez iznimke tražilo i nalazilo u aktualnosti, te stoga takvo ‘kazalište nastoji napadati, miješati se i upletati se’, noviju hrvatsku povijest moguće je pročitati i pomoću dramskih tekstova nastalih od sredine 50-ih do 80-ih godina. U tim su se djelima dramski sklopovi događaja izvodili iz političkoga koda, ‘oni koji prave povijest i oni s kojima se povijest pravi’ bili su protagonisti zbivanja, snažni su dramski naboji nastajali iz realnih političkih ogorčenja dramskih pisaca, a središnja je tema problematizirala sukob pojedinca i političkog sustava.”

odudara od „subjektivnog” modela političnosti u teatru, o kojem u svome izvještaju reflektira Breznik. U njemu autor ili producent, sa svojim stavom prema objektu kazališne predstave, i sâm ulazi u polje reprezentacije i ta subjektivacija političkog kazališnog objekta je ono što zapravo primarno tvori političnost teatra.¹⁸

Ona prva, „objektivna” verzija političnosti ima jednu fundamentalnu prednost zbog koje prevladava u hrvatskom kazalištu: ona u jednom potezu i objektivira i distancira politicum samim time što ga prikazuje, i kroz tu strukturnu distancu omogućuje da se kao u talozima prirodnih oscilacija plima-oseka reproduciraju smjene političke oseke s plimom aktualnosti i angažmana, ali uvijek na objektivistički način u kojem je subjekt samoisključen. Subjekti hrvatskog teatra nikad nisu u njegovu reprezentacijskom polju, nikad nisu subjekti. Nakon „postmodernizma” 90-ih, koji možemo tumačiti i kao odgovor na hipertrofiju nacionalističkog historizma u repertoaru kazališnih kuća, kazališni repertoar na početku druge tranzicije 2001. bio je obilježen, s jedne strane, „ponovnim otkrivanjem Krleže” i, s druge strane, radovima autora koji ponovno žele biti životno konkretni. Za razliku od postmodernista, oni ponovno posežu za stvarnim osobama i konkretnim situacijama umjesto za apstraktnim, teorijskim „binarnim oprekama”, ali ostavljaju nedirnut objektivni karakter reprezentacijskog polja. Vrgoč piše:

„Drugu ovosezonsku [2001.] repertoarnu liniju ispisuju dramski predlošci zaokupljeni vremenom koje nas je zauvijek promijenilo, ali koje je također i zauvijek prošlo – ratnim ili poratnim 90-im godinama na ovim prostorima. Uglavnom, riječ je o tekstovima nagrađenima godine 2000. na natječaju bečkog Teatra

18 Usp. Breznik (2007–2009), 3-4: „Kako definirati pojam političnoga? Je politično, da stopimo na oder, igramo neko Shakespearovo besedilo, prepoznavamo podobnosti in povezujemo negativne like s sodobnimi politiki. To se mi ni zdi politično. Ne zdi se mi politično, kar ne zadeva samega avtorja in samo polje, v katerem predstava nastaja. Politično je zato tisto, kar zadeva tudi položaj umetnosti ali njeno situacijo v družbi. Ne morem sprejeti geste za politično, če ne zadeva tistega, ki to gesto naredi – se pravi, če ne zgrabi vsega, kar se dogaja v polju reprezentacije. Drama o vojni je zame nepolitična, četudi govori proti vojnim strahotam, ker pušča ob strani vprašanje, kakšna je vloga gledališča v vojni in kje je umetnik sam. Vse tisto, kar umetnik z vzvišene pozicije komentira, pri čemer je njegova pozicija nedotaknjena, tega nimam za sodobno. To je tradicionalen pristop, kar ne pomeni, da je to morda brez vrednosti ali slabo. A politično gledališče je tisto, ki postavi pod vprašaj tudi avtorja samega: kako je avtor udeležen v tem – da avtor ne soli pameti drugim, temveč pokaže, kje stoji on sam sredi tega sveta.”

M.B.H. za drame na jezicima bivše Jugoslavije, praizvedenima u Zagrebačkom kazalištu mladih. Prva je takva drama predstavljena zagrebačkoj publici Susjeda Zorice Radaković, zapis iz svakodnevice s pretenzijama da bude ogledom jednog društvenog stanja”.¹⁹

U zaključku svoga osvrta na kazališni repertoar 2001., autorica nam pokazuje nešto još relevantnije. Naime, ona daje vjerojatni odgovor na moguće, ali nepostavljeno pitanje zašto je model političnosti u hrvatskom teatru uvijek samo taj objektivistički, odnosno prikazivački, a ne i subjektivistički u smislu političkog stava kazališnog producenta (autora), zašto je *politicum* teatra projiciran uvijek samo u objekt ili stvar predstave, ali ne i na subjekte teatra – na autora, režisera, glumačku družinu, cijelu kuću! Odgovor bi glasio: politički teatar je objektivistički zato što je odgovornost za političko (ili točnije: za konstrukciju političkog) uvijek već preuzeo sâm objekt (tekst ili pisac), a mi se kao subjekti teatra (dramaturzi, režiseri, glumci) uvijek možemo držati na estetskoj distanci čak i kad se usudimo biti politični! Možemo, naime, svoj osobni (ili građanski) izbor političkog kazališnog objekta uvijek prikazati kao ono što on oduvijek objektivno i prije nas jest – kao estetsku preferenciju u repertoaru! Taj vječni prijenos (ili delegacija) političkog na objekt kazališta razlog je zašto estetska preferencija – kao objektivna procedura u teatru – može postati, i uglavnom jest, aluzija i metafora za političnost samog subjekta teatra koji, ako uopće, samo indirektno ulazi u polje reprezentacije. *Mutatis mutandis*, to je ujedno razlog zašto je sâm „hrvatski teatar” kao ustanova društvene refleksije – ili, rečeno starim žargonom prosvjetiteljstva: „moralna ustanova” – ne-subjektiv, teatralan, metaforički, zapravo iluzoran.

Tu problematiku Vrgoč dodiruje samo indirektno na slučaju jedne klasične moderne estetske preferencije čijim postavljanjem glavna nacionalna kazališna kuća supstituira susret s granicom svoje konceptualne politike i krizom identiteta:

„Pirandellov kazališni esej ispisan kroz dramu *Večeras se improvizira*, u zagrebačkom HNK-u [u sezoni 2001., OP. B. M.], igra je sa sjenama fikcije oslobođenim u teatarskom prostoru na kojem glumci uzaludno nastoje preslikati zbilju neprestance se o nju spotičući. [...] U hrvatskom teatru, u kojem se već godinama improvizira, i to na žalost loše, najnovija je ‘improvizacija’ po Pirandellovu

¹⁹ D. Vrgoč (2001), „Kazalište – mjesto odgođene realnosti”.

predložku ocrtała znatan pomak u programu i ambicijama Drame zagrebačkoga Hrvatskoga narodnoga kazališta, očito sada spremnije za avanturu traganja za novim i drugačijim. No, važniji pomak u hrvatskom kazalištu još je nerazpoznatljiv”.

Time se sad bolje locira začarani krug „hrvatskog kazališta” u repertoarnim politikama gdje se nalazi polje za nepriznati kulturni građanski rat sredstvima kazališnih poetikâ, rezovima ili zaokretima na „estetskom planu”. Tu stranu priče o objektivističkoj političnosti u „hrvatskom teatru” prikazuje kazališni kritičar K. Cuculić u širokom kronološkom potezu, iako ne pod terminom objektivizma:²⁰

„[...] razdoblje 80-ih i 90-ih godina prošlog stoljeća posebno je indikativno jer su se slom socijalizma i zatim rat na prostoru bivše Jugoslavije bitno odrazili i na repertoarne politike hrvatskih kazališta, pa tako i riječkoga. [...] Kao što se može ustvrditi za današnje hrvatsko kazalište u cjelini i za Rijeku vrijedi to da se duh invencije uglavnom rađa negdje na margini, u alternativnim kazališnim skupinama, koje grad možda i najviše promoviraju u inozemstvu [KURZIV B.M.]. Nasuprot tomu, glomazni mehanizmi nacionalnih kazališnih kuća proizvode skupe projekte, koji katkad uspiju izići iz granica tradicionalnog i konvencionalnoga, pa se dogode ‘ekscesi’ poput Tauferovih ili Brezovčevih predstava. Unatoč takvim iskoracima, HNK-ovi, uključujući i riječki, svojim repertoarima uglavnom (p)održavaju društveni ‘status quo’, nudeći nam uljepšanu sliku stvarnosti i malograđansku udobnost. Suočavanje sa zbiljom i kritika društva dogode se tek sporadično, na off-scenama, pa je potrebno čekati Festival malih scena da bismo vidjeli da postoji i teatar koji ne zatvara oči pred stvarnošću i koji se estradnim smicalicama i forsiranjem glamura ne mora boriti za svoju publiku [...] S obzirom na općerašireno stajalište da su nacionalna kazališta bastioni konzervativizma i tradicionalnosti, primjeri nekih predstava koje su krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina nastale u riječkom HNK-u pokazuju da su se povremeno i unutar takvih okoštalih institucija događali iskoraci iz tradicije, pa čak iskazivala i otvorenost prema kazališnom eksperimentu. Radikalan rez učinjen na estetskom

20 Kim Cuculić (2004), „Od nacionalnih budnica do iskoraka u kazališni eksperiment (kazalište u Rijeci 1987-2004)”.

planu osigurao je daljnji protok novih kreativnih energija i ideja. Tako uskoro iz Slovenije u goste, prvi put u Hrvatsku, upravo u riječko kazalište, dolazi i Vito Taufer ostvarujući tri značajne predstave. To su Gogoljev *Revizor* iz 1988. godine, nešto manje uspješan Shakespeareov *Kralj Lear* iz 1989. te legendarno [Krlježino] *Kraljevo* iz 1991.”

Da je autor, međutim, i sâm zarobljen u funkcionalnom viđenju kulture kao identitetske podloge nacionalne kulturne politike nasuprot supstancijalnom nacionalnom identitetu kao podlozi kulture, pokazuje, s jedne strane, formula o „boljoj promociji grada u inozemstvu” iz prethodnog citata i, s druge strane, njegov kronološki prikaz smjena repertoarnih politikâ u nacionalnom teatru. Taj prikaz odaje nov i neproblematiziran moment – inverziju uobičajene predodžbe o primatu između nacionalno-povijesne identitetske politike reprezentacije i lokalne politike manjinskog identiteta:

„Kraj jedne epohe [80-ih godina, OP. B. M.] simbolično je označila predstava *Vježbanje života*, čija je praiizvedba bila 1990. Vrijeme je to velikih društvenih promjena, kad su Riječani odjednom počeli tražiti ‘pravu’ Rijeku. Ponovno otkrivanje riječkog identiteta potaknula je knjiga *Kako čitati grad* Radmile Matejčić, a u taj trend buđenja zatomljenoga gradskog identiteta uklopila se i dramatisacija romana *Vježbanje života* Nedjeljka Fabrija. [...] U trenutku svojega nastanka predstava *Vježbanje života* imala je osim kulturološke uloge i važnu društvenu ulogu jer je prikazivanjem jednoga potisnutog dijela riječke prošlosti uspostavljen prekinuti vremenski kontinuitet. [...] Osamostaljenje Hrvatske i buđenje nacionalnog identiteta odrazili su se i na repertoarne politike HNK-ova, a kazalište nije ostalo imuno ni na balkanske vjetrove rata. Takve tendencije obilježile su sezonu 1991/92. riječkoga HNK-a, u kojoj je uz već spomenuto *Kraljevo* postavljena i dramatisacija povijesnog romana *Vuci Milutina Cihlara* Nehajeva. [...] Nakon toga 1995. riječko kazalište ponovno surađuje s Nedjeljkom Fabriom. Ovoga puta kao predložak uzet je njegov roman *Smrt Vronskog*, koji govori o vukovarskoj tragediji i uopće o ratu u Hrvatskoj. Režije te ‘paklene kazališne simfonije’ prihvatila se Ivica Boban, a na projektu su angažirani svi ansambli kazališta. Nakon sage o gradu, Rijeka je tako dobila i kazališnu epopeju o domovini, čiji su umjetnički rezultati bili tek polovični.”

Premda autor ne analizira svoje otkriće o djelovanju različitih reprezentacijskih paradigmi nacionalnoga kulturnog identiteta, očito je da u njihovu smjenjivanju ona prva, lokalna, ima kronološki i logički primat pred nacionalno-povijesnom. Posljedica toga je da se „uspоста vremenskog kontinuiteta” u traženju identiteta „prave Rijeke” može shvatiti ujedno na paradigmi „rata poetikâ” kao estetski otpor univerzalnoj i autonomnoj estetskoj politici teatra iz prethodnog razdoblja (Taufer i Brezovac), a ujedno i kao anticipacija ili priprema tla za supstancijalnu identitetsku kulturnu politiku koja će tek nadoći s nacionalnom paradigmom. *Mutatis mutandis*, nacionalno-povijesna reprezentacijska politika u repertoaru HNK u Rijeci može se i sama shvatiti na paradigmi „rata poetikâ” kao nadregionalna rekonkvista odviše „polivalentnih poruka” na lokalno-regionalnoj razini repertoarnih politika u jednoj multinacionalnoj sredini kao što je Rijeka.²¹ Jedna od potvrda za tu napetost i smjene repertoarnih politika kao sredstava u ratu za reprezentaciju kroz jedno desetljeće može se prepoznati i u eskalaciji otvorenog stranačkog političkog sukoba za kadrove u kulturi:

„S istekom mandata Darka Gašparovića izbor novog intendanta protekao je u znaku političkog obračuna sa Slobodanom Šnajderom, kojega tadašnji ministar kulture Božo Biškupić, unatoč stručnim i umjetničkim kvalifikacijama, nije htio potvrditi za novog intendanta HNK Ivana pl. Zajca” (Cuculić 2004).²²

Nasuprot ovoj slici, u kojoj se uvijek iznova ritmički generiraju iste vrste konflikata, jedna od prethodno citiranih autorica, V. Lončar,

-
- 21** „Kao nacionalna kazališna kuća, ispod čijega krova djeluje pet umjetničkih grana – Hrvatska drama, Talijanska drama, Balet, Opera i Orkestar – riječki HNK ujedno je i najizdašnije financirana kulturna ustanova u gradu.”
- 22** Nakon političkog sukoba oko imenovanja Slobodana Šnajdera, u čijoj se osobi objedinjuju autorska i institucionalna političnost kazališta, radikalniju subjektivističku iznimku od opisanog modela objektivne političnosti djela i njegove estetike možemo vidjeti, po mome mišljenju, u djelovanju Olivera Frlića u svojstvu intendanta Hrvatskog narodnog kazališta u Rijeci (2014-2016). Premda je taj model subjektivizma višekratno ocjenjivan kao personalizacija i sklonost intendanta ka „samopromociji” (v. npr. S. Banović, u: E. Zebić (2014), „Frlić – glas savjesti ili hrvatska ‘Karleuša?’), ipak je zasnovan na Frlićevim autorskim projektima metakazališnog karaktera poput *Hrvatskog glumišta*, realiziranog u suradnji s dramaturgom M. Blaževićem (v. „Frlić predstavio ‘Hrvatsko glumište’, njegov obračun sa svima”, tportal, 13.11.2014, <http://www.tportal.hr/kultura/kazaliste/358669/Frlic-predstavio-Hrvatsko-glumiste-njegov-obracun-sa-svima.html>). Funkciju intendanta HNK u Rijeci Frlić je napustio u svibnju 2016. ostavkom uslijed pritiska iz nove vladajuće koalicije HDZ-MOST.

vidi razrješenje u potencijalima koji su sadržani u Zakonu o kazalištima:²³

„Uz organizacijske promjene ovaj je Zakon [1996.] nužno donio i repertoarne promjene. Male umjetničke organizacije nisu se bavile nacionalno-povijesnim repertoarom kakav je u to vrijeme vladao na pozornicama institucija javnog sektora. Oživljavaju male forme, putujuća kazališta, kazališta za djecu, budi se plesna scena i krajem devedesetih slika kazališnog života u Hrvatskoj potpuno je drugačija od one s početka. Dakle, možemo reći da prava tranzicija u kazalištu započinje tek nakon Zakona o samostalnim umjetnicima.”

No, kako dalje prikazuje autorica, negativna (neoliberalna) strana ove tranzicijske inovacije sastoji se u tome što je Zakon izravno stvorio situaciju blokade razvoja teatra u javnom sektoru kroz „konflikte interesa”. Naime, zbog prava na privatno poduzetništvo kazališni zaposlenici stupaju u izravnu konkurenciju s javnom ustanovom u kojoj su ujedno stalno zaposleni.²⁴ Tako se i pozitivni duh Zakona, do kojeg je autorici izuzetno stalo, rasplinjava kroz upozorenje da je zakonsko rješenje iz 2006., kojim se pokušava regulirati sukob interesa – ili točnije rečeno: blokada javnog sektora kroz privatnu inicijativu samih zaposlenikâ u javnom sektoru – takvo da će „ansambli s vremenom postati zatvorene cjeline s minimalnom fluktuacijom i teoretski je moguće da neka ustanova godinama ne može angažirati niti jednog novog člana ansambla [...] Postojeći ugovori o radu onemogućavaju temeljne postavke europskih stremljenja u kulturi, a to su mobilnost umjetnika, mobilnost umjetničkih djela i međukulturni dijalog. Izgleda da na kraju drugog desetljeća tranzicije kazalište više nikoga ne zanima.²⁵ [...] Kazalište, koje je kroz

23 Lončar (internet1) „Kazališna tranzicija u Hrvatskoj. Zakonski aspekti”.

24 Usp. Lončar (internet1): „Osim u privatnim kazalištima/umjetničkim organizacijama, zaposleni glumci/glumice počinju snimati nove tv-forme i uskoro u kazalištima postaje nemoguće organizirati i izvedbe a kamoli probe. U pojedinim kazalištima čak 80% glumaca snima neku tv-formu i, naravno, nemaju vremena za obavljanje posla koji su ugovorno obavezni obavljati u svome matičnom kazalištu”.

25 O samom zakonu autorica kaže sljedeće: „Procedura donošenja ZOK-a iz 2006. bila je u odnosu na prijašnja donošenja ZOK-a demokratska i izazvala je veliku reakciju struke, medija i tijela koja su ga donosila. No prema osobnom mišljenju u 6 mjeseci, od kada je ZOK stupio na snagu, izostala je volja s obje strane (zakonodavac i struka) da se provede. Zakonodavac nije predvidio mehanizme provedbe, a struka je, kako

povijest imalo središnje mjesto u društvenom životu gotovo svake zajednice, ostalo je negdje sa strane, nesvjesno da je izgubilo svoju vodeću poziciju.”

To nestajanje kazališta kao „središnjeg mjesta u društvenom životu zajednice” za autoricu je jednoznačno „samoskrivljena maloljetnost”. S jedne strane, ona je sistemskog karaktera:

„Niti jedno javno gradsko kazalište/nacionalna kuća nije objavilo svoj strateški plan rada. Ako znamo da je jedini pokušaj stvaranja strategije u kulturi u Hrvatskoj neslavno završio, onda je logično da je strateško planiranje, kao najbolji način planiranja u zemljama tranzicije i u turbulentnim vremenima, miljama daleko od hrvatske kulture pa tako i kazališta”.²⁶

Čini se da je intra-kazališni problem političnosti kroz objektivističku distancu od *politicuma*, koju smo naprijed ocrtali, zapravo extra-kazališni problem: akteri kulturne produkcije u području kazališne umjetnosti ostaju po inerciji izvan „represencijskog polja”, kao da nisu sastavni dio problema. Autorica ne ostavlja sumnju o tome:

„Veća odgovornost svih subjekata u području djelovanja način je da se problemi u kazalištu riješe, ali volje i potrebe većine da se to i dogodi još uvijek nema”.

Kokice, čips i mp3: šumovi medijacije teatra

Drugi razlog regresije kazališta tiče se globalnoga tranzicijskog konteksta i odnosi se na zbivanja u medijskim tehnologijama i njihovu formativnom utjecaju na društvo. To za Vitomiru Lončar otvara potpuno novo polje za postavljanje pitanja:

„U cijelu priču o teškoćama hrvatskog kazališta u tranziciji još nismo ni upleli tehnologiju, koja je svojim napredovanjem još jače gurnula kazalište u drugi plan te joj svakodnevno odvlači ono zbog čega kazalište postoji – publiku. Gdje je u cijeloj toj priči publika? Podržava li ona svoje kazalište? Obraća li itko pozornost na nju? Što želi publika? Na žalost, niti na ta pitanja nemamo odgovore jer u Hrvatskoj nije provedeno ni jedno temeljito istraživanje

trenutačno stvari stoje, ostala nezainteresirana” (Lončar, internet3, „Zakon o kazalištima 2006”).

26 Autorica se pod „neslavno završio” referira na već citirani dokument o kulturnoj strategiji Hrvatske iz 2001. [1998.] i njegovu sudbinu, što komentira Snježana Banović (2009).

tržišta iz kojeg bismo mogli iščitati kako publika vidi kazalište u Hrvatskoj danas, krajem prvog desetljeća XXI. stoljeća”.²⁷

Ipak, takvo istraživanje provelo je upravo kazalište Mala scena koje vodi citirana autorica:

„Kazalište Mala scena je od rujna do prosinca 2006. organiziralo istraživanje tržišta u segmentu mladih, ujedno i prvo reprezentativno istraživanje tržišta u hrvatskom kazalištu uopće. Rezultati istraživanja koje je obuhvatilo 1400 mladih od 14 do 18 godina, učenika zagrebačkih srednjih škola, pokazali su ne samo odnos mladih prema kazališnoj umjetnosti, nego upućuju i na šire probleme odrastanja mladih u tranzicijskom društvu.”

Premda se ovdje ne možemo detaljnije baviti zanimljivim kulturološkim aspektima slučaja da jedna izvedbeno-umjetnička ustanova poput kazališta naručuje sociološko istraživanje o publici, činjenica da je zagrebačko kazalište Mala scena pokrenulo takvo sociološko istraživanje o mladoj publici, ipak nije nimalo slučajna. Razlozi postaju jasni iz rezultata istraživanja „Kazalište u Hrvatskoj i mladi (1950–2007)”:

„Cilj ovog istraživanja bio je tako tipično ‚tranzicijski’ ustanoviti vrijednosne stavove mlade populacije o kazalištu, njihove navike vezane za odlazak u kazalište te njihova očekivanja i potrebe za kazalištem. Istraživanje je provedeno u 27 zagrebačkih srednjih škola na uzorku od 1400 učenika u dobi od 14–18 godina od čega 62% djevojaka i 38% mladića. U pitanju je bilo 12 gimnazija, 12 strukovnih škola, 1 obrtnička škola te 2 umjetničke škole.”

Rezultati su sljedeći: “Danas u Zagrebu 25% mladih smatra da je kazalište nedovoljno zanimljivo i da ne pobuđuje dublji interes. Isti postotak mladih ide u kazalište samo kada ih na to primora škola, a čak 7% ih uopće ne ide u kazalište. Od svih ispitanika njih 50% u kazalištu želi gledati isključivo komedije. Zabrinjavajući su rezultati koji pokazuju da 40% zagrebačkih srednjoškolaca svoje slobodno vrijeme provodi u kafiću, 25% njih kod kuće pred TV prijammnikom, a samo 1,3% se odlučuje za izlazak u kazalište.” (Lončar, internet2)

Rezultati koje navodi Lončar učinak su dugotrajnog procesa ko-

²⁷ Lončar (internet1), „Kazališna tranzicija u Hrvatskoj. Zakonski aspekti”.

rupcije jednog, za autoricu, ipak u osnovi pozitivnog nasljeđa socijalističke kulturne politike, koju ona prikazuje s ambivalentnim stavom, osobito s obzirom na neke druge učinke tranzicije koje ne tematizira dalje:

„Organizirani posjet kazalištu [kao nasljeđe 60-80-ih godina, DOD. B. M.] primjenjuje se vrlo uspješno i danas u kazalištu za djecu i mlade. Svako lutkarsko kazalište ili kazalište za mladu publiku ima čvrste kontakte sa školama i svoje predstave prodaje na tom, danas jedinom organiziranom tržištu kulture u Hrvatskoj. Kazalište za djecu i mlade smatra se nadopunom u nastavi, dio je školskog curriculumu i može se reći da je organizirani posjet kazalištu prirodan i nužan. Na žalost, organizirani posjet kazalištu ne omogućava stjecanje navike individualnog odlaska u kazalište i kupnje ulaznice na blagajni kazališta. Za djecu je odlazak u kazalište dio izleta autobusom ili, što je češći slučaj, mogućnost izostanka s nastave, a manje kao jedinstvena i samostojna kulturna aktivnost.”

Osim tipičnog (i ne specifično tranzicijskog!) oblika adolescentskog osvajanja slobode (izbjegavanje škole pod svaku cijenu, makar to bilo i kroz alternativnu školsku aktivnost!), autorica ističe ideološku, ekonomsku i masovno-kulturnu pozadinu ovakva institucionalnog omasovljenja visoke kulture:

„Ovakav tip kulturne politike imao je intenciju kontrole programa koji su bili prezentirani publici ali kao popratnu pojavu imao je relativno visoku stabilnost institucija i profesija. Kulturne i umjetničke institucije imale su vrlo rijetko iskustvo tržišne orijentacije i nije im bila potrebna nikakva strategija razvoja [...] Govoreći o organizaciji kazališta u drugoj Jugoslaviji, treba naglasiti da je u to vrijeme jedini mogući model organizacije kazališta bio onaj institucionalni iako su privatnom inicijativom osnovani 1974. Teatar u gostima i 1975. GD Histrioni, KPGT i još nekoliko drugih [...] Na temelju navedenog može se reći da je kulturni život stanovništva bio zadovoljavajući, bio je dostupan svakome i nije zahtijevao znatnije troškove.”

U odnosu na to, efekt „tranzicije” čini se grotesknim. Autorica navodi dalje:

„[...] kazališta nisu prihvatila nove načine poslovanja, promidžbe i prodaje, nego su se nastavile oslanjati na organiziranu prodaju

u školama, ovog puta ne više u posebne termine matineja, nego u večernje termine i na regularni repertoar što je imalo devastacijski učinak kako na publiku tako i na repertoare kazališta. Pučkoškolska publika je dovođena i još uvijek se dovodi na naslove neprimjerene njihovom uzrastu. Takva praksa nepovratno odbija mlade ljude od kazališta te oni postaju dio statistikâ o posjećenosti i popunjenosti publikom i svjedoče o dvojbenoj uspješnosti poglavito nacionalnih kuća i dramskih kazališta. S druge strane, želeći udovoljiti školskim programima i na svaki način osigurati školsku tj. organiziranu publiku, kazališta su sve više vodila računa o zahtjevima lektire nego što su pratila suvremena kazališna zbivanja i suvremenu svjetsku dramatiku.”

Ipak, usprkos široko postavljenim uvidima, matrica autoričine analize kritične budućnosti u vezi s publikom čini se regresivnom jer probleme reprodukcije kulture tretira kao pitanje kulturno-ideološkog identiteta. I ona, naime, vidi glavnog krivca za besperspektivno stanje „hrvatskog teatra” u odustajanju sadašnje državne administracije od papira pod naslovom *Strategija 21*.²⁸ Na taj isti papir prethodno se referirala i druga citirana autorica (S. Banović), naglašavajući razočaravajuću okolnost kako se u „pregovorima Hrvatske za ulazak u EU riječ ‘kultura’ ni ne spominje”; sada vidimo da se ni kazalište ne spominje ni riječju. Nažalost, ni na jednom mjestu ni jedna od autorica na postavlja pitanja u kakvoj vezi bi s tom manjkajućom identitetskom koncepcijom kulture iz (napuštenog) papira *Strategija 21* bili drugi činioци koji djeluju na kazalište iznutra a koje autorica također navodi u svome prikazu ankete o mladima. Među njih pripadaju formativni procesi koje nova medijska tehnologija (i stil života) ostavlja na mladu publiku, a upravo ta kazališno „disfunkcionalna” adolescentska publika je, barem statistički, ona koja prema autorici popunjava pretežni dio publike nacionalnih kazališnih kuća, i to ne tek na matinejama nego i u reprezentativnim večernjim terminima.

28 „Nažalost, nikad nisu doneseni mehanizmi provedbe *Strategije 21* i ona nije zaživjela u stvarnosti niti prije nego je bila (na neobjašnjivi način) ukinuta. Dokument koji stoji na stranicama Ministarstva kulture i koji bi trebao biti zamjena za *Strategiju 21*, nedovoljan je i za početak neke ozbiljnije rasprave, a kamoli da bi bio neka suvisla strategija kulture. Nije nevažno reći da se u tom dokumentu kazalište niti ne spominje” (Lončar, internet2).

Tako je jedna od naizgled banalnih, ali strukturno bitnih tehnoloških medijskih „inovacija” u kazalištima, koju autorica navodi u komentarima na provedenu anketu, ostala kod nje netematizirana i analitički i interpretativno neprepoznata. To su mali mikrofoni za glumce (tzv. „bubice”) koje su, prema autorici, kazališta morala uvesti kao nužan rekvizit kako bi predstava uopće zvučno doprla ili bila „čujna” za mladu publiku. Naime, ta publika za vrijeme predstave ne pravi buku samo konzumacijom hrane (slatkiša, sendviča, kokica i pića), kao u kinu, nego se istovremeno fizički izolira i psihološki otuđuje od kazališne predstave tako da sluša glazbu sa svojih mp3-playera.

Ovaj naizgled samo izvanjski tehnički aspekt odnosa kazališta i medija čini se strukturno bitan. On ne pokazuje samo socijalno-psihološke probleme na relaciji kazalište-mladi poput „dobrog kućnog odgoja”, adolescentskog mentaliteta ili nesposobnosti koncentracije za duže od 15 minuta ako „stvar nije zabavna”. On više pokazuje nešto drugo i presudnije, što autorica ne tematizira – naime, da ta *species* kazališne publike koju zovemo ‘mladi’ ne konzumira sve sadržaje tek kroz pojačanu medijaciju, nego uopće kroz medijski prijenos ili virtualnu verziju događaja kojem realno fizički prisustvuju, ne razlikujući kazališnu predstavu od bilo kojeg drugog spektakla.

Riječ je o instantanoj re-medijaciji kazališne predstave za publiku iste te kazališne predstave, kao što je inače već uobičajeno na masovnim predstavama druge vrste, poput koncerata ili sportskih natjecanja. Međutim, ta okolnost signalizira nešto obrnuto, naime da većinska kazališna publika, „adolescenti” koje autorica ima u vidu, doživljava (klasično) kazalište – koje već po sebi predstavlja jedan medijski oblik kulturne proizvodnje – zapravo kao ne-medijsku, običnu stvarnost, a to znači upravo kao nešto ne-kulturno, indiferentno i „dosadno”. Kazalište kao posebna forma postaje perceptibilno za publiku, odgojenu na novim medijima, tek kad se još jednom medijski reproducira u istom trenutku u kojem se producira. Dakle, instantanost reprodukcije predstave s njezinom produkcijom u tzv. realnom vremenu označava tako ambivalentnu točku dijalektičkog prevrata u odnosu stvarnog i virtualnog u kojem se kazalište doživljava kao amedijska, neposredna stvarnost, iako i sâmo predstavlja medijsku formu, pa čak, u odnosu na literarne predloške na kojima predstave u pravilu počivaju, i medij druge potencije ili medij medija.

U toj točki se (klasični) teatar pokazuje, s jedne strane, kao već nepovratno otuđen od vlastite publike, ali se ujedno, kroz tehnološko „kvarenje” recepcije onoga navodno neposrednog doživljaja predstave na pozornici, zapravo otuđuje od doživljene ‘amedijalnosti’ svoje klasične inscenacije, budući da u klasičnoj izvedbi svi vidljivi i čujni tehnički rekviziti medijacije služe tome da postanu nevidljivi i nečujni u funkciji simulacije unutrašnje stvarnosti umjetničkog djela, da prenesu gledaoce u stvarnost kazališne stvarnosti, kao da je ona njihova stvarnost, da proizvedu dojam neposredne stvarnosti na pozornici kao da zapravo nije na pozornici. To važi čak i kad je pozornica hiperestetizirana, čak i kad je stvarnost kazališnog komada potpuno nestvarna u običnom smislu izraza, kad se radi o čistoj artističkoj stvarnosti.

Epilog

Filozofski teatar HNK ili ‘kako vam drago’...

Na toj pozadini, citirani pregršt pitanja voditeljice teatra Mala scena o odnosu kazališta, publike i novih medijskih tehnologija, koje navodno sve više potiskuju sâmo kazalište kao kulturno instituciju u drugi plan interesa masovno-medijski odgojene publike, čine se relevantnijim s drugog stanovišta nego što je izvanjsko potiskivanje kazališta, kako autorica ovdje tematizira.

Iz novijih događaja u kazalištu, retrospektivno se može pokazati da se potiskivanje „hrvatskog teatra” kroz masovne, nekazališne medije odvija intrinzično, iz samog hrvatskog kazališta. To jasno uprizoruje koncepcija i provedba posebnog programa HNK u Zagrebu pod nazivom „Filozofski teatar” koji je 2014., prema javno dostupnim izvorima, na poziv novopostavljene intendantice kazališta, Dubravke Vrgoč, pokrenuo Srećko Horvat. U potrazi za zaokretom u HNK „ka živim sadržajima”, intendantica Vrgoč, slijedom svojih ranijih kritičkih promišljanja o odloženoj stvarnosti hrvatskog kazališta, vidi revitalizaciju HNK u redukciji klasičnih dramskih tekstova i dovođenju teatra 21. stoljeća, što nude nove forme poput spajanja filozofije i kazališta, prezentacija suvremenih ideja kroz javne debate na daskama kazališta i osuvremenjivanje klasičnih dramskih komada; cilj je da „Filozofsko kazalište” donese onaj „vidljivi pomak” o kojem je autorica govorila još 2009., da postane ‘izvozni brend’ s obzirom na to da takav programski koncept ne postoji.²⁹

29 Usp. Vrgoč, u: Sorić (2014). Za opis programskog koncepta Filozofskog

No, takav filozofski teatar, koji bi trebao postati „hrvatski izvozni brand”, već je odavno poznat model prezentacije teorijskih diskursa kroz teatarske praksu. Ako zanemarimo lessingovsko nasljeđe, on je danas već poznat kulturni format u Velikoj Britaniji, Njemačkoj i Austriji, i to kako na teorijskoj tako i na izvedbenoj razini.³⁰ Taj teatarski model javnog predavanja ili društvene debate, koji je kao forma i sam preuzet iz drugog medija, iz tv-formata, u međuvremenu je doživio višekratnu medijsku reprodukciju kroz ponovni prijenos u video-i tv-medij i na internet, upravo onako multimedijски kako ‘mladi’ recipiraju kazalište, prema Lončar. Već zbog toga se ne može govoriti ni o originalnom kulturnom proizvodu, a još manje suvislo o hrvatskoj inovaciji, osim možda u vidu koji se ne tiče ni kazališta ni filozofije već medijske multiplikacije kroz istovremeni televizijski prijenos „predstave”.

No prije nego što vidimo o čemu se radi, korisno je podsjetiti, iako je to ovdje u završnici i naknadno moguće samo u obliku kratke reminiscencije, na historijski poznate i autentičnije oblike teatralizacije filozofije u užem smislu pojma nego što je slučaj s novim trendom filozofikacije teatra u obliku javnih debata i predavanja na kazališnim daskama.

Iz perspektive klasične zapadne filozofije dovoljno je podsjetiti da slavna Platonova „poredba pećine”, koju on sâm naziva slikom (eikôn) ili zornim oprimjerenjem, predstavlja scenski prikaz, uprizorenje jednog teorijskog problema. Ona s jedne strane sadrži u sebi proto-prispodobu kino-dvorane u kojoj se slike na platnu (zidu) pojavljuju kao projicirana slika samih promatrača, dakle kao stvarnost čiji su akteri na pozornici ujedno promatrači ispred pozornice. S druge strane, sama ta hipotetska i slikovita Platonova poredba svi-

teatra HNK Zagreb v. Horvat (2014), „Filozofski teatar – mjesto susreta i avanture”.

30 Usp. npr. teorijsko-izvedbeni program „Theatre, Performance, Philosophy”, <http://tapra.org/groups/theatre-performance-and-philosophy/>, također Alain Badiou, „Theater, Poetry, and Philosophy”, 2006 (<https://www.youtube.com/watch?v=p6SmRISqFrM>). Za izvedbene oblike usp. npr. „Theater Neumarkt: Salongespräch: Peter Sloterdijk”, dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=Rqr9G4lGT3k>). Riječ je izvorno o tv formi koja je preuzeta na mnogim tv kanalima i prenesena u kazalište. Usp. tv talk show „Filozofski kvartet” Petera Sloterdijka, koncipiran prema starijem modelu slavne i dugotrajne emisije na Drugom programu njemačke televizije (ZDF) „Das literarische Quartett” u kojoj su sudjelovali književni kritičari, emitirane u ciklusima kroz više razdoblja (1988–2001, 2005, 2006, te ponovo u kontinuitetu od 2015.)

jeta u obliku kino-dvorane, s elementima parabole o dinamičkom odnosu fikcije i stvarnosti, konstruirana je kao doslovna usporedba sa stvarnim modelom „opsjenarskog” kazališta sjenâ. Tako se artikulacija filozofskih sadržaja pokazuje dvostruko medijski posredovanom, iako je upravo taj materijalni medijski višak na njoj ostao najmanje zamijećen, nasuprot navodnom „kulturnopesimističkom” sadržaju Platonove figure pećine.³¹

Ipak, izravnije i doslovnije razumijevanje izraza „filozofski teatar” nudi klasična indijska književna tradicija koja ne poznaje samo, poput zapadnih i drugih tradicija, kazališne komade u kojima se posredno, preko sudbinâ junaka i antijunaka tematiziraju filozofski relevantna pitanja života. Čak više i od Aristofanovog posezanja za likom filozofa Sokrata u svojim komedijama, indijska kazališna tradicija poznaje izravnu teatralizaciju diskursa sâme filozofije. Najnotorniji primjerak takve filozofske drame predstavlja komična alegorijska igra *Prabodha Ćandrodaya* („Izlazak mjeseca spoznaje”) iz pera klasičnog indijskog dramatičara Kršņamišre (II. st. n.e.), posljednjeg značajnog djela sanskrtске dramatike, u kojoj sâmi filozofski pojmovi poput istine, vrline, uma, spoznaje, sopstva, duše, ugone itsl. nastupaju kao personificirani likovi koji nose upravo takva osobna imena.³²

Ni jedan ni drugi od navedenih modela teatralizacije filozofije nisu ovdje u pitanju.³³ O čemu se, dakle, radi u „filozofikaciji” teatra u HNK?

„[...] publika je sjedila na pozornici, dijelila sudbinu glumaca, kao što su glumci dijelili njezinu sudbinu. Gdje je danas takvo kazalište? Kada odlazak u kazalište u opkoljenom Sarajevu postane nužan kao i odlazak po vodu, onda znate da pred sobom imate istinsko kazalište kakvo nam treba i danas”.³⁴

31 Platon, *Država* VII, 514a–517e. Za širu medijsku problematizaciju Platonove filozofije sa stanovišta teorije dijaloga, komunikacije, knjižne proizvodnje itd. v. npr. Szlezák (2000), *Ćitati Platona*; Cerri (1991), *Platone come sociologo della comunicazione*; O'Donnell (1998), *Avatars of the Word. From Papyrus to Cyberspace*.

32 Za izdanja historijskog teksta v. Krishna Misi [Kršņamišra], *Prabodha Candrodaya*, 1845. Za novije historizacije i teoretizacije odnosa filozofije i kazališta v. npr. Krasner, D. i Saltz D. Z., ur. (2006), *Staging Philosophy. Intersections of Theater, Performance, and Philosophy*.

33 Za slučaj dramâ koje “slijede modele promišljanja suvremenih književnih teorija”, koje je D. Vrgoč kritički odbacila, v. naprijed bilj. 17.

34 Usp. S. Horvat, u: Sorić (2014), „Subverzija u HNK?... Ma kakvi, svi ste pozvani” (intervju).

Projekt je dakle predstavljen kao konceptualni „izazov” u središnjoj nacionalnoj kazališnoj instituciji, motiviran po uzoru na sjedinjavanje kazališta i publike u okupiranom Sarajevu 90-ih godina. No, iako u pogledu odnosa između „subverzivnog izazova” jedne dobro budžetirane nacionalne kazališne kuće poput HNK u Zagrebu i realne drame samog kazališta u uvjetima ratnog života u Sarajevu ne postoji dovoljna jasnoća,³⁵ sljedeći stav voditelja programa evocira izravnije upravo sarajevski model uzajamnog, dramatičnog dijeljenja sudbine između publike i kazališta, totaliziranog sada takoreći na cijelo društvo, u mirnodopskim okolnostima:

„[...] kazalište treba reafirmirati kao javni prostor i središnje kazalište u državi pretvoriti ujedno u središnje mjesto javne rasprave i promišljanja, čime bi doista postalo i narodno i središnje” (isto).

Štoviše, osim životnog jedinstva kazališta s društvom za voditelja projekta ovaj program u HNK ne podrazumijeva samo namjeru „promišljanja svijeta i društva” na daskama nego isto tako i autorefleksivni proces samog kazališta kao „svoga medija”:

„Ideja iza ‘Filozofskog teatra’ je u tome da naglasi da bi svako kazalište trebalo biti filozofsko, u smislu zadaće promišljanja svijeta oko sebe, društva u kojem živimo, uključujući i politiku, ali i najdubljih ljudskih emocija, kao i svog vlastitog medija” (isto).

Međutim, upravo taj moment „promišljanja svog vlastitog medija” nestao je iz vidokruga promišljanja. Kroz niz realizacija ponuđeni model kazališne reprezentacije autorefleksivnoga društvenog procesa u obliku javnih diskusija na kazališnoj pozornici o aktualnim temama posredovao je posve obrnut, reduktivnan medijski efekt u usporedbi s hipertrofijom medijskih rekvizita u izvedbama kazališnih predstava, o kojima je govorila Lončar. Naime, predstave iz programa *Filozofskog teatra* odvijaju se u formi intervjua ili predavanja na kazališnoj pozornici, pred publikom u parteru, u ložama i na galeriji, s poznatim intelektualnim *celebrities* današnjice iz inozemstva

35 Usp. „HNK je afirmirano, mainstream-kazalište [...] Nije li bilo bolje odabrati neki manji, neafirmirani prostor za ovakvu ideju koji bi onda postao ‘onaj prostor u kojem je pokrenut *Filozofski teatar*’? – Zašto? Izazov je upravo u HNK pokrenuti i stvoriti ovakvo što. – Kome je namijenjen *Filozofski teatar*, kojoj publici? – Publici koja i inače dolazi u HNK, ali i publici koja inače ne dolazi u HNK” (Sorić 2014).

i različitih profila – poput francuske teoretičarke i spisateljice Julije Kristeve, Slavoja Žižeka, globalno najspektakularnijeg filozofa koji i sâm postaje dramatičar pišući ekskluzivno za HNK novu verziju *Antigone*, ili francuskog historičara ekonomije Thomasa Pikettyja, britanske glumice i aktivistkinje Vanesse Redgrave s unukom u ulozi komentatora iz publike, te mnogih drugih. Predstave donose sobom jasno uočljivu redukciju kompleksnih izvedbenih formi teatra na statične oblike sjedećih razgovora, pa čak i predavanja s papirima u krilu predavača, nekarakterističnih za teatar i tipičnih za forme intervjua u tv studiju ili bilo kojoj javnoj tribini, uključujući i sveučilište.³⁶

Jedini striktno teatarski moment predstave tvori samo kazalište – zgrada u svome eksterijeru i interijeru – koje u svojoj novoj ulozi postaje kulisa druge masovno-medijske predstave i nov doprinos društvu spektakla. Daljnji, slučajan i ubrzo napušten teatarski moment, koji samo djelomice odgovara monološkoj (monodramskoj) vrsti kazališne predstave, sadržavala je prva „predstava”, nastup Julije Kristeve u kojoj je uvodno, prije sâmog intervjua s Kristevom na pozornici, ulomke iz njezina teksta o Svetoj Terezi iz Avile čitala glumica Alma Prica. Treću, djelomičnu iznimku od sjedećeg intervjua na pozornici sadržavao je živopisni prvi Žižekov nastup, karakteriziran promjenama prizora i scene od galerije preko stubišta, nedostupnog kameri, uz tonski prijenos razgovora do same pozornice. Ujedno s time odvijale su se promjene forme intervjua kroz neslužbeno ćaskanje o publici, preko službenog intervjua pred publikom na pozornici i monološkog predavanja do razgovora s publikom. No, za razliku od drugonavedene iznimke s monodramskim čitanjem teksta gošće u prvoj predstavi, ova treća sa Žižekom izgleda koliko slučajna, fragmentarna i ovisna o spontanosti preda-

36 Ti netipični oblici izlaganja, čak i u obliku slobodnog predavanja bez čitanja s predloška, kao pri gostovanju Thomasa Pikettyja, zahtijevali bi razmatranje o posebnoj i sve zastupljenijoj tematici akademskog predavanja kao performansa, osobito u kontrastu s autorskim čitanjem književnog teksta, u što ovdje više ne možemo bliže ulaziti (v. Manguel 2001, Mikulić 2006). Za novije priloge tematici s izrazitog stanovišta izvedbenih umjetnosti v. npr. Patricia Milder (2011), „Teaching as Art: the Contemporary Lecture-Performance”; Gabrielle de Vetri (2013), *An Investigation of the lecture in and as art* (osob. pogl. 2, Placing the Lecture-Performance, 23-34); v. također, istraživačko-umjetnički projekt „Lecture-Performance: Between Art and Academia”, kurator Anna Holm (2013). Za inscenaciju akta interpretacije v. ovdje esej o S. Žižeku “Perverzija i metoda”.

vača, toliko i medijski autentičnija i primjerenija ideji performansa teorije u teatru.

Na toj pozadini, čini se da jedina programska refleksija voditelja *Filozofskog teatra* u HNK o kazalištu kao „mjestu promišljanja svoga vlastitog medija” ostala figura o sjedenju publike na pozornici kao ostvarenoj životnoj formi kazališta u okupiranom Sarajevu 90-ih. *Filozofski teatar* u HNK iskazuje se kroz totalizirajući – i ujedno falsificirajući – prijenos ratne drame teatra kao oblika „dijeljenja života” bez društvene diferencija na predstavu debate o „svijetu oko sebe, uključujući politiku i najdublje emocije” u spektakularnim okvirima: na daskama središnje hrvatske nacionalne kuće, gdje birana publika iz redova intelektualaca, kulturnih djelatnika, poslovnih ljudi i političara i ostalih „viđenih” osoba sjedi pred pozornicom i na pozornici dijeleći sudbinu predavača, i obrnuto. Otud, naoko paradoksalno i suprotno efektu „odvlačenja publike od kazališta”, tom pogubnom efektu novih masovnih medija zabave o kojem je izvještavala Lončar, u koncepciji i izvedbi *Filozofskog teatra* HNK u središte pažnje dospjela je upravo publika, a s njome i ‘sjedenje na pozornici’ kao figura moralnog, dijeljenog ili zajedničkog života u mediju teatra, bez društvene diferencije.

Naoko paradoksalno, takav eklatantno nekazališni oblik kazališta poput *Filozofskog teatra* pokazao se dovoljno društveno atraktivnim da pokrene masovni odaziv publike u kazalište. On se samo djelomice može objasniti udjelom besplatnih karata za reprezentaciju zahvaljujući dijelom i sponzorskoj podršci privatnih koncerna, o čemu se raspravljalo i u medijima.³⁷ Predstava je postigla visok stupanj javne privlačnosti izravnim prijenosom na trećem, kulturnom programu nacionalne televizije, i upravo je taj istovremeni medijski replay, poput bubica i mikrofona na kazališnim daskama, ta medijska multiplikacija izoliranog i društveno elitnog događaja kroz izravni tv prijenos imalo pojačavajući učinak društvene reprezentabilnosti kazališne predstave kroz omasovljenje publike i univerzalizaciju događaja do razine društvenog spektakla.

37 Za ideju ekonomske samoodrživosti koncepta usp. Horvat: „*Filozofski teatar* naplaćivat će karte iz jednog jedinog razloga, a taj je da program bude samoodrživ, drugim riječima, da se iz prodaje karata mogu pokriti honorari gostiju ili simultani prijevod koji je užasno skup ako želite osigurati slušalice za 700 ljudi. Bit će, naravno, popusta za nezaposlene i za studente. A osigurali smo i prijenos na HTV-u, tako da će svatko, besplatno, moći pratiti program” (Sorić, 2014).

Međutim, usprkos izričitoj programskoj najavi, neodređena ideja „susreta i avanture” pokazala se konkretnije kao susret masovnog i elitnog, sponzorskog i javno-financijskog, kapitalističkog i antikapitalističkog, nacionalnog i demokratskog, ali bez medijske avanture. Naime, ni u jednoj izvedbi niti u jednom popratnom dokumentu nije tematiziran ni teatar kao medij niti očigledno regresivni i konzervativni karakter „filozofikacije” teatra-bez-koncepta. Njegova pseudo-narav ne očituje se toliko samo u širokim razmjerima društvene spektakularizacije nacionalnog kazališta, ionako ograničenog na elitnu kulturnu formu. Pseudokoncept se sastoji, upravo obrnuto, u zadržavanju i prešutnom svođenju kazališta na pozornicu, na „kazivalište” ili puki tehnički nosač diskursa u doslovnom smislu riječi, uključujući i svođenje publike na instancu „pozornog”, pasivnog recipijenta monoloških izlaganja ili intervjua uz uočljivu kontrolu dijaloškog procesa kroz prethodno dodjele uloga pitača.

Na toj konceptualno i izvedbeno slaboj osnovi ‘filozofikacije’ teatra, koja preuzima klasičnu, visoko-kulturnu, elitnu i posve konzervativnu formu sâmog teatra, njezina inherentna redukcija medijske forme institucije do stupnja samoopoziva, usprkos medijskoj multiplikaciji i društvenom omasovljenju projekta visoke kulture, ide u susret nultom stupnju medijalnosti performansa i ponavljanju „zajedničarskog” ili „ognjištarskog” sindroma kroz proizvodnju nove ugone dijeljenog života, bez društvene diferencije, u formi visoko budžetiranog spektakla. Ovdje smo ga već tematizirali kod književno-scenskog performansa tzv. alternativne književnosti pod imenom FAK-a.³⁸

Suprotno objema formama anihilacije medija, u *Filozofskom teatru* i u FAK-u, ono ne-kulturno „adolescentsko”, ponašanje na kazališnim predstavama koje apostrofira Lončar (stvaranje buke kroz konzumaciju jela i pića i, osobito, slušanje glazbe s mp3-playera), možemo shvatiti, barem hipotetički i eksperimentalno, kao otpor ili napad upravo na a-medijsku neposrednost klasične kazališne izvedbe.

38 Za novu verziju autorskog književnog performansa, nastalu na tragu FAK-a, djelomice posredstvom istih aktera ali na široj i utoliko „demokratskoj” osnovi, uz sve masovniji odaziv publike, v. Festival pripovijedanja u Splitu pod naslovom „Pričigin”, pokrenut 2006. (uz 10. godišnjicu na URL <http://www.pricigin.hr/hr/program.html>), te njezin zagrebački replay “Spikigin – ciklus pripovijedanja priča (storytellinga) u Zagrebu”, pokrenut 2015. (<http://www.mvinfo.hr/clanak/spikigin-ciklus-pripovijedanja-prica-storytellinga-u-zagrebu>).

Naime, za razliku od FAK-ovske teatralizacije književnosti kroz izvedbu autorskog čitanja vlastitog teksta pred publikom, i suprotno „sjedećem filozofiranju” na kazališnoj pozornici bez kazališnih formi djelovanja, osim upravo sjedenja na pozornici s publikom i pred publikom, „bubice”, medijska oprema kazališta za transmisiju predstave do publike, i mp3-playeri, medijska oprema publike za distanciranje od neposrednosti predstave, mogu se razumjeti kao implicitni zahtjev za imanentnom, unutrašnjom medijalizacijom kazališta, za medijskim preobražajem njegove forme i kao anarhični otpor klasičnoj formi teatra. Dobro poznata karakteristika forme teatra jest ili pasivizacija publike na konzumenta, držanje gledaoca u disciplinarnim okvirima pozornice-gledališta, ili kanaliziranje i kontrola načina navodno aktivne participacije publike, kako je to slučaj u alternativnim avangardnim koncepcijama s uključivanjem publike u izvedbu. U oba slučaja riječ je o konceptualnom discipliniranju i kontroli načina recepcije. *Filozofski teatar*, koliko god konceptualno uopćen i neodređen, premda ujedno i emfatično društveno-politički angažiran, ponavlja oba standardizirana oblika „dijeljenja života” s publikom, pasivizirajući i kontrolirajući. Njegov stvarni ulog i učinak je pretvaranje kritičkog diskursa društva iz difuznih, često nevidljivih i skromnih oblika, bez dotacija, u proizvodnju društvenog spektakla.

Utoliko, adolescentsko ponašanje u kazalištu nije relevantno tek s negativnog stajališta, poput „ometanja izvedbe” ili „dosadivanje publike”, kako zabrinuto upozorava Lončar, zato što bi bilo manjak kompetencije ili „kulture” za kulturu. Ono je možda više anti-kulturno. Spontano se opirući uvriježenom i prihvaćenom režimu, disciplini akulturacije i procedurama recepcije, ono ne ukazuje samo na to kako su tehnološki mediji pojeli cijelu kulturu ili da se sva kultura reducirala na medije koji „otimaju publiku” kazalištu poput frulaša iz Hamelina. Može se, čini se s pravom, reći obrnuto: naime, da je manjak medijalnosti na klasičnom teatru manjak same kulture, tj. da ponašanje „mlade” publike, odgojene na masovnomedijskoj slici svijeta, zapravo pokazuje spontano i neočekivano kako ono kulturno na sâmoj kulturi, uključujući i sam teatar kao instituciju, zapravo pripada onome što je uopće na kulturi i na teatru medijsko.³⁹

39 Za širu raspravu o McLuhanovoj ideji medija kao sadržaja drugog medija v. ovdje esej „Poruka je medij: prilog semioepistemologiji komunikacije”.

Spomenute „bubice” i mp3-playeri pokazuju da je kazalište – da bi uopće kao ustanova postalo društvenom, tj. “moralnom” porukom i doprlo do publike – moralo postati sadržajem drugog medija (televizije, radija, novinskih dodataka za kulturu, internetskih portala ili pak ‘javnosti’ kao medija totalnog društvenog spektakla). „Bubice”, kao obično tehnološko pomagalo, otkrivaju retrospektivno da je kazalište, zapravo, i samo medij koji oduvijek ostaje nevidljiv u svojoj sraslosti s kulturnim i društvenim kontekstom što se reprezentira i autokonzumira kroz kazalište kao zajednički, „dijeljeni” život, dok ga pojave estetskih ili tehnoloških „ekscesa” koji ga konačno čine vidljivim kroz šumove i ometanja te uzdižu, odvajaju i diferenciraju iz ugone dijeljenog života. Upravo u formama visoke kulture koje, poput *Filozofskog teatra*, trebaju biti i nov nacionalni brend kulturnog konzumerizma.

Adolescentska anti-kulturna publika, na čije se „šumove” u kazalištu žali Lončar, još nije konformna odrasla publika niti je više naivna dječja publika. Obje ove publike – i odraslu kulturnu publiku i dječju – u klasičnoj koncepciji teatra karakterizira samorazumljivo pristajanje na iluziju kazališta kao igranu stvarnost. Dodatno medijsko „obogaćenje predstave” glazbom u ušima kazališne publike kroz mp3-player ili hipermedijalizacija možda ne znači gubitak preduvjeta za izvođenje predstave (iako se svakako može zamisliti i prekid ili otkazivanje predstave zbog šumova u gledalištu), koliko gubitak samorazumljivosti u autonomiji kazališta da određuje stupanj i način pristajanja publike na organiziranu iluziju koja se društveno provodi kao joint venture kazališnih kuća i škola umjesto slobodne prodaje karata.

No, s druge strane, ako program *Filozofskog teatra* masovno privlači publiku usprkos elitizmu sadržaja, čak i onu koja je poslovično nesklona „filozofiranju”, takvo prevođenje kazališta iz estetske, visokokulturne ustanove u prosvjetiteljsku „moralnu” pozornicu za ‘javnu upotrebu uma’ i demokratizaciju teorije, proizvodi, doduše, novu društvenu ugodu u jedinstvu dijeljenog života između kazališta i publike na pozornici, ali ne rješava ujedno i konceptualni problem kazališta. Ono reproducira i održava sve konzervativne momente te institucije, od medijske forme preko sponzorskog financiranja oslobođenog poreza do kulturnog konzumerizma kao mjerodavne društvene reprezentativnosti.

Stoga se problem za kazalište ne sastoji toliko u tome da buduće predstave „središnjeg” nacionalnog kazališta propadnu s mladom

publikom u buci i šumovima od kokica, čipsa i glazbe s mp3-playera, koliko u povratku elitne publike kroz „filozofikaciju” kazališta koja ga „otvara” tako da poništava kazalište kao medij. Rješenje sukoba oko publike možda leži u (za sada) neprepoznom poticaju za kazališne ljude da kritičku refleksiju i rekonceptualizaciju kazališne produkcije preusmjere na kazalištu imanentnije strukturne, estetske i medijske osnove, bez redukcije klasičnog teatra na kulisu za reprodukciju društva spektakla kroz sustav „selebritija” i da repertoarne politike oslobode od ideologijâ brendiranja nacionalnog identiteta i njihovih izvedbenih reprezentacijâ na pozornici. ¶

Prethodne objave

1. „Krise humanistike” – što ima bolje od toga?

Neobjavljeno; priređeno kao uvodni dio studije pod naslovom „Ratovi interpretacijâ i krize humanistike” za prilog zborniku radova *Stranputice humanistike*, ur. P. Bagarić, O. Biti, T. Škokić, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku (predano 1. ožujka 2016; publikacija u pripremi).

2. *Nevolje s tumačenjem: što je ostalo od interpretacionizma?*

Popravljen, znatno proširen i bibliografski ažuriran verzija preglednog članka „Rat interpretacija: ‘intentio operis’ i problem beskonačnog regresa u tekstu” priređenog za uvod u tematski blok „Sukob interpretacija”, ur. B. Mikulić, u: *Treći program Hrvatskog radija 47 (1995)*, str. 3–47 (40–47), prilozi: Hans Krämer, Umberto Eco, Donald Davidson, Richard Rorty). Aktualna verzija studije izvorno je priređena pod naslovom „Ratovi interpretacijâ i krize humanistike” za zbornik radova *Stranputice humanistike*, ur. P. Bagarić, O. Biti, T. Škokić, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku (predano 1. ožujka 2016; publikacija u pripremi).

3. *Atopija metafore: programi u filozofskoj metaforologiji*

Popravljen, znatno proširen i ažuriran verzija izvorno preglednog članka „Čemu još metafora?” za uvod u tematski blok „Tajna metafore”, ur. B. Mikulić, u: *Treći program Hrvatskog radija, 46 (1994)*, str. 67–123 (69–74), prilozi: Max Black, John Searle, Donald Davidson, Eva Federer Kittay.

4. *‘Pećinska znanost’: o rekonstrukciji strukturalističke paradigme*

Proširen i doraden tekst komentarskog prikaza uz Jean-Claude Milner, *Le périple structural. Figures et paradigmes*, Paris: Seuil, 2002, izvorno emitirano na *Trećem programu Hrvatskog radija*, 16. prosinca 2002.

5. *Znalac i lažljivac: prilog semiotizaciji epistemologije*

Popravljen i mjestimice dopunjen verzija studije pod naslovom „Znalac i lažljivac: semiotiziranje spoznaje”, izvorno u John Greco/Ernest Sosa, ur., *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2004, hrv. izdanje s dodatkom priredio B. Mikulić, str. 561–617.

6. **Poruka je medij: esej iz semioepistemologije komunikacije**
Popravljen i mjestimice dopunjen verzija studije pod naslovom „Glasovi iz kante: McLuhan, digitalni apsolut i problem regresivnog napretka. Prilog materijalističkoj teoriji medijskog diskursa” u: *Filozofija i društvo* 3, 2005, str. 9–69.
7. **Perverzija i metoda: o performansu interpretacije (Esej o Žižeku)**
Popravljen i mjestimice dopunjen verzija studije pod naslovom „Perverzija i metoda. Žižekova ‘platoniska’ ljubav za film, dijalektika egzemplifikacije i katastrofa psihoanalize u kinematičkom diskursu filozofije” u: *Filozofija i društvo* 24 (1), 2013, str. 381–422.
8. **Tijelo u komunizmu: kolektivizam i briga za ‘sebe’**
Popravljen i mjestimice dopunjen verzija komentarskog prikaza umjetničko-teorijske konferencije „Body in Communism”, Berlin 30.3.–1.4.1995, pr. Bojana Pejić i Kathrin Becker. Izvorno objavljeno pod naslovom „Tijelo, sistem, pixel” u: *Bastard. Prilog Arkzina za kritičku publicistiku* br. 3, 7/1995, str. 2.
9. **Etnografija socijalizma i postpolitičko svjedočenje**
Popravljen i mjestimice dopunjen tekst komentarskog prikaza zbornika *Devijacije i promašaji. Etnografija domaćeg socijalizma*, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku (biblioteka Etnografija), 2006, ur. Lada Čale Feldman i Ines Prica. Izvorno objavljeno pod naslovom „Etnologija, etnografija i postpolitičko svjedočenje” u: *Filozofska istraživanja* 27 (2007), sv. 1, str. 171–178.
10. **Kazalište kao tranzicijska ustanova**
Popravljen i znatno proširen verzija priloga za istraživački projekt *Sodobna kultura v krizi družbene kohezivnosti, področno istraživanje Polje kulturne produkcije na področju uprizoritvenih umetnosti*, pod vodstvom dr. Marije Breznik, pri Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Ljubljani 2007–2009 (<http://www.ff.uni-lj.si/fakulteta/Dejavnosti/ZIFF/BREZNIK/default.htm>). Izvorno objavljeno u slovenskom prijevodu pod naslovom „Gledališče kod tranzicijska ustanova. Ali lahko mislimo razsvetljansko gledališče v tranziciji brez ironije?”, u: *Posebni skepticizem v umetnosti*, ur. M. Breznik, Ljubljana: Založba Sophia, 2011, str. 65–88. (Kraća hrv. verzija prethodno objavljena pod naslovom „Teatar.mp3. Nacionalno kazalište i kulturokratski diskursi krize” u: *Sarajevske sveske* br. 27–28, 2010, str. 189–209.)

**Bibliografija:
citirana i
komentirana
literatura**

- Abel, Günther (1984), *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York: W. de Gruyter.
- Abel, Günther (1993), *Interpretationswelten: Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1970), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie (1934–37)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (engl. *Against Epistemology: A Metacritique. Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies*, Cambridge: MIT Press, 1983).
- Agentur Bilwet (1998), *Arhiv medija*, Zagreb: Arkzin.
- Akvinski, Toma (1990), *O istini i lažnosti*, u: *Izbor iz djela I–II*, Zagreb: Naprijed.
- Anders, Günther (2002), „Die Welt als Phantom und Matrize. Philosophische Betrachtungen über Rundfunk und Fernsehen“, u: *Die Antiquiertheit des Menschen, Band I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: Verlag C. H. Beck (Beck'sche Reihe), 2. Aufl. (izbor u: *Europoski glasnik 10*, Zagreb, 2005., preveo B. Mikulić).
- Apel, Karl-Otto (1980), *Transformacije filozofije I–II*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Aristotel (1970), *Sofistička pobijanja (De Soph. El.)* u: *Organon*, Beograd: Kultura.
- Aristotel (1985), *Metafizika*, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber. (obn. SNL/Globus, 1988., hr. prev. T. Ladan).
- Aubenque, Pierre, ur. (1987), *Études sur Parménide, Vol. 1–2*, Paris: Vrin.
- Badiou, Alain (1991), „Lacan et Platon: Le mathème est-il une idée?“ *Discussion avec Christian Jambet et Guy le Gaufey*, u: *Lacan avec les philosophes*, Paris: Albin Michel, str. 135–154.
- Balibar, Étienne (2016), „Critique in the 21st Century: Political economy still, and Religion again“, u: *Radical Philosophy*, No. 200. Nov/dec. 2016, 11–22. (Izvorno, izlaganje na konferenciji: 'Misère de la critique/Das Elend der Kritik', École Normale Supérieure, Paris, 5. 2. 2016.).
- Banović, Snježana (2009), „Nedostatak strategije razvoja nacionalnih kazališnih kuća i hrvatski kulturni identitet“, *Akademija dramskih umjetnosti, Eseji i razgovori*, http://www.adu.hr/index.php?option=com_content&view=article&id=510:nedostatak-strategije-razvoja-nacionalnih-kazalinih-kua-i-hrvatski-kulturni-identitet&catid=73:eseji-razgovori&Itemid=97
- Baudrillard, Jean (1983), *Les stratégies fatales*, Paris: Grasset.
- Bell, David A. (2010), „Reimagining the Humanities: Proposals for

- a new Century”, *Dissent*, <https://www.dissentmagazine.org/article/reimagining-the-humanities-proposals-for-a-new-century> (pristup 24.9.2015.)
- Benveniste, Emil (1975), *Problemi opšte lingvistike*, Beograd: Nolit (Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966).
- Black, Max (1962), „On metaphor”, u: *Models and metaphors*, Ithaka: Cornell UP.
- Black, Max (1979), „More about Metaphor”, u: A. Ortony, ur. (1979), *Metaphor and Thought*, Oxford UP; srp. prev. u: Leon Kojen, ur. (1986), *Metafore, figure, značenje*, Beograd: Nolit.
- Blumenberg, Hans (1960/1999), *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (1969), *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (1985), *Das Lachen der Thrakerin*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Boehm, Gottfried (1980), „Bildsinn und Sinnesorgane”, u: *Neue Hefte für Philosophie* 18/19, 1980, str. 118–132.
- Boehm, Gottfried (1985), „Mnemosyne. Zur Kategorie des erinnernden Sehens”, u: G. Boehm, K. H. Stierle, G. Winter, ur. (1985), *Modernität und Tradition*, Festschrift Max Imdahl, München, str. 37–57.
- Boehm, Gottfried (1987), „Bild und Zeit”, u: H. Paflik ur. (1987), *Das Phänomen Zeit in Kunst und Wissenschaft*, Weinheim, str. 1–23.
- Boehm, Gottfried (1992), „Sehen. Hermeneutische Reflexionen”, u: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* Heft 1, Jhrg. 1, str. 50–67.
- Boehm, Gottfried (1995), „Eine kopernikanische Wende des Blickes”, u: *Sehsucht. Über die Veränderung der visuellen Wahrnehmung*, hrsg. von Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland GmbH, Göttingen, str. 25–34.
- Boehm, Gottfried (1996), „Die Arbeit des Blickes. Hinweise zu Max Imdahls theoretischen Schriften”, u: G. Boehm, ur. (1996), *Max Imdahl. Reflexion – Theorie – Methode*, Frankfurt, str. 7–41.
- Boehm, Gottfried (1999a), „Hat das Sehen eine Geschichte?”, u: *Werk und Diskurs. Karlheinz Stierle zum 60. Geburtstag*, Dieter Ingenschay i Helmut Pfeiffer, ur. (1999), München, str. 179–188.
- Boehm, Gottfried (1999b), „Begriffe und Bilder. Über die Grenzen sokratischen Fragens”, u: K. Pestalozzi, ur. (1999), *Der fragende Sokrates*, Stuttgart/Leipzig, str. 238–250.
- Boehm, Gottfried (1999c), „Vom Medium zum Bild”, u: Yvonne Spillmann i Gundolf Winter, ur. (1999), *Bild–Medium–Kunst*, München, str. 165–178.

- Bordwell, David (2005), „Slavoj Žižek: Say Anything”, <http://www.davidbordwell.net/essays/zizek.php> (pristup 20.12.2012.).
- Boudon, Raymond (1986), *L'Idéologie. L'origine des idées reçues*, Paris: Artheme Fayard.
- Boyl, Kirk (2009), „The Four Fundamental Concepts of Slavoj Žižek's Psychoanalytic Marxism”, *International Journal of Žižek Studies*, 2.1, str. 1–21.
- Božičević, Vanda (1990), *Riječ i slika. Hermeneutički i semantički pristup*, Zagreb: HFD (disertacija, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu 1989).
- Breznik, Marija [Maja] (2007–2009), „Sodobna kultura v krizi družbene kohezivnosti”, područno istraživanje 'Polje kulturne produkcije na području uprizoritvenih umetnosti', Filozofski fakultet Sveučilišta u Ljubljani (2007–2009.), dokument, str. 3–4, <http://www.ff.uni-lj.si/fakulteta/Dejavnosti/ZIFF/BREZNIK/default.htm>
- Bubner, Rüdiger (1974), „Zur Struktur eines transzendentalen Arguments”, *Kant Studien, Sonderheft*, 65, Teil I, str. 1527.
- Bubner, Rüdiger (1975), „Kant. Transcendental Arguments and the Problem of Deduction”, u: *The Review of Metaphysics* 28, str. 453–467.
- Bühler, Karl (1932), *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache*, repr. Stuttgart: Reclam.
- Bühler, Karl (1982), *Krise der Psychologie*, Jena (1927).
- Carnap, Rudolf (1931), „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, u: *Erkenntnis* 2, str. 219–41 (hr. prev. „Prevladavanje metafizike logičkom analizom jezika”, u: Josip Brkić, ur. (1982), *Čemu još filozofija*, Zagreb: Cekade).
- Cassin, Barbara (1992), „Qui a peur de la sophistique? Contre l'ethical correctness”, *Le débat*, n° 72, 1992/5, str. 49–60.
- Cerri, Giovanni (1991), *Platone come sociologo della comunicazione*, Milano: Il Saggiatore.
- Collini, Stefan, ur. (1992), *Interpretation and Overinterpretation: Umberto Eco with Richard Rorty, Jonathan Culler, and Christine Brooke Rose*, Cambridge UP.
- Conrad, Joseph (1899), *Heart of Darkness* (hrv. prev. *Srce tame*, Zagreb: Školska knjiga, 1999).
- Cook, George (1988), „Mantic Marshall McLuhan: is the legacy the legend?”, u: *The University of Toronto Bulletin* (Sept. 12, 1988).
- Cuculić, Kim (2004), „Od nacionalnih budnica do iskoraka u kazališni eksperiment (kazalište u Rijeci 1987–2004)”, *Kolo* br. 4, 2004. http://www.matica.hr/Kolo/kolo2004_4_n.nsf/AllWebDocs/ri4

- Čuljak, Zvonimir, ur. (2003), *Vjerovanje, opravdanje i znanje. Suvremene teorije znanja i epistemičkoga opravdanja*, Zagreb: Ibis grafika.
- Dancy, Jonathan (1985), *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Blackwell. (hrv. pr. *Uvod u suvremenu epistemologiju*, Zagreb: Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu, 2002).
- Davidson, Donald (1983), „A Coherence Theory of Truth and Knowledge” s „Afterthoughts” (1987), u: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Davidson, Donald (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press (hr. prev. *Istraživanja o istini i interpretaciji*, prir. i prev. K. Miladinov, Zagreb: Demetra, 2000).
- Davidson, Donald (2000), „Što metafore znače”, u: Donald Davidson, *Istraživanja o istini i interpretaciji*, Zagreb: Demetra, 2000. Također u: Mikulić, ur. (1994), *Tajna metafore* (tematski blok, tekstovi M. Black, J. Searle, D. Davidson, E. Federer Kittay), *Treći program Hrvatskog radija*, 46/1994, Zagreb.
- Davidson, Donald (2001), „The Myth of the Subjective”, u: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press.
- de Vetri, Gabrielle (2013), *An Investigation of the lecture in and as art* (magistarski rad Monash University, 23.4.2013.), <http://gabrielle-devietri.com/files/gdvmffinal.pdf>
- Debatin, Bernhard (1995), *Die Rationalität der Metapher*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- deKerckhove, Derrick (1989), „McLuhan and the Toronto School of Communication”, u: *Canadian Journal of Communication*, str. 73–79.
- Deleuze, Gilles (1968), *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France. (Engl. *Difference and Repetition*, London i New York, 1998.; srp. prev. Ž. Delez, *Razlika i ponavljanje*, Beograd: Fedon, 2009.)
- Deleuze, Gilles (1973), „À quoi reconnaît-on le structuralisme?” u: *Histoire de la philosophie*, sv. VIII, Paris: Hachette, ur. François Châtelet, <http://ilibertaire.free.fr/DeleuzeStructuralisme.html>
- Derrida, Jacques (1972), „La mythologie blanche”, u: *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit (srp. pr. „Bela mitologija” u: *Bela mitologija*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo 1990).
- Derrida, Jacques (1976), *O gramatologiji*, Sarajevo: Veselin Masleša (fr. izv. *De le grammatologie*, Paris: Minuit, 1967).
- Descombes, Vincent (1995), *La denrée mentale*, Paris: Minuit.
- Despot, Branko, ur. (1991), *Kant, Schelling, Nietzsche. Ideja univerziteta*, Zagreb: Globus.
- Diels, Hermann (1983), *Predsokratovci. Fragmenti, I-II*, Zagreb: Naprijed.

- Dijanić, Dijana et alii, ur. (2004), *Ženski biografski zbornik. Sjećanje žena na život u socijalizmu*, Zagreb: Centar za ženske studije.
- Donato, Eugenio i Macksey, R., ur. (1970), *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, objavljeno prvi put 1970. = *The Structuralist Controversy*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1971 (srp. prijevod: *Strukturalistička kontroverza*, Beograd: Prosveta, 1988).
- Dosse, François (1992), *Histoire du structuralisme*, Paris: La Découverte.
- Ducrot, O., Safouan, M., Sperber D., Todorov, Ts. i Wahl, F. (1968), *Qu'est-ce que le structuralisme*, Paris: Seuil.
- Dumas, Chris (2011), „The Žižekian Thing: A Disciplinary Blind Spot”, *Critical Inquiry*, 37 (2), str. 245–264.
- Dupré, John (1993), *The Disorder of Things. Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Cambridge University Press.
- Eco, Umberto (1968), *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Milano: Bompiani.
- Eco, Umberto (1973), *Kultura, Informacija, Komunikacija*, Beograd: Nolit.
- Eco, Umberto (1990), *I limiti dell'interpretazione*, Milano: Gruppo editoriale Fabbri etc.
- Eco, Umberto (1995), „Intentio lectoris. Napomene o semiotici recepcije” u: *Sukob interpretacija (tematski blok: Eco, Krämer, Davidson, Rorty)*, *Treći program Hrvatskog radija*, 47/1995, prir. B. Mikulić, str. 21–30.
- Eco, Umberto (1995), *Trattato di semiotica generale*, Milano: Bompiani.
- Eco, Umberto (2000), *Kant and the Platypus. Essays on Language and Cognition*, Secker & Warburg 1999, Random House-Vintage 2000 (tal. izv. Milano: Bompiani 1997).
- Faye, Jean-Pierre (1972), *Théorie du récit. Introduction aux langages totalitaires*, Paris: Hermann.
- Feldman Čale, Lada i Prica, Ines, ur. (2006), *Devijacije i promašaji. Etnografija domaćeg socijalizma*, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku (biblioteka Etnografija).
- Fiennes, Sophie i Žižek, Slavoj (2006), *The Pervert's Guide to Cinema. Lacanian Psychoanalysis and Film* (dvd, 150 min.) Transcript <http://be-anhu.wordpress.com/2009/12/07/the-perverts-guide-to-cinema/>
- Filipović, Ljiljana (1997), *Nesvjesno u filozofiji*, Zagreb: Antibarbarus.
- Fink, Bruce (2002), „Translators's Endnotes”, u: Jacques Lacan, *Ecrits. A Selection*, New York/London: W. W. Norton.
- Forster, Michael N. (2010), *After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford: Oxford University Press.

- Forster, Michael N. (2011), *German Philosophy of Language: From Schlegel to Hegel and Beyond*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Forster, Michael N. (2012), „Kant's Philosophy of Language” u: *Tijdschrift voor Filosofie*, 74/2012, str. 485-511.
- Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard (usp. Riječi i stvari. Arheologija humanističkih nauka, Beograd: Nolit, 1972; Riječi i stvari. Arheologija humanističkih znanosti, Zagreb: Golden marketing, 2002).
- Foucault, Michel (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard (srp. pr. Arheologija znanja, Beograd-Novi Sad: Plato i Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1998).
- Frank, Manfred (1984), *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Frank, Manfred (1990), „O stilu i značenju: Wittgensteinov put u pjesništvo”, *Filozofski godišnjak Instituta za filozofiju*, 3, Beograd, str. 137-151 (v. Frank, M., *Stil in der Philosophie*, Stuttgart: Reclam, 1992).
- Frank, Manfred (1991), *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Frank, Manfred (1994), *Kazivo i nekazivo*, Zagreb: Naklada MD (uredio Vladimir Biti, prev. Darija Domić).
- Gabriel, Gottfried (1998), *Grundprobleme der Erkenntnistheorie von Descartes bis Wittgenstein*, Paderborn-München-Wien-Zürich: F. Schöningh, 2. durchges. Auflage.
- Gadamer, Hans G. (1978), *Istina i metoda. Osnovi filozofske hermeneutike*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Gethmann, Carl F. (1972), „Erkenntnistheorie”, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Basel: Schwabe & Co AG, Bd. 2, str. 683-689.
- Gettier, Edmund (1963), „Is Justified True Belief Knowledge”, u: *Analysis* 26 (1963); hrv. prev. „Je li opravdano istinito vjerovanje znanje?”, u: Z. Čuljak, ur. (2003), *Vjerovanje, opravdanje i znanje. Suвременe teorije znanja i epistemičkoga opravdanja*, Zagreb: Ibis grafika.
- Gloy, Karen (2000), *Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Goldschmidt, Victor (1947), *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris: Presses Universitaires de France (repr. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1985, 2003).
- Goodman, Nelson (1979), „Metaphor as Moonlighting”, u: *Critical Inquiry*, Vol. 6, No. 1 (1979), str. 125-130.

- Gourgouris, Stathis (2007), „Žižek's Realism”, Olive Films, dostupno na <http://archive.org/download/SlavojZizek-TheRealityOfThe-Virtual-2003/Essay.pdf>, str. 1-14 (pristup 20.12.2012.).
- Graeser, Andreas (1977), „On Language, Thought, and Reality in Ancient Greek Philosophy”, u: *Dialectica*, Vol. 31, Nr. 3-4 (1977).
- Greco, John (2004), „Uvod: Što je epistemologija?”, u: Greco, John i Sosa, Ernest, ur. (2004), *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2004, str. 1-38.
- Greco, John i Sosa, Ernest, ur. (2004), *Epistemologija. Uvod u teorije znanja*, Zagreb: Jesenski i Turk (hrv. izdanje s dodatkom priredio Borislav Mikulić).
- Greimas, Algirdas J. (1976), *Sémiotique et sciences sociales*, Paris: Seuil.
- Grosswiler, Paul (1997), „A Q Methodology Study of Media and Ideology Orientations: Exploring Medium Theory, Critical Theory, and Cultural Studies”, u: *Canadian Journal of Communication*, Vol. 22, Number 2, 1997.
- Gurewitch, Michael et al. (1982), *Culture, Society, and the Media*, London/New York: Routledge (repr. 1998).
- Gutting, Gary (2013), „The Real Humanities Crisis”, *The New York Times*, http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/11/30/the-real-humanities-crisis/?_r=2& (pristup 24.9.2015.).
- Haack, Susan (1993), *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1993 (1995).
- Haack, Susan (1999), „Defending science—Within Reason”, *Principia* 3 (2), 1999, str. 187-211.
- Habermas, Jürgen (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (hrv. pr. *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus, 1988, prev. Igor Bošnjak).
- Habermas, Jürgen (1989), „Philosophie und Wissenschaft als Literatur”, u: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (prev. „Filozofija i znanost kao književnost”, u: *Quorum*, 5-6, Zagreb).
- Halbfass, Wilhelm (1988), *India and Europe. An Essay in Understanding*, State University of New York Press.
- Hall, Stuart (1982), „The rediscovery of 'ideology': Return of the repressed in media studies”, u: *Culture, Society, and the Media*, ed. by M. Gurevitch, T. Bennett, J. Curran and J. Woollcott, London-New York, 1982 (repr. 1995), str. 56-90.
- Hamlyn, David (1967), „History of Epistemology”, u: *Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards, ur. (1967), London/New York: MacMillan, sv. 3.

- Harper, David A. (2014), „‘Perfected Knowledge’: Milton’s Crisis in the Humanities”, <http://www.sharperspace.net/2014/02/17/perfected-knowledge-miltons-crisis-in-the-humanities/> (pristup 24.9.2015).
- Harpham, Geoffrey G. (2003), „Doing the Impossible: Slavoj Žižek and the End of Knowledge”, u: *Critical Inquiry*, 29 (3), str. 453–485.
- Hegel, G. W. F. (1970), *Phänomenologie des Geistes*, u: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3, Eva Moldenhauer i Karl Markus Michel, ur. (1970), Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag (Fenomenologija duha, Zagreb: Naprijed, 1987, prijevod i predgovor Milan Kangrga).
- Hegel, G. W. F. (1987), *Enciklopedija filozofskih znanosti*, Sarajevo: Vese lin Masleša (prev. V. Sonnenfeld).
- Heidegger, Martin (1988), *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed (prev. H. Šarinić).
- Heine, Heinrich (1828), *Reisebilder. Mit einem Nachwort von Joseph A. Kruse und zeitgenössischen Illustrationen*, Frankfurt/M.: Insel Verlag, 1980.
- Heitsch, Ernst (1979), *Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik*, Donauwörth.
- Hesse, Mary (1980), „The Explanatory Function of Metaphor”, u: *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Brighton: University of Harvester Press.
- Hesse, Mary (1995), „Model, Metaphors, and Truth”, u: Radman, ur. (1995), *From a Metaphorical Point of View. A Multidisciplinary Approach to the Cognitive Content of Metaphor*, Berlin/New York: W. de Gruyter, str. 351–372.
- Heuermann, Hartmut (1994), *Medien und Mythen. Die Bedeutung regressiver Tendenzen in der westlichen Medienkultur*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Hintikka, Jaakko, ur. (1994), *Aspects of Metaphor*, Boston-London: Dordrecht.
- Höffe, Ottfried (1997), *Platon, Politeia*, Berlin: Akademie Verlag (Klassiker auslegen, Bd. 7).
- Holenstein, Elmar i Jakobson, Roman (1980), *Von der Hintergebarkeit der Sprache*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Holm, Anna (2013), „Lecture-Performance: Between Art and Academia”, projekt na Overgaden Institute of Contemporary Art, Kopenhagen (<http://www.e-flux.com/announcements/32635/between-art-and-academia-lecture-performance/>).

- Horn, Christoph (1997), „Platons Episteme-Doxa-Unterscheidung und die Ideentheorie”, u: Höffe, O. ur. (1997), *Platon, Politeia*, Berlin: Akademie Verlag (Klassiker auslegen, Bd. 7), str. 291–312.
- Horvat, Srećko (2008), Pogovor u: Slavoj Žižek (2008), *Pervertitov vodič kroz film*, Zagreb: Antibarbarus–Hrvatsko društvo pisaca (Biblioteka Tvrđa).
- Horvat, Srećko (2014), „Filozofski teatar – mjesto susreta i avanture” (<http://www.hnk.hr/filozofski-teatar-kazaliste-kao-mjesto-susreta-i-avanture/>).
- Inden, Robert (1990), *Imagining India*, Cambridge: Blackwell.
- Irwing, Washington (1819), *Rip Van Winkle*. (prijevod: Rip van Vinkl i Legenda o sanjivoj dolini, Svjetlost, Sarajevo 1956.)
- Iveković, Rada (1997), *Le sexe de la philosophie. Essay sur Jean-François Lyotard et le féminin*, Paris: L’Harmattan.
- Jakobson, Roman (1963), *Essays de linguistique générale*, Paris: Minuit.
- Jambrešić-Kirin, Renata i Škokić, Tea, ur. (2004), *Između roda i naroda. Etnološke i folklorističke studije*, Zagreb: Institut za folkloristiku i Centar za ženske studije.
- Jameson, Fredric (1972), *The Prison-House of Language. A critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton, N. Y.: Princeton University Press (hrv. prijevod: *U tavnici jezika*, Zagreb: Stvarnost, 1978).
- Jameson, Fredric (2006), „First Impressions”, Review of S. Žižek, *The Parallax View*, u: *London Review of Books*, 28 (17), str. 7–8, dostupno na URL <http://www.lrb.co.uk/v28/n17/fredric-jameson/first-impressions> (pristup 20.12.2012.).
- Jay, Paul (2014), *The Humanities „Crisis” and the Future of Literary Studies*, New York: Palgrave Macmillan.
- Jumonville, Anne (2014), „The Humanities in proces, not crisis. Information literacy as a means of low-stakes course innovation”, *C&RL News*, February 2014, str. 84–87.
- Kalanj, Rade (2000), „Kraj ideologije ili ‚velika priča’ o ‚kraju velikih priča” u: *Ideje i djelovanje. Oglеди o kulturnim promjenama i razvoju*, Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo, str. 133–153.
- Kangrga, Milan (1984), „Povijesni smisao odnosa percepcije i apercepcije”, u: *Praksa, vrijeme, svijet*, Beograd: Nolit, str. 139–154.
- Kant, Immanuel (1764), „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen”, u: *Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. II. S. 205–256* (srp. prev. *O lepom i uzvišenom*, Beograd: Grafos 1988; hrv. *O lijepom i uzvišenom*, Zagreb: Novum 2009).

- Kant, Immanuel (1798), *Der Streit der Fakultäten*, u: *Werke*, Akademie-Ausgabe, Bd. VII; hrv. pr. „Spor fakulteta”, u: Branko Despot, ur. (1991).
- Kardaš, Goran (2006), „Intertekstualnost u Ġiti” u: *Bhagavadġitā*, Zagreb: Demetra.
- Kašić, Biljana i Šinko, Marjeta, ur. (2004), *Gyné politiké ili o političkoj građanki*, Zagreb: Centar za ženske studije.
- Kojen, Leon, ur. (1986), *Metafore, figure, značenje*, Beograd: Nolit.
- Krämer, Hans J. (1993), „Thesen zur philosophischen Hermeneutik”, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 1, 1993 (hr. prev. „Teze o filozofskoj hermeneutici”, u: *Treći program Hrvatskog radija*, 47 (1995), Zagreb.
- Krämer, Hans J. (1997), *Platonovo utemeljenje metafizike i Testimonia platonica*, Zagreb: Demetra (priređio i preveo B. Mikulić).
- Krämer, Hans J. (1997b), „Die Idee des Guten. Sonnen- und Linien- gleichnis (Pol. Buch VI 504a-511c)”, u: Höffe, O., ur. (1997), *Platon, Politeia*, Berlin: Akademie Verlag, str. 179–204.
- Krasner, David i Saltz, David Z., ur. (2006), *Staging Philosophy. Intersections of Theater, Performance, and Philosophy*, University of Michigan.
- Kravar, Zoran (1976), „Metafora: nacrť za povijest termina”, u: *Teka*, 12, Zagreb, str. 867–897.
- Kripke, Saul (1995), „Outline of a Theory of Truth” (1975), u: *Journal of Philosophy* 72/1975.
- Krishnamisi [Kṛṣṇamiśra] (1845), *Prabodha Candrodaya* [Prabodna Ćandrodaya], ed. Hermann Brockhaus, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1845 (v. također Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1916).
- Kristeva, Julia (1968), „La sémiotique – science critique et/ou critique de la science”, u: *Tel Quel, Theorie d’Ensemble*, Paris: Seuil, str. 80–89.
- Kristeva, Julia (1969), „La sémiologie comme science des idéologies”, u: *Semiotica*, I/1969, str. 196–204.
- Kuhn, Thomas S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago; 4. izdanje u povodu 50. obljetnice 2012. (srp. pr. *Struktura naučnih revolucija*, Beograd: Nolit, 1974.; hrv. pr. *Struktura znanstvenih revolucija*, Zagreb: Jesenski i Turk, 1999).
- Kuhn, Thomas S. (1979), „Metaphor in science”, u: A. Ortony, ur. (1979), *Metaphor and Thought*, Oxford UP, str. 409–419.
- Kühn, Winfried (1998), „Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons Phaidros, nichtesoterisch interpretiert”, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 52, 1998, str. 23–39.
- Lacan, Jacques (1966), „L’instance de la lettre dans l’inconscient ou

- la raison depuis Freud”, u: *Écrits*, Paris: Seuil (srp. prev. „Instanca pisma u nesvesnom ili razum posle Frojda”, u: *Spisi*, Beograd: Prosveta, 1983).
- Lacan, Jacques (1966), „La science et la vérité”, u: *Écrits*, Paris: Seuil (srp. prev. „Nauka i istina”, u: *Filozofsko čitanje Frojda*, O. Savić, ur. (1988). Beograd: IC SSOS, str. 398–413).
- Lacan, Jacques (1966), *Écrits*, Paris: Seuil (srp. prev. *Spisi [izbor]*, Beograd: Prosveta, 1983).
- Lacan, Jacques (1981), *Les psychoses, 1955–56 (Le Séminaire, Livre III)*, Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1986), „Analiza i istina, ili zatvaranje nesvesnog” u: *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, Zagreb: Naprijed (bibl. Psiha), str. 146–158.
- Lacan, Jacques (1998), *Les formations de l’inconscient (Le Séminaire, Livre V)*, Paris: Seuil (pred. XXVII).
- Lacan, Jacques (2001), „Petit discours à l’ORTF”, u: *Autres Écrits*, Paris: Seuil.
- Lacks, André (1994), „Substitution et connaissance. Une interprétation unitaire (ou prèsque) de la théorie aristotélicienne de la métaphore”, u: Furley, David J., Nehamas, Alexander, ur. (1994), *Aristotle’s Rhetoric. Philosophical Essays*, Princeton: Princeton university press, str. 283–305.
- Laertije, Diogen (1979), *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Beograd: BIGZ, VII.
- Lakoff, George (1987), *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, Chicago: The Chicago UP.
- Lakoff, George i Johnson, Mark (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago UP. (hrv. prev. *Metafore koje život znače*, Zagreb: Disput, bibl. Thesaurus, 2015).
- Lakoff, George i Johnson, Mark (1999), *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books.
- Lang, Hermann (1973), *Die Sprache und das Unbewußte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Leikam, Michael (1996), „On Justification in Epistemology”, u: A. Milohnić i R. Močnik, *Along the Margins of the Humanities. Seminar in Epistemology of the Humanities*, Ljubljana: ISH, str. 137–153.
- Lessing, Gotthold. E. (1759–1766), „Briefe, die neueste Literatur betreffend” (*Literaturbriefe*), Leipzig: Reclam, 1987; također *Werke 1767–1769*, K. Bohnen, ur. (1985), Frankfurt a. Main (s komentari priređivača).

- Lévi-Strauss, Claude (1958), *Anthropologie structurale*, Paris: Plon (hrv. pr. *Strukturalna antropologija*, Zagreb: Stvarnost, 1988).
- Leksikon Yu-mitologije (2004), Beograd-Zagreb: Rende i Postscriptum.
- Lončar, Vitomira (internet1), „Kazališna tranzicija u Hrvatskoj. Zakonski aspekti”, ADU, http://www.adu.hr/index.php?option=com_content&view=article&id=509:kazalina-tranzicija-u-hrvatskoj-zakonski-aspekt&catid=73:eseji-razgovori&Itemid=97
- Lončar, Vitomira (internet2), „Kazalište u Hrvatskoj i mladi (1950–2007)”, http://www.adu.hr/index.php?option=com_content&view=article&id=511:kazalite-u-hrvatskoj-i-mladi-1950-2007&catid=73:eseji-razgovori&Itemid=174.
- Lončar, Vitomira (internet3), „Zakon o kazalištima 2006.”, http://www.adu.hr/index.php?option=com_content&view=article&id=512:zakon-o-kazalitima-2006&catid=73:eseji-razgovori&Itemid=97.
- Longino, Helen (1990), „Social Aspects of Knowledge”, u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (URL: <http://www.plato.stanford.edu/entries/>), s. v.
- Longino, Helen (2004), „Feministička epistemologija”, u: John Greco i E. Sosa, ur. (2004), *Epistemologija. Uvod u teorije znanja*, Zagreb: Jesenski i Turk, str. 403–436.
- Lytard, Jean-François (1983), *Le différend*, Paris: Minuit.
- MacIntyre, Alasdair (1971), „The end of ideology and the end of the end of ideology”, u: *Against the self-images of the age. Essays on ideology and philosophy*, London: Duckworth.
- Maldonado, Thomás (1987), „Da modernus a moderno”, u: *Il futuro della modernita*, Torino (hr. prev. „Od modernus do modernog”. *Quorum*, 5/6, Zagreb, 1989, str. 439–447).
- Manavian, Sara (2013), *Review of Rethinking the Humanities: Paths and Challenges*, ed. by Ricardo Gil Soeiro and Sofia Tavares, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012, *The Kelvin-grove Review*, Issue 11.1, str. 1–4.
- Manguel, Alberto (2001), *Povijest čitanja*, Zagreb: Prometej.
- Mannheim, K. (1922), „Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie”, u: *Kantstudien. Ergänzungsheft*, Nr. 57/1922, Berlin.
- Mannheim, Karl (1929), *Ideologie und Utopie*, 7. Aufl., Frankfurt/M.: V. Klostermann, 1985. (srp. prev. *Ideologija i utopija*, Beograd: Nolit, 2. izd., 1978; hrv. pr. *Ideologija i utopija*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2007).
- McGowan, Todd (2003), „Looking for the Gaze: Lacanian Film Theory and Its Vicissitudes”, *Cinema Journal*, 42 (3), str. 27–47.

- McGowan, Todd (2007), „Introduction: Enjoying the Cinema”, *International Journal of Žižek Studies*, 1 (3), str. 1-13, <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/issue/view/5/showToc> (pristup 20.12.2012.).
- McLuhan, Marshall (2001), „The Medium is the Message”, u: *Understanding Media, the extensions of man*, London/New York: Routledge (izvorno New York: The American Library, 1966; srp. pr. Maršal Makluan, *Poznavanje opštila, čovekovih produžetaka*, Beograd: Prosveta 1971; *Razumijevanje medija*, Zagreb: Golden marketing i Tehnička knjiga, 2008).
- McLuhan, Marshall (2002), „Media and Culture Change” u: *Essential McLuhan*. Harper Collins.
- Meier-Oeser, S. (2011), „Meaning in pre-19th century thought”, u: Maienborn, C., von Heusinger, K. i Portner, P., ur. (2011), str. 145–172.
- Menand, Louis (2010), *The Marketplace of Ideas: Reform and Resistance in the American University*, W. W. Norton.
- Mikulić, Borislav (1987), *Sein, Physis, Aletheia. Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit im 'ursprünglichen' Seinsdenken Martin Heideggers*, Würzburg: Königshausen und Neumann (Epistemata. Reihe Philosophie, Bd. 41), 1987 (Diss. Tübingen, 1987).
- Mikulić, Borislav (1993/2015), „Filozofija u pretilo doba. Eseji o figurama reprezentacije filozofije naspram politike” u: 3. program hrvatskog radija, br. 40, 1993, str. 88–117 (izvorno emitirano u emisiji *Kronika devedesetih*, ur. Kiril Miladinov, studeni 1992–ožujak 1993); također u: Mikulić, B. (2015), *Trg izgubljene Republike i druge uzorite priče 90ih*, Zagreb: Arkzin, str. 134–196.
- Mikulić, Borislav, ur. (1994), *Tajna metafore* (tematski blok, tekstovi M. Black, J. Searle, D. Davidson, E. Federer Kittay), *Treći program Hrvatskog radija*, 46 (1994), str. 67–123.
- Mikulić, Borislav, ur. (1995), *Sukob interpretacija*, u: *Treći program Hrvatskog radija*, 47, str. 3–47 (prilozi: Hans Krämer, Umberto Eco, Donald Davidson, Richard Rorty, prev. B. Mikulić, B. Romić).
- Mikulić, Borislav (1996), „Family Disturbances: Metaphors, Similes, and the Role of 'Like'”, u: Milohnić, A. i Močnik, R., ur. (1996), *Along the Margins of the Humanities. Seminar in Epistemology of the Humanities*, Ljubljana: ISH (Documenta), str. 103–135.
- Mikulić, Borislav (1997), „Remarks on the Notion of 'Paradigm' (Plato, Lichtenberg, Wittgenstein, Kuhn)”, prethodno saopćenje na međunarodnoj konferenciji „New Institutions, New Paradigms”, Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana.

- Mikulić, Borislav (1997/2015), „Missing the Sublime”, *Arkzin* 89, 25. 04.1997, str. 22–23; također u: Mikulić, B. (2015), *Trg izgubljene Republike i druge uzorite priče 90ih*, Zagreb: Arkzin, str. 210–224.
- Mikulić, Borislav (1999), „Der Abgesang der Metapher. Eine Übersicht der neueren Metaphern- und Modellforschung” (J. Hintikka ed., Z. Radman ed., J. Schneider ed., B. Debatin), *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 53 (1999) 1, str. 131–139.
- Mikulić, Borislav (2001), „Neprekoračiva činjenica pisanja”, pogovor u: Th. A. Szlezák, *Čitati Platona i dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije*, Zagreb: Jesenski i Turk (priredio i preveo B. Mikulić), str. 135–141.
- Mikulić, Borislav (2003/2006), „Filozof in flagranti”, *Forum. Slobodna Dalmacija*, 2. 7. 2003.; također u: Mikulić, Borislav (2006), *Kroatorij Europe. Filosofistička kronika druge hrvatske tranzicije u 42 slike*, Zagreb: Demetra (Faustovska biblioteka), str. 291–296.
- Mikulić, Borislav (2004a), „Porečena metafora. Napomene uz prevođenje Levijatana”, pogovor u: Thomas Hobbes, *Levijatan*. Zagreb: Jesenski i Turk, preveo i priredio B. Mikulić, str. 495–502.
- Mikulić, Borislav (2004b), „Znalac i lažljivac. Semiologiziranje znanja”, u: Greco, John i Sosa, Ernest, *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, Zagreb: Jesenski i Turk.
- Mikulić, Borislav (2005a), „Glasovi iz kante. McLuhan, digitalni apolut i problem regresivnog napretka”, *Filozofija i društvo*, 3, str. 9–69.
- Mikulić, Borislav (2005b), „Madonna u zemlji mediofaga. Reality TV, mit neposrednosti i transmedijska čežnja medijskog subjekta”, izvorno „Mediofagija”, u: *Arkzin. Bastard*, br. 1, Zagreb 1995, str. 3 (web-izdanje: *Mediapulp*, dostupno na <http://deenes.ffzg.hr/~bmikulic/Mediapulp/>).
- Mikulić, Borislav (2005c), „Idiot demokracije ili politicum autizma” u: *Mediapulp* (web-zbirka: <http://deenes.ffzg.hr/~bmikulic/Mediapulp/>).
- Mikulić, Borislav (2006), *Scena pjevanja i čitanja. Između Hesioda i FAK-a. Dva oglada iz epistemologije metaknjiževnog diskursa književnosti*, Zagreb: Demetra.
- Mikulić, Borislav (2007) „Jokastina svojta. Marx, Freud i Edip među novim antifilozofima”, u: *Filozofija i društvo*, 3, 2007, str. 9–30.
- Mikulić, Borislav (2007), *Kroatorij Europe. Filosofistička kronika druge hrvatske tranzicije u 42 slike*, Zagreb: Demetra (izv. web-izdanje *Tranzitorij 2007. Imaginiranje 'Europe' ili kronika druge hrvatske tranzicije u 42 slike, kolovoz 2005. god.*, <http://deenes.ffzg.hr/~bmikulic/Tranzitorij2007>).

- Mikulić, Borislav (2009), „Poietički pojam prakse i njegov kulturno-politički kontekst 60-ih”, u: *Zbornik Zagrebačke slavističke škole*, 2009, str. 83–99 (također u: B. Mikulić, *Nauk neznanja. Retrospekcije o Kanjrgi i nasljeđu praxisa*, Zagreb: Arkzin, 2014).
- Mikulić, Borislav (2013), „Defining metaphor. On Two Early Accounts of Metaphor by Aristotle and Hermogenes of Tarsus and Their Reception by Modern Interactionists”, u: *Synthesis philosophica*, 55–56 (1–2) 2013, str. 211–229.
- Mikulić, Borislav (2014), „Spaß und Maß. Über den frühesten Fall literarischer ‘Selbstaufhebung’ der Philosophie in Platons Phaidros und deren hermeneutisches Unbehagen”, u: *Iskustvo mere. Spomenica Zdravku Kučinaru, Zoran Kindić, Vladimir Đurđević*, ur. (2014), Beograd: Filozofska komuna, str. 121–146.
- Mikulić, Borislav (2015), „Politicum praxisa: filozofija u ogledalu vlasti”, u: B. Mikulić i M. Žitko (ur.), *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2015 (Edicija Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga # 1), str. 74–111.
- Mikulić, Borislav (2015), *Trg izgubljene Republike i druge uzorite priče 90ih*, Zagreb: Arkzin.
- Mikulić, Borislav (2017), „Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam”, u: *Inačice materijalizma, zbornik radova s okruglog stola Odsjeka za filozofiju „Inačice materijalizma” od 7. svibnja 2016*, Zagreb: Filozofski fakultet, Edicija Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga 2 (u pripremi za tisak).
- Miladinov, Kiril (2000), „Istina i referencijalnost u teoriji interpretacije Donalda Davidsona”, u: Donald Davidson (2000), *Istraživanja o istini i interpretaciji*, prir. i preveo K. Miladinov, Zagreb: Demetra, Predgovor, str. IX–XXVI.
- Milder, Patricia (2011), „Teaching as Art: the Contemporary Lecture-Performance”, u: *PAJ: Art Journal of Performance and Art*, vol. 33, no. 1, 2011, 13–27.
- Milner, Jean-Claude (1973), *Arguments linguistiques*, Paris: Mame.
- Milner, Jean-Claude (1978), *De la syntaxe à l’interprétation*, Paris: Seuil.
- Milner, Jean-Claude (1989), *Introduction à une science du langage*, Paris: Seuil.
- Milner, Jean-Claude (1991), „Lacan et la science moderne”. Discussion avec Paul Henry et Jorge Forbes, u: (Collectif), *Lacan avec les philosophes*, Paris: Albin Michel, str. 335–351.
- Milner, Jean-Claude (1995), *L’œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Paris: Édition du Seuil.

- Milner, Jean-Claude (2002), *Le périple structural. Figures et paradigmes*, Paris: Édition du Seuil.
- Močnik, Rastko (1985), *Beseda besedo*, Ljubljana: Založba ŠKUC.
- Montesquieu, Charles-Louis de (1721), *Les lettres persannes* (v. Persiska pisma, Prosveta, Beograd 1951).
- Morris, Charles (1975), *Osnove teorije o znacima*, Beograd: BIGZ.
- Nussbaum, Martha (1996), „Therapeutic Arguments and Structure of Desire”, u: J. Ward, J. K., ur. (1996), *Feminism and ancient philosophy*, str. 195–216.
- Nussbaum, Martha (2010), *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press.
- O’Donnell, James J. (1998), *Avatars of the Word. From Papyrus to Cyberspace*, Cambridge (MA), London (UK): Harvard UP.
- O’Hara, Kieron (2003), *Platon i internet*, Zagreb: Jesenski i Turk.
- Orr, John (2003), „Right Direction, Wrong Turning: On Žižek’s The Fright of Real Tears, *Film-Philosophy* 7 (30), <http://www.film-philosophy.com/vol7-2003/n30orr> (pristup 20.12.2012.)
- Papprotté, Wolf i Dirven, René, ur. (1985), *The Ubiquity of Metaphor. Metaphor in Language and Thought*, Amsterdam/Philadelphia.
- Parker, Clifford B. (2009), „Exploring The Humanities Crisis”, *Dateline*, UC Davis Humanities Institute and the Center for History, Society and Culture. http://dateline.ucdavis.edu/dl_detail.lasso?id=12032 (pristup 24.9.2015.).
- Parker, Ian (2004), *Slavoj Žižek. A Critical Introduction*, London: Pluto Press.
- Pavković, Aleksandar, ur. (1980), *Svest i saznanje. Oglеди iz savremene analitičke filosofije*, Beograd: Nolit (bibl. Sazvežđa, sv. 71).
- Perloff, Marjorie (2012), „Crisis in the Humanities”, u: Soeiro, Ricardo Gil i Sofia Tavares, ur. (2012), *Rethinking the Humanities: Paths and Challenges*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, str. 43-65.
- Pironet, François (2008) „Sophismata”, u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (URL <http://plato.stanford.edu/entries/sophismata/>).
- Platon (1975), *Sofist*, u: *Protagora, Sofist*, Zagreb: Naprijed (prev. i bilj. M. Sironić).
- Platon (1979), *Teetet*, u: *Platon, Fileb i Teetet*, Zagreb: Naprijed (prev. i bilj. M. Sironić).
- Pollock, Sidney (2004), „Proceduralna epistemologija”, u: John Greco i E. Sosa, ur. (2004), *Epistemologija. Uvod u teorije znanja*, Zagreb: Jesenski i Turk, str. 474–513.

- Prauss, Gerold (1977), *Erkennen und Handeln in Heideggers 'Sein und Zeit'*, Freiburg/München: Alber Verlag.
- Prica, Ines (2000), „Kurje oko hrvatske etnologije”, u: *Zarez*, br. 35, 6.7.2000, str. 17.
- Prijjić-Samaržija, Snježana (2000), *Društvo i spoznaja. Uvod u socijalnu spoznajnu teoriju*, Zagreb: KruZak.
- Quine, Willard v. O. (1953), „Two dogmas of empiricism”, u: *From a logical point of view*, Cambridge MA: Harvard UP (2nd ed. 1980); hrv. pr. „Dvije dogme empirizma”, u: *Kontekst i značenje*, N. Mišćević i M. Potrč, ur. (1987), Rijeka: IC Rijeka, str. 69–86.
- Radman, Zdravko (1995), *Metafore i mehanizmi mišljenja*, Zagreb: HFD (bibl. Filozofska istraživanja, 81).
- Radman, Zdravko, ur. (1995), *From a Metaphorical Point of View. A Multidisciplinary Approach to the cognitive Content of Metaphor*, Berlin/New York: W. de Gruyter.
- Rehn, Rudolf (1982), *Der Logos der Seele. Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der Platonischen Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Ricœur, Paul (1969), *Le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique*, Paris: Seuil (engl. *Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, Evanston: Northwestern UP, 1974).
- Ricœur, Paul (1975), *La métaphore vive*, Paris: Seuil (Collection „L'Ordre philosophique”); hrv. pr. *Živa Metafora*, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske, 1981).
- Ricœur, Paul (2012), „Humanities between Science and Art”, u: Soeiro, Ricardo Gil i Sofia Tavares, ur. (2012), *Rethinking the Humanities: Paths and Challenges*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, str. 15–24.
- Riha, Rado (1992), „Kant in praktischer Absicht” u: *Filozofski vestnik* 2, Ljubljana.
- Rockwell, Teed (2003), „Rorty, Putnam, and the Pragmatist View”, u: *Education and Culture: the Journal of the John Dewey Society*, Spring 2003. Vol. XIX, No. 1, 8-16. (v. također <http://www.cognitivequestions.org/rorty.html>).
- Rorty, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton UP (v. *Filozofija i ogledalo prirode*, Sarajevo: Veselin Masleša, bibl. Logos, 1990).
- Rorty, Richard (1982), *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis (srp. prev. *Konsekvence pragmatizma*, Beograd: Nolit, bibl. Sazvežđa 105, 1992).
- Rorty, Richard (1991), *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge: Cambridge UP.

- Rorty, Richard (1995), „Napredak pragmatičara”, u: *Treći program Hrvatskog radija*, 47, Zagreb, str. 31–39.
- Rorty, Richard (1995), *Ironija, kontingencija, solidarnost*, Zagreb: Naprijed.
- Rorty, Rorty (1979), „Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism”, u: P. Bieri, P. Horstmann, L. Kruger, ur. (1979), *Transcendental Argument and Science*, Dordrecht/Boston-London: Kluwer, str. 77103.
- Roudinesco, Elisabeth (1986), *Histoire de la psychanalyse en France*, I–II, Paris: Seuil.
- Russell, Bertrand (1912), „On truth”, u: *The Problems of Philosophy*, London/New York (srp. prev. „O istini”, u: *Problemi filozofije*, Beograd: Nolit, 1980).
- Schildknecht, Christiane (1995), „Experiments with Metaphors. On the Connection between Scientific Method and Literary Form in Francis Bacon”, u: Radman, Z. ur. (1995), *From a Metaphorical Point of View. A Multidisciplinary Approach to the cognitive Content of Metaphor*, Berlin/New York: W. de Gruyter, str. 27–50.
- Schiller, Friedrich (1794), „Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet”, u: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von G. Fricke und H. Göpfert. Bd. V. München, 4. izd. 1967, S. 818–831, 1200.
- Schmitt, Frederick (2003), „Socijaliziranje epistemologije: uvod kroz dva primjerna pitanja” u: Čuljak, Z. ur. (2003), *Vjerovanje, opravdanje i znanje. Suvremene teorije znanja i epistemičkoga opravdanja*, Zagreb: Ibis grafika 432–456.
- Schmitt, Frederick (2004), „Socijalna epistemologija”, u: John Greco i E. Sosa, ur. (2004), *Epistemologija. Uvod u teorije znanja*, Zagreb: Jesenski i Turk, str. 437–473.
- Schneider, Hans J., ur. (1996), *Metapher, Kognition, künstliche Intelligenz*, München: Fink.
- Sellars, Willfrid (1963), „Empiricism and philosophy of mind” (1956), repr. u: *Science, perception, and reality*, London: Routledge & Kegan Paul, str. 127–196.
- Silverman, Alan (1990), „Platon on Perception and ,Commons””, u: *Classical Quarterly* 40 (1990), str. 148–175.
- Simon, Josef (1989), *Philosophie des Zeichens*, Berlin: W. de Gruyter.
- Skirbekk, Gunnar, ur. (1980), *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Soeiro, Ricardo Gil i Sofia Tavares, ur. (2012), *Rethinking the Humanities: Paths and Challenges*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

- Sorić, Ana (2014), „Subverzija u HNK? ... Ma kakvi, svi ste pozvani!”, intervju, *Forum*.tm 2. II. 2014., <http://www.forum.tm/vijesti/subverzija-u-hnk-ma-kakvi-svi-ste-pozvani-2455>.
- Sosa, Ernest (2004), „Skepticizam i podjela na interno-eksterno”, u: John Greco i E. Sosa, ur. (2004), *Epistemologija. Uvod u teorije znanja*, Zagreb: Jesenski i Turk, str. 177–192.
- Spade, Paul V. (1988), *Lies, Language and Logic in the Later Middle Ages*, London: Variorum Reprints.
- Spade, Paul V. (2001), „Insolubles”, u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/insolubles/>.
- Stamać, Ante (1978), *Teorija metafore*, Zagreb: GHZ.
- Stanford, W. Bedell (1936), *Greek Metaphor. Studies in Theory and Practice*, New York-London: Johnson Reprint Corporation (1972).
- Stanojević, Mateusz-Milan (2013), *Konceptualna metafora: temeljni pojmovi, teorijski pristupi i metode*, Zagreb: Srednja Europa d.o.o.
- Steinmetz, P. (1989), „Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt”, u: *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, Fortenbaugh, W. i Steinmetz, P., ur. (1989), New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, str. 1–22.
- Surber, Jere Paul (1996), *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic Philosophy*, New Jersey: Humanities Press.
- Szlezák, Thomas A. (1997), „Das Höhlengleichnis”, u: *Platon, Politia*, Höffe, O., ur. (1997), Berlin: Akademie Verlag, str. 205–228; hr. prev. „Poredba pećine”, u: Thomas A. Szlezak (2000), *Čitati Platona*, str. 103–120.
- Szlezák, Thomas A. (1999), „Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von Phaidros 278b8-e4”, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 53/1999, str. 259–267.
- Szlezák, Thomas A. (2000), *Čitati Platona i Dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije*, Zagreb: Jesenski i Turk (prir. i prev. B. Mikulić).
- Škiljan, Dubravko (1996), „The processes of ideologisation in language”, u: R. Močnik i A. Milohnić, ur. (1996), *Along the Margins of Humanities. Seminar in Epistemology of Humanities*, Ljubljana: ISH, str. 15–63.
- Šporer, David (2015), *Uvod u povijest knjige. Temelji pristupa*, Zagreb: Leykam international.
- Tarski, Alfred (1935), „Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen”, u: *Studia philosophica*, Bd. 1/1935, str. 261–405.
- Tarski, Alfred (1980), „Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik” (1944), u: G. Skirbekk, ur.

- (1980), *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (stw).
- Taylor, Paul A. (2010), *Žižek and the Media*, Cambridge, UK, Malden, MA: Polity Press.
- Todorova, Maria (1997), *Imagining the Balkans*, Oxford UP. (srp. pr. *Imaginarni Balkan*, 2. izd. Beograd: XX vek, 2008; hrv. *Imaginarni Balkan*, Zagreb: Naklada Ljevak, 2015).
- Turner, Graeme (2005), *Film as Social Practice*, London–New York: Routledge (3. digitalno izd.).
- Ugrešić, Dubravka (1995/1996), *Kultur der Lüge*, Amsterdam i Frankfurt/M.; hrv. izdanje: *Kultura laži*, Zagreb: Arkzin, 1996 (2. dopunjeno izd. 1999).
- Vernon, Jim (2007), *Hegel's Philosophy of Language*, New York: Continuum International Publishing Group.
- Virilio, Paul (1977), *Vitesse et politique. Essai de dromologie*, Paris: Galilée.
- Vosniadou, Stella i Ortony, Andrew, ur. (1989), *Similarity and Analogical Reasoning*, Cambridge University Press.
- Vrgoč, Dubravka (2001), „Kazalište – mjesto odgođene realnosti”, *Kolo* br. 3, jesen 2001., dostupno online na: <http://www.matica.hr/Kolo/kolo0301.nsf/AllWebDocs/kaz>.
- Vrgoč, Dubravka (internet2), „Zalomi hrvatske drame”, Hrvatski centar ITI (International Theatre Institute), <http://www.hciti.hr/arhiva/kazaliste/dubvrg.html>
- Ward, Julie K., ur. (1996), *Feminism and ancient philosophy*, New York: Routledge.
- Westphal, Merold (2004), „Hermeneutika kao epistemologija”, u: John Greco i E. Sosa, ur. (2004), *Epistemologija. Uvod u teorije znanja*, Zagreb: Jesenski i Turk, str. 514–539.
- Wieland, Wolfgang (1982), *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen.
- Williams, Michael (1992), „Death of Epistemology”, u: Jonathan Dancy and Ernest Sosa, ur. (1992), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishers, str. 88–91.
- Williams, Michael (2001), „Epistemology after Scepticism”, u: *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1960), *Tractatus logico-philosophicus/Logisch-philosophische Abhandlung* (1921), u: *Schriften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (v. *Tractatus logico-philosophicus*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1960, prijevod i predg. Gajo Petrović; obnov. izdanje, njem.-hrv. tekst, Zagreb: Moderna vremena, 2003).

- Wolf, Stefan (1996), „Metapher und Kognition. Computermodelle des menschlichen Geistes”, u: Schneider, J. ur. (1996), *Metapher, Kognition, künstliche Intelligenz*, München: Fink, str. 199–234.
- Woollacott, Jane (1982), „Messages and Meanings”, u: *Culture, Society, and the Media*, ed. by M. Gurewitch et al., London/New York: Routledge, 1982 (1998), str. 91–111.
- Zagzebski, Linda (2004), „Što je znanje?”, u: John Greco i E. Sosa, ur. (2004), *Epistemologija. Uvod u teorije znanja*, Zagreb: Jesenski i Turk, str. 113–142.
- Zebić, Enis (2014), „Frljić – glas savjesti ili hrvatska ‘Karleuša’?”, *Radio Slobodna Europa* (21. studeni 2014), <http://www.slobodnaeuropa.org/a/frljic-glas-savjesti-ili-hrvatska-karleusa/26703809.html>
- Žitko, Mislav, “Strogi program: forme relativizma i funkcija materijalizma”, u: *Inačice materijalizma. Zbornik radova drugog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju*, ur. Borislav Mikulić i Mislav Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu. Edicija Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga #2 (u pripremi za tisak).
- Žižek, Slavoj (1976), *Znak, označitelj, pismo*, Beograd: Studentski centar (Mala edicija ideja).
- Žižek, Slavoj (1991), *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, London: Verso.
- Žižek, Slavoj (1992), *Looking Awray. An Introduction to Jacques Lacan through Popular culture*, MIT Press.
- Žižek, Slavoj (1993), *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University Press.
- Žižek, Slavoj (1996), *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, London/New York: Verso.
- Žižek, Slavoj (1999), *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London/New York: Verso.
- Žižek, Slavoj (2003), „A Symptom – of What?”, u: *Critical Inquiry*, 29 (3), str. 486–502.
- Žižek, Slavoj (2003), *Organs without Body. Deleuze and Consequences*, London-New York: Routledge.
- Žižek, Slavoj (2005), „The Limits of the Semiotic Approach to Psychoanalysis”, u: *Interrogating the Real*, London/New York: Continuum.
- Žižek, Slavoj (2008), *Pervertitov vodič kroz film*, Zagreb: Antibarbarus–Hrvatsko društvo pisaca (Biblioteka Tvrđa), priredio S. Horvat.
- Žižek, Slavoj (2011), *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion*, London: Verso (2nd ed.)

- Žižek, Slavoj (2013), *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2013a, internet), „Announcement: Public Lecture – Reply to My Critics”, University of Birkbeck (<http://simongros.com/announcement-slavoj-zizek-public-lecture-a-reply-to-my-critics/>, pristup 19. 2. 2013.).
- Žižek, Slavoj (2013b, internet), „Leninist Love”, dostupno na http://www.youtube.com/watch?v=hn2NO-O_5Vo (pristup 27. 1. 2013.).
- Žižek, Slavoj (internet), „Some Politically Incorrect Reflections on Violence in France and Related Matters – 5. C’es mon choix ... to Burn Cars” (<http://www.lacan.com/zizfrance4.htm>, pristup 20. 2. 2013.).
- Žižek, Slavoj i Wright, Ben (2003), „The Reality of the Virtual”, video-predavanje, režija Ben Wright (izdanje na DVD 2006), dostupno na Archive.org (Community Video, <http://archive.org/details/SlavojZizek-TheRealityOfTheVirtual-2003>). ¶

Kazalo imenâ i nazivâ

A

Abel, Günther 22, 289
 Abramović, Marina 230, 232
 Adorno, Theodor W. 78, 289
 Afrikanac 154, 161–162
 Agentur Bilwet 163, 172–173, 176, 181–182, 289
 Allen, Woody 208–209, 215–218
 Althusser, Louis 64
 Altman, Robert 138–139, 182, 212, 225
 Amiši 131
 Anders, Günther 136–137, 139, 142, 144, 174
 Apel, Karl-Otto 19
 Aristofan 275
 Aristotel 13, 27, 34, 36–40, 45–51, 89, 103–108, 123, 145, 163, 168, 191, 197, 204, 249, 289
 Augustin, Aurelije 27

B

Balibar, Étienne 8, 34
 Badiou, Alain 85, 193, 274, 289
 Banović, Snježana 257–260, 266–268, 271, 289
 Barthes, Roland 53
 Baudrillard, Jean 141–143, 145–146, 152, 256, 289
 BBC (British Broadcasting Corporation) 152
 Beardsley, Monroe 35–36
 Becker, Kathrin 229, 231, 286
 Bell, Daniel 156
 Bell, David 7, 289
 Benjamin, Walter 136
 Benveniste, Émil 24, 53, 116, 290
 beogradska disidencija 242–244
 Bijela knjiga 235, 240, 245

Black, Max 13, 35–38, 42–43, 89, 285, 290, 292, 301
 Blumenberg, Hans 35–36, 42, 158, 290
 Boban, Ivica 265
 Boehm, Gottfried 161, 168–172, 290
 Booksa 163
 Božičević, Vanda 35, 291
 Breznik, Marija [Maja] 17, 251–255, 262, 286, 291
 Brezovac, Branko 266
 Brešan, Ivo 252
 Brkljačić, Maja 241
 Bubner, Rüdiger 33, 291
 Bühler, Karl 23, 291

C

Carnap, Rudolf 43, 46, 291
 Cassirer, Ernst 22
 Cerri, Giovanni 44, 165, 275, 291
 Ciceron, Marko Tulije 50, 193
 Cihlar Nehajev, Milutin 265
 CNN (Cable News Network) 128
 Collège International de Philosophie 31, 53
 Conrad, Joseph 173, 177, 182, 291
 Coppola, Francis F. 180, 182
 Cuculić, Kim 264, 266, 291

Č

Čale Feldman, Lada 235, 240, 245, 286
 Čekić, Jovan 230

D

Davidson, Donald 13, 35, 38–39, 41, 45, 73–74, 103, 113, 285, 292–293, 301, 303
 Debatin, Bernhard 38, 292, 302

- Delbanco, Andrew 9
- Deleuze, Gilles 21, 57, 79, 183, 292, 309
- Derrida, Jacques 31, 42, 46, 51, 97, 150, 168, 183, 292
- Descartes, René 69–70, 73, 78, 80, 92, 96, 117, 123, 294
- Drakulić, Slavenka 240
- Država [dijalog] 60, 86, 89, 164, 167, 275 [v. i Politeia]
- Državnik [dijalog] 44, 88, 197
- Ducrot, Oswald 56, 194, 196, 293
- Dumézil, George 53
- Duns Škot 30, 106
- Dupré, John 21, 293
- E**
- Ecker, Gisela 232
- Eco, Umberto 13, 19, 24–27, 31–32, 48, 98, 125, 135–137, 285, 291–293, 301
- Ejzenštajn [Eisenstein], Sergej 183, 186, 208–209, 212, 225
- Epimenid 105, 107, 113, 115–120
- Erasmus [časopis] 252
- Erdei, Ildiko 236, 242
- Ebulid 108–109
- F**
- Fabrio, Nedjeljko 265
- FAK (Festival A-Knjževnosti) 17, 161, 251–254, 279–280, 302
- Fedar [dijalog] 42, 80, 84, 86–88, 130–131, 166, 189
- Federer Kittay, Eva 13, 35, 39–41, 47, 285, 292, 301
- Fiennes, Sophie 207–209, 211–219, 221–222, 293
- Filipović, Ljiljana 174, 293
- Filozofski teatar HNK 17, 253, 273–280
- Forrest Gump 132, 146–148, 182, 224
- Forster, Michael N. 61, 149, 154, 293, 294
- Forster, Edward M. 154, 160
- Foucault, Michel 13, 27, 54–55, 57, 65–66, 77, 294
- Frank, Manfred 56, 61, 78, 174, 186, 294
- Francuska revolucija 247, 250
- Frankfurtska škola 35, 139, 174, 178, 193
- Freud, Sigmund 24, 79, 117, 122, 173, 177, 184, 191–192, 210, 299, 302
- Erljić, Oliver 266, 309
- G**
- Gadamer, Hans G. 79, 95–97, 144, 294
- Galilei, Galileo 59–60
- Gašparović, Darko 266
- Gethmann, C. F. 80
- Gettier, Edmund 91, 294
- Goethe, Johann W. 167
- Gogolj, Nikolaj V. 265
- Goldschmidt, Victor 44, 65, 197, 294
- Goodman, Nelson 35, 46, 294
- Gorgija 46
- Gotovac, Vlado 244
- Greco, John 69
- Greimas, Algirdas 78, 114–116, 295
- Gržinić, Marina 230
- Gutenbergova galaksija 162–163
- Gutting, Gary 8, 295

- H**
- Haack, Susan 11, 21, 54, 73–74, 92, 123, 170, 295
- Habermas, Jürgen 46, 56, 174, 186, 192, 295
- Hamlyn, David 80
- Harper, David 7–8, 296
- Harpham, Geoffrey 188, 193–198, 201–206, 213, 296
- Haverkamp, Anselm 36
- HDZ (Hrvatska demokratska zajednica) 252, 257–259, 266
- Heavy Metal 173
- Hegel, George W. F. 12, 29, 61–62, 72–74, 77, 90–93, 97, 134, 144, 166–167, 171, 183–184, 188, 194–197, 200–201, 205–207, 296
- Heidegger, Martin 20, 29, 45–46, 70, 75–79, 100, 144, 155, 172, 296, 301, 305
- Heine, Heinrich 134–135, 182, 296
- Henle, Paul 35–36
- Herder, Johann G. 61, 293
- Hesse, Mary 38, 42, 89, 296
- Heuermann, Hartmut 173–180, 296
- Hitchcock, Alfred 183, 207, 213–217, 220–221
- HNK (Hrvatsko narodno kazalište Ivana pl. Zajca), Rijeka 264–266
- HNK (Hrvatsko narodno kazalište), Zagreb 17, 253, 263, 273–278, 307
- Hobbes, Thomas 37
- Hoffmann, Ernst Th. A. 173
- Hollywood 183, 213 (v. hollywoodski 179, 223–224)
- Holenstein, Elmar 23, 296
- Horkheimer, Max 144
- Horvat, Srećko 207–210, 273–278, 297, 309
- Hzrip 105
- Husserl, Edmund 73, 289
- I**
- Inden, Ronald 134, 297
- Index.hr [news portal] 128
- interakcionistička teorija metafore 36–37
- Irwing, Washington 173, 176–182, 297
- Istok 134, 154, 250 (v. istočnjačko 134–135, istočno-evropsko 188–189, 229–230)
- Iveković, Rada 93, 297
- Iveković, Sanja 230, 232–233
- J**
- Jakobson, Roman 23, 33, 36, 53, 64, 296–297
- Jambrešić Kirin, Renata 236, 241, 297
- Jameson, Fredric 56, 66, 183–188, 197, 205, 207–209, 222, 297
- Jay, Paul 7–10, 34, 297
- Johnson, Mark 39, 42, 46, 299
- Jumonville, Anne 9, 297
- Jutarnji list [dnevne novine] 129
- K**
- Kalhant 116
- Kangrga, Milan 172, 296, 297
- Kant, Immanuel 17, 24, 33–34, 61, 78, 92, 98, 166–168, 172, 183, 244, 247–250, 291–294, 297, 300, 305, 309
- Kardaš, Goran 20, 298

- Kaštelan, Lada 261
 Kazalište Mala scena 269, 273
 Kojen, Leon 36, 298
 Krämer, Hans J. 28, 81, 84, 88, 285, 293, 298, 301
 Kratil 43, 51
 Kravar, Zoran 35, 298
 Krećani 105–107, 115–121 (v. i Epimenid)
 Kripke, Saul 114–115, 183, 298
 Kristeva, Julia 78, 277, 298
 Krleža, Miroslav 262, 265
 Kršić, Dejan 236
 Kršņamišra [dramatičar] 275, 298
 Kuhn, Thomas S. 13, 31, 38, 42, 44, 65–66, 298, 301
 Kühn, Winfried 298
 Kvintilijan (Quintilianus), Marko Fabije 46, 50
- L**
- Lacan, Jacques 24, 32–33, 53, 64, 78, 85, 114, 117–123, 130, 148, 183–184, 191–194, 196, 199, 204, 206, 207, 210, 224, 299
 Lacks, André 48, 299
 Laertije, Diogen 105, 108, 299
 Lakoff, George 21, 39–42, 46, 299
 Leksikon YU-mitologije 236–237, 300
 Lessing, Gotthold E. 247, 249, 299
 Lévi-Strauss, Claude 57, 64, 300
 Lichtenberg, Georg Ch. 44, 301
 Lipset, Seymour M. 156–157
 Locke, John 80, 90, 166
 Lončar, Vitomira 255, 259, 266–271, 274–276, 278–281, 300
 Lukšić, Milica 261
- Lyotard, Jean-François 19, 93, 297, 300
- M**
- MacIntyre, Alasdair 155–157, 159, 300
 Madonna (Louise Ciccone) 189, 302
 Maldonado, Tomás 22, 300
 Mahâbhârata 20
 MaMa 163
 Man, Paul de 35, 184
 Manavian, Sara 7, 300
 Mannheim, Karl 73, 238, 249, 300
 Marcuse, Herbert 144
 Marinković, Pavo 261
 Marx, braća 183, 217
 Marx, Karl 123, 167, 183–184
 Matejčić, Radmila 265
 Mathiesen Hjemdahl, Kirsti 242
 McLuhan, Marshall 14–15, 125, 130, 140–146, 148–155, 159–168, 174, 281, 286, 291–292, 301–302
 Menand, Louis 8, 301
 Milner, Jean-Claude 13, 53–66, 78, 122, 194, 196, 285, 303–304
 Milton, John 7, 296
 Moćnik, Rastko 83
 Molek, Ivan 236
 Montesquieu, Charles-Louis 134, 182, 304
- N**
- nepisano učenje (Platon) 28, 42, 44, 81, 84–88, 91, 94, 163–164, 166
 Nietzsche, Friedrich 20, 22–23, 29, 40, 42–43, 61–62, 78, 155, 167, 183, 195, 198, 247, 289
 Nussbaum, Martha 9, 94, 304

O

Odisej 178

Orwell, George 240

P

Papić, Žarana 231

Parker, Alan 224

Parker, Clifford 7–9, 304

Parker, Ian 207, 304

Parmenid 50, 69–72, 75, 99, 103,
296

Parmenid [dijalog] 44, 81, 165, 197,

Pavao, sv. 107–108

Pavković, A. 69

Peirce, Charles S. 31

Pejić, Bojana 229, 231, 286

Perloff, Marjorie 8, 304

Piketty, Tomas 277

Pirandello, Luigi 263

Platon 20, 27–28, 42–45, 50–51,
57–61, 66, 74, 80–91, 93, 130–
131, 160, 163–168, 170–171, 183,
188–189, 191, 195, 197, 206,
274–275, 289, 291, 296–298,
302–308

Politeia [dijalog] 81, 89, 296 [v.
i Država]

Prica, Alma 277

Prica, Ines 235, 237–239, 286,
293, 305

Pusić, Vesna 252

Q

Quine, Willard v. O. 31, 41–42,
54, 73, 89, 145, 170, 305

R

Radaković, Borivoj 252

Radaković, Zorica 263

Radman, Zdravko 36, 38, 296,
302, 305–306

Reddy, Michael 35

Redgrave, Vanessa 277

Rehn, Rudolf 60, 305

Ricœur, Paul 8, 19, 35–36, 38,
46, 305

Riha, Rado 172, 305

Rihtman-Auguštin, Dunja 238

Rip Van Winkle 176–179, 297

Rizvanović, Nenad 252

Rockwell, Teed 11, 21, 305

Rorty, Richard 11, 13, 19, 33, 73–
74, 78, 91–92, 123, 168, 170, 285,
291, 293, 301, 305–306

Russel, Bertrand 103, 105–106,
158, 306

Ruwet, Nicolas 36

S

Sartre, Jean-Paul 57, 64

Saussure, Ferdinand de 53, 61,
193–194, 196

Schildknecht, Christiane 51, 306

Schiller, Friedrich 249, 306

Schlegel, August W. 34, 61, 294

Schleiermacher, Friedrich D. 28,
34, 61

Sedmorica mudraca 105, 117

Searle, John 13, 35, 40, 285, 292,
301

Senjković, Reana 235, 240

Severina (Severina Vučković)
128–130

Shakespeare, William 249, 251,
265

Slapšak, Svetlana 242–243, 245

Slobodna Dalmacija [dnevne no-
vine] 132

Sloterdijk, Peter 274

Sokrat 80–87, 93, 104, 109, 164,
177, 275
Srnc Todorović, Asja 261
Stamać, Ante 35
Stanford, William B. 36, 307
Stanojević, Mateusza-Milan 35,
307
Start [tjednik] 236
Strzygowski, Josef 7
Szlezák, Thomas A. 28, 81, 84, 87,
164, 275, 302, 307

Š

Škrbić Alempijević, Nevena 242
Šnajder, Slobodan 266

T

Tarkovski, Andrej 212, 225
Tarski, Alfred 103, 114, 116, 307
Taufer, Vito 264–266
Taylor, Astrid 185, 190, 192, 209,
219
Taylor, Paul 188, 204, 308
Teetet [dijalog] 60–61, 74, 82–86,
91–93, 131, 165–166, 168, 170,
304
Teodor [matematičar] 93
Tiresija 116
Tit [kretski biskup] 105, 108
Tito, Josip Broz 231, 235, 242
Todorova, Maria 134, 308
Tolstoj, Lav Nikolajevič 29, 251
Toma Akvinski 103, 289
Truffault, François 218
Tuđman, Franjo 252

U

Ugrešić, Dubravka 236, 244, 308

V

Velásques, Diego 22
Vidić, Ivan 261
Virilio, Paul 141–142, 308
Vrgoč, Dubravka 256, 261–263,
273, 275, 308

W

Wagner, Richard 173, 183
Whorf-Shapirova teza 22
Winslet, Kate 224
Wittgenstein, Ludwig 20, 39–40,
43–46, 87, 92, 96–97, 103, 158,
186, 294, 301, 308

Z

Zagzebski, Linda 77, 83, 145, 309
Zapad 7, 128, 154, 231 (v. zapadna
tradicija 62, 104, 160, 173, 175,
188, 194, 274)
ZDF (Zweites Deutsches Fern-
sehen) 274
Zemeckis, Robert 132, 147, 182,
224–225

Ž

Žanić, Ivo 242
Žitko, Mislav 21
Žižek, Slavoj 15, 78–79, 147–148,
174, 183–226, 244, 277

- AUTOR** Borislav Mikulić
- NASLOV** Diskursi znanja
- PODNASLOV** Istraživanja iz historijske epistemologije
spoznaje, jezika i medija
- IZDAVAČ** FF press
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
- ZA IZDAVAČA** Željko Holjevac
- RECENZENTI** Boris Kožnjak • Tomislav Pletenac
- TEKST PRIREDIO** Borislav Mikulić
- LEKTURA** Jadranka Brnčić
- DIZAJN** Dejan Kršić
- TIPOGRAFSKA PISMA** Joanna Nova • Joanna Nova Sans • Brioni Sans
- PAPIR** Munken Print Cream 90g • Keaykolour 300g
- TISAK** Tiskara Zelina d.d./ Sveti Ivan Zelina
- NAKLADA** 300
- DATUM IZDANJA** veljača • 2017.
- CIJENA** 120 kn
- ISBN** 978-953-175-595-5
- ISBN (PDF)** 978-953-175-972-4
- DOI** <https://doi.org/10.17234/978-953-175-972-4>
- CIP** zapis je dostupan u računalnome katalogu
Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu
pod brojem 000955421.

Djelo je objavljeno pod uvjetima Creative Commons
Autorstvo-Nekomercijalno-Bez prerada 4.0
Međunarodne javne licence (CC-BY-NC-ND) koja
dopušta korištenje, dijeljenje i umnažanje djela, ali
samo u nekomercijalne svrhe i uz uvjet da se ispravno
citira djelo i autora te uputi na izvor. Dijeljenje djela u
prerađenom ili izmijenjenom obliku nije dopušteno.



Borislav Mikulić [1957.], radi kao redovni profesor na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu.

PODRUČJA ISTRAŽIVANJA I PREDAVANJA: epistemologija, filozofska semiologija i historijska filozofija jezika, filozofija psihoanalize, povijest zapadne filozofije te komparativna historija filozofskih ideja (evropska i indijska).

Prevodi literaturu iz humanističkih znanosti s njemačkog, engleskog, francuskog i talijanskog. Objavljuje i kao publicist od 1991.

NOVIJE PUBLIKACIJE

„Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam”, u: *Inačice materijalizma*, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu (Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga 2), 2016/2017 [U PRIPREMI ZA TISAK].

„Politicum praxisa: filozofija u ogledalu vlasti”, u: *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2015, str. 74–111.

Trg izgubljene Republike i druge uzorite priče 90ih, Zagreb: Arkzin, bibl. Bastard, 2015.

„Spaß und Maß. Über den frühesten Fall literarischer ‘Selbst-aufhebung’ der Philosophie in Platons Phaidros und deren hermeneutisches Unbehagen”, u: *Iskustvo mere. Spomenica Zdravku Kučinaru*, ur. Zoran Kindić, Vladimir Đurđević. Beograd: Filozofska komuna 2014, str. 121–146.

Epistemološke rasprave su iznimno rijetke u hrvatskom znanstvenom prostoru. Malo je tekstova koji na ovaj način pristupaju problemu spoznaje u humanistici. Autor se oslanja na niz raznovrsnih djela koja pripadaju u temelje epistemološke problematike, ali ona su slabo apsobirana u hrvatski znanstveni prostor. Takvo djelo stoga ima važno mjesto za razumijevanje suvremenih društvenih procesa koji su do sada vrlo slabo ili stereotipno tumačeni u javnom diskursu.

— Tomislav Pletenac • FILOZOFSKI FAKULTET

U vrijeme kada je humanistika u svojem najširem značenju predmetom ne samo rasprava o njoj u javnome prostoru već i napada na njezino mjesto i ulogu u suvremenom društvu, znanstvenici koji djeluju u području humanističkih znanosti nemaju, kako drži sam autor, drugih opcija osim skepticizma i kritike, odnosno, osim strategije 'još više humanistike' u javnom prostoru.

— Boris Kožnjak • INSTITUT ZA FILOZOFIJU, ZAGREB

 **press**

FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

ZAGREB • 2017.

CIJENA 120 KN

ISBN 978-953-175-595-5



9 789531 755955