

**Nadežda Čačinović**

---

**Varijante  
redukcionizma.  
O nekim tipovima  
metafilozofijskog  
pozicioniranja**

*Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije*, ur. B. Mikulić i M. Žitko,  
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020, str. 121–130  
EMAIL: [nadezda.cacinovic@gmail.com](mailto:nadezda.cacinovic@gmail.com)

## **SAŽETAK**

Tekst razmatra neke varijante zauzimanja metafilozofijske pozicije koje pritom po samorazumijevanju nisu i “poslije filozofije”. Tiču se kontekstualizacije filozofije: obzirom na okolnosti nastanka, obzirom na društvene znanosti, posebice sociologiju, obzirom na prirodne znanosti i obzirom na ne-europske tradicije. ►►

## **ABSTRACT**

### **Varieties of Reductionism. On Some Types of Metaphilosophical Positioning**

The paper considers some types of metaphilosophical positioning which are not, according to their own self-understanding, “after philosophy”. They relate to contextualizing philosophy: there is the reduction to the originating context, the relationship to social sciences, especially sociology, the relationship to natural sciences and the possibility of a global philosophy. ➡➡

**S**tjecajem okolnosti nisam izravno sudjelovala na simpoziju koji je okupio većinu autora ovoga zbornika pa je moguće da u svojem tekstu govorim mimo tamošnjih rasprava, da ističem nešto odbačeno ili ponavljam nešto rečeno. Nadam se da ovaj prilog ima tangencijalni dodir s temom i drugim radovima. Uvodno, nekoliko jednostavnih napomena o metafizici.

Je li metafizička pozicija neizbježna i fizička, fiksirana uz postojanje fizičke? Ili pak fizička uključuje i samo–preispitivanje, povremeno odmicanje, stavljanje u zagrade i slično? Refleksiju o fizičkoj unutar fizičke? Ili je kod metafizice riječ o govorenju sa nekog jasno drugačijeg stajališta: Collinsova velika sociologija fizičke takav je poznati primjer.<sup>01</sup> Nešto je drugačiji i zanimljiviji Jonathan Rée u knjizi *Witcraft: the Invention of Philosophy in English*: koja je povijest engleske fizičke, kako se događala, tko ju je stvarao i čitao, gdje, u kakvim okolnostima.<sup>02</sup>

Moja vlastita fizička škola, tzv. Krićka teorija, ishodišna je metafizička ne toliko po posrednoj vezi s Marxovom *II. tezom o Feuerbachu* već po definiranju vlastitog polazišta kao različitog od tradicionalnoga polazišta fizičke: krićka teorija samu sebe smatra uvijek već dijelom problema, ne nastoji postići odmak i kontemplaciju nego odrediti implikacije vlastite pozicije. Radikalnom metafizičkom knjigom smatram *Dijalektiku prosvjetiteljstva*. Već kada govori o duhu koji se izdvaja u svrhu samoodržanja.

Jürgen Habermas, u drugoj generaciji Krićke teorije, od fizičke je očekivao da bude radikalna samorefleksija ali i da ostane namješnica — zamjena za nekadašnje obuhvatne slika svijeta i posrednica između različitih spoznaja. Nedavno objavljeno veliko djelo (više od 1600 stranica) ovoga devedeset i nešto godišnjaka povijest je fizičke (kako kaže naslov jedna od mogućih povijesti fizičke)<sup>03</sup> koja izlaže, polazeći od aspekta odnosa vjerovanja i znanja, dolaženje do postmetafizičke fizičke — a postmetafizička fizička vjerojatno se kvalificira kao metafizička pozicija, ma koliki predstavljala dio onoga što smatramo fizičkom. Krićka teorija koja ostaje i fizi-

---

**01** Randall Collins, *The Sociology of Philosophy. A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, Cambridge Ma., 2000.

**02** Jonathan Rée, *Witcraft. The Invention of Philosophy in English*, Allen Lane/Penguin, London 2019.

**03** Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie I, II* Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2019.

fija: habermasovski rečeno, riječ je o umnoj slobodi subjekata koji su komunikativno socijalizirani a žele promisliti što im sve veća količina znanstvenih uvida znači u životu. Habermasova je knjiga genealogija–povijest koja počinje vraćanjem nastanku svojega predmeta.<sup>04</sup>

Za frankfurtovce, odnosno stvaratelje Kritičke teorije, karakteristično je i to da nisu strahovali od dodira sa sociologijom — sociologijom kao kritičkom teorijom društva, ne u nekoj pozitivističkoj varijanti. Što ne znači da bi sociologiji dali presudnu riječ kakvu na primjer traži u nedavnoj knjizi Armin Nassehi<sup>05</sup> i koja ovdje može zastupati prihvaćanje stvari kakve jesu kao rezultat istraživanja: zastupati pozitivizam.

Njemački teoretičari ne određuju više naš kulturni krajolik — uz Habermasa, ponešto možda Peter Sloterdijk, manje sociolog Niklas Luhmann, mada prevođen, čijem je funkcionalizmu Nassehi blizak a čiji je teorijski dijalog s Habermasom prije nekoliko decenija bio vrlo zapažen. Mnoge reference u Nassehijevoj knjizi su filozofijske, tu je davna knjiga filozofa Cassirera o pojmu supstancije i pojmu funkcije, tu su i Deleuze i Heidegger, ali i disciplinarno manje svrstani suvremeni teoretičari akceleracije, pa Donna Haraway i još mnogi drugi, ali disciplinarna razlika je jasna.

Nassehi izlaže teoriju društva kao teoriju digitalnoga društva i njegovo početno pitanje glasi: na koji je to problem digitalizacija odgovor? Ne polazi od toga što digitalizacija čini u društvu (nije tehnologijski determinist), niti od načina stvaranja profita pomoću digitalne tehnologije. Njegova je teza da je digitalizaciji u smislu novih tehničkih mogućnosti već prethodila digitaliziranost društva: namjera pa i praksa upravljanja kompleksnim procesima zahvaćanjem obrazaca, uzoraka. Po Nassehiju, digitalizacija je logika funkcioniranja modernog društva: u digitalnome se očituje struktura modernog društva. Po samorazumijevanju Nassehi dakako ne smatra da je reducirao društvo na jedan aspekt nego da se vratio (*reducere* — doveo nas natrag) na osnovno.

Da bi to postalo razumljivo, potrebna je rekonstrukcija povijesnih razdoblja. Tradicionalna društva mogu imati kompliciranu sazdanost, ali ne i kompleksnost kasnije vrste: postoji stabilna hijerarhija,

---

**04** Pokojni Bernard Williams razvio je genealogijski pristup u kontekstu analitičke filozofije.

**05** Armin Nassehi, *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, Beck, München, 2019.

postoji gore i dolje. Novo doba narušava te odnose i razvija posebne zakonitosti za posebna područja i nastaje privid kaosa i nereda. Tu je i pretpostavka jednakosti individua i svakome dane mogućnosti da odlučuju o sebi (a očita nejednakost u zbilji). Postoji kontinuitet kritičkoga stava, ali i stalno previđanje razmjerne stabilnosti struktura. Mojim riječima: povijest je najprije povijest nejednakosti i neslobode, potom privida slobode koja je nemoguća jer pojedinci ne mogu ovladati složenim uvjetima svojega života, a sada se nameće način društvene samokontrole digitalizacijom: uz određenu cijenu. Ta je cijena, čini se, žrtvovanje habermasovske slobode, a time i potrebe i mogućnost filozofije.

Pojednostavljeno — Nassehi kao da kaže da smo se dugo zavaravali, a sada možemo vidjeti da se problem samokontrole društvenih praksi rješava umrežavanjem, prepoznavanjem struktura i obrazaca i to konačno na mnogo višoj razini nego neovisnim birokratskim aparatom u Weberovom smislu ili pred-digitalnim statistikama.

Nassehijevo staloženo izlaganje da je sve to zapravo jednostavno, u ovoj vrsti redukcije naravno izaziva otpor. Ne samo zbog usputnih napomena kako misli da se teorijom klasa i klasnih sukoba ne dolazi do valjanih uvida (što i nije nova tema), već zbog toga što kao da nema mjesta za kontingentnost, za prekide, za događaje, da ne kažem revolucije.

Ne-sociolozima, pa i meni, neće biti blisko uvjerenje kako se upravo događa ponovno rađanje i afirmacija upravo te struke i da je zbog digitalizacije — vladavine obrasca — jedino sociologija način da shvatimo svijet i sebe same (ovo je moj sažetak). Poznata izjava Margaret Thatcher da nema tako nečega kao što je društvo, po njezinoj je ideološkoj namjeri bila pohvala pojedinca koji se uzda u samoga sebe, preuzima odgovornost, ne traži pomoć od države i slično. Bilo je to nijekanje povezanosti, solidarnosti, zajedničkoga interesa skupina. Sa sasvim druge strane, isticanje političkoga spram društvenoga kod Hanne Arendt naglašava ljudsku mogućnost zajedničkoga djelovanja koje nastaje unatoč i zbog naše pluralnosti, pluralnosti naših interesa i svega ostaloga, i koje se razlikuje od društvenoga.

Nassehi govori o trećem otkriću društva: nakon institucija, društva uvedenih, skraćeno rečeno, Francuskom revolucijom, i drugoga otkrića: politizacije, to jest nastupa novih, do tada nepriznatih društvenih skupina u drugoj polovini dvadesetoga stoljeća. Autor ne nastoji uljepšati činjenicu da digitalna tehnika svojom uspješnošću potiskuje procese deliberacije u donošenju odluka koji su se do sada razvili

u kompleksnim demokratskim društvima i da se težište pomiče od svjesnih odluka na nešto nalik pukom praćenju rezultata koje pruža digitalna tehnika. Upravo suprotno filozofijskoj namjeri osvješćivanja.

No, počnimo još jednom od početka. Što je digitalizacija? Prevođenje takozvanih analognih danosti u oblik primjeren za obradu — prepoznavanje obrazaca — i naravno ponovno u oblik koji nam je ovdje i sada prisutan.

Ne treba pozivanje na tisuće godina uvida raznih autoriteta da se podsjetimo na to da ono takozvano analogno, koje prenosi neka svojstva predmeta koji se prikazuje, odražava ili nalikuje, nije ništa samo po sebi razumljivo i pouzdano. Naša je zbilja simbolički posredovana. Nema čak ni nevinoga oka, da ne govorimo o svemu ostalome što određuje što i kako nešto shvaćamo.

Kontrafaktična točnost nekog silogizma proizlazi iz postupka apstrahiranja od analognoga, ispravni zaključak jest zaključak iz premisa bez obzira na njihovu empirijsku točnost. Veliki dio povijesti čovječanstva može se rekonstruirati slijedom takvih igara apstrahiranja (što je, dakako, sintagma Vilema Flussera). Tehnička otkrića su nevideno povećala brzinu i opseg podataka koji se prerađuju i mogućnosti povratnog učinka na nas. U svakodnevnome životu najviše srećemo ono što je proizvod primjene algoritama u ponudama koji izravno slijede iz povijesti našeg kretanja “on line”. Drugo svakodnevno iskustvo je povjerenje u funkcioniranje nevjerovatno složenih strojeva pa i upravljačkih sustava bez zabrinutosti zbog toga što nemamo uvida i znanja kako su sazdana. No kako bismo nešto shvatili, najčešće moramo napustiti razinu svakodnevnoga iskustva: fenomeni se ne mogu shvatiti na razini na kojoj ih doživljavamo. Nassehija se može čitati kao izvještaj o tome kako filozofija ne može (više) biti način shvaćanja suvremenosti, ali i tako da nas učvrsti u uvjerenju kako to može biti samo filozofija.

A sada o nečem sasvim drugom. Znanstvenik–nobelovac Eric R. Kandel je prije nekoliko godina, svojom knjigom o redukcionizmu u umjetnosti i znanosti o mozgu, nastavio raspravu koju je prije više od pola stoljeća potaknuo C. P. Snow, znanstvenik i romanopisac.<sup>06</sup> Osnovna je teza Erica A. Kandela, kao što kaže već podnaslov o “premošćivanju dvije kulture”, da su se kultura znanstvenika–prirodnjaka i kultura društvenjaka–humanista toliko udaljile da taj razmak pred-

---

**06** Eric R. Kandel, *Reductionism in Art and Brain Science. Bridging the Two Cultures*, Columbia University Press, New York 2016.

stavlja ozbiljnu smetnju znanosti. Svaki filozof pritom pomišlja — pa što ne čitaju filozofiju? (Svaka sličnost s apokrifnom izjavom Marije Antoanete je namjerna.)

Cjelinu znanja je, naravno, u dugim stoljećima proizvodila filozofija koja za C.P. Snowa i za Erica A. Kandela kao da ne postoji. Za njih su valjda filozofi u seminare zatvoreni specijalisti koji se bave u seminarima proizvedenim problemima, a ne ljudi koji bi još mogli ili htjeli odgovarati na Kantova pitanja. Bilo kako bilo, potaknut svojim interesom za slikarstvo, a naročito za djela apstraktnog ekspresionizma, Kandel izlaže tezu kako postoji redukcionizam zajednički znanstvenicima i umjetnicima — redukcionizam u smislu distiliranja znanstvenih i umjetničkih zamisli u manje komponente kojima je onda lakše upravljati i koje su ono o čemu se zapravo radi. Laički možemo misliti da su kemijska formula za vodu i opis i slika svih mogućih osjetilnih danosti posve različiti poduhvati, ali umjetnički poduhvat jest vrsta redukcionizma: u davnoj formulaciji Claudea Levi–Straussa, umjetnik žrtvuje neke dimenzije, neka svojstva, da postigne inteligibilnost. U trokutu umjetnosti, mita i znanosti Levi–Strauss ipak ne traži paralelne procedure nego razlike: polaženje od strukture ili stvaranje strukture, predmetna i doživljajna različitost. No te su konstelacije jamačno povijesne i promjenljive. Redukcija na elementarne sastavnice je korak u krivom smjeru.

Nadalje, da li je razdoblje vladavine Teorije, s velikim početnim slovom, odnosno velike pažnje posvećene teoretičarima (Derrida, Foucault, Kristeva, Barthes i tako dalje) i u nekada filologijski određenim humanističkim znanostima značilo veću ili manju prisutnost filozofije ili upravo pokušaj nadilaženja filozofijske pozicije? Duboko uranjanje u teorijske radove nije, kako je primijećeno, bilo pragmatično, u svrhu boljšeg određivanja problema ili bolje interpretacije predmeta: nastali tekstovi su svojom sazdanošću prije povratno izazivali.

Teško da bi se itko s profesionalnim vjerodajnicama govorio o *čuđenju* ili *ljubavi* spram kao temelju shvaćanja porijekla filozofije.<sup>07</sup> No zaključno nekoliko opaski o gotovo jednako trivijalnom pitanju.

---

**07** Iako bih htjela iz feminističkih razloga spomenuti knjigu Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Pariz, Gallimard 1993, koja povijest filozofije konstruira polazeći od toga čuđenja, a uspijeva vrlo dobro prikazati najrazličitije filozofijske poduhvate.



To je pitanje da li je filozofija vremenski i prostorno ograničena pojava — zapadna. Julian Baggini, nadareni popularizator filozofije, postavlja pitanje *Kako misli svijet*, uz podnaslov “Globalna povijest filozofije”, i nastoji s jedne strane opisati kulturnu određenost filozofiranja, a s druge strane pokazati da ideje ipak mogu putovati.<sup>08</sup> Poučna knjiga, ali ne ide dalje od preporuke sagledavanja različitih načina mišljenja

Krajem šezdesetih i u sedamdesetim vladala je posebna konstelacija u naravno poželjnom nadilaženju eurocentričnosti: fascinacija Kinom. Sve od maoizma do mistificiranja kineskih pismena većina je radova bila očito više u stilu manifesta nego analize.

Zbog toga iskustva trebalo mi je vremena da se odlučim na čitanje knjiga François Julliena što ih ovdje svodim na jednostavnu formulu: nije stvar u zbrajanju “zapadnih” i “kineskih” načina mišljenja, nego u tome što vidimo misleći “kineski” o “zapadnim” filozofima i obrnuto: a vidimo ono ne-mišljeno i izbjegnuto. Zapravo dvostruko metafizozofijsko iskustvo.<sup>09</sup>

A metafizozofijski odmak jedina je moguća korektura beskrajne zavodljivosti filozofiranja — ne-instrumentalnoga mišljenja, mišljenja koje može, ali i ne mora tražiti odgovore, a opet nije proizvoljno. ❏

---

**08** Julian Baggini, *How the World Thinks. A Global History of Philosophy*, Granta, London 2018.

**09** Najzanimljivije u provođenju kritike: čak već minimalni pokušaj sinteze, na primjer u Jullienovoj knjizi *Philosophie du vivre* (Gallimard, Pariz 2011), ponekad zvuči kao poetski manifest.

## REFERENCE

- Randall Collins, *The Sociology of Philosophy. A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, Cambridge Ma., 2000.
- Jonathan Rée, Witcraft. *The Invention of Philosophy in English*, Allen Lane/Penguin, London 2019.
- Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie I, II* Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2019.
- Armin Nassehi, *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, Beck, München, 2019.
- Eric R. Kandel, *Reductionism in Art and Brain Science. Bridging the Two Cultures*, Columbia University Press, New York 2016.
- Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Pariz, Gallimard 1993.
- Julian Baggini, *How the World Thinks. A Global History of Philosophy*, Granta, London 2018.
- François Jullien, *Philosophie du vivre*, Pariz, Gallimard 2011.