

**Borislav Mikulić**

---

**Nijekanje metaznanja  
i performativ  
subjektivnosti.  
Još jednom o slučaju  
Sokrat**

*Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije*, ur. B. Mikulić i M. Žitko,  
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020, str. 275–336  
EMAIL: [bmikulic@ffzg.hr](mailto:bmikulic@ffzg.hr)

## SAŽETAK

Kako je već dostatno pokazano, historijski Sokrat se ne razlikuje samo od Platonove figure nego anticipira neke od trans- ili anti-filozofâ poput Wittgensteina, Freuda, Lacana ili Foucaulta. No, kako nastojim pokazati, Sokrat je daleko radikalniji metafilozof ako prihvatimo da je njegova notorna tvrdnja iz *Apologije* kako “zna da ne zna ništa” derivat autoaplikacije manje poznate negacije teorijskog metaznanja iz dijaloga *Harmid*, najkontroverznijeg od Platonovih ranih dijaloga. U bliskom čitanju dijaloga i relevantnih filoloških i filozofskih istraživanja (npr. McKim, Kahn), uzimam Sokratovu negaciju teorijskog metaznanja u *Harmidu* kao uporište za interpretaciju tvrdnje o znanju neznanja kao autoperformativnog jezičnog čina kojim je uopće uspostavljen sâm subjekt filozofije. Iako se javlja kao specifično udvostručen jezični entitet (‘Ja’ kao subjekt iskazivanja i kao aktant univerzalne negacije unutar rečenice), subjekt filozofije nije (kartezijanski) metafizički preostatak opozvanog totaliteta stvari (spoznatih predmeta). Naprotiv, subjekt je akter apsolutne negacije koja nužno obuhvaća samog govornika tako da doslovno izrasta iz ničega; njegova jedina stvarnost je akt samouspostave a istina samo ono za što jedino može stajati — diskurs istraživanja i neporeciva upetljanost u ono što (ne) zna. ➤➤

## ABSTRACT

### Denial of Metaknowledge and the Performative of Subjectivity. Once More on the Case of Socrates

As it has been well established, the historical Socrates not only differs from Plato's classical figure of a searcher for truth in early dialogues, but anticipates some modern trans- or anti-philosophical revisions of the very conception of truth, such as Wittgenstein's, Freud's, Lacan's or Foucault's. However, as I try to argue, the reason for the contemporary relevance of Socrates lies in his far more radical version of metaphilosophy than the postmodern ones. It emerges, in my view, already from Plato's early dialogues if we consider Socrates' notoriously paradoxical affirmation of personal metaknowledge ("knowing to know nothing") in the *Apology* in its practical aspect, as an inverted self-application of the negation of the very possibility of theoretical metaknowledge, which is displayed in the less known and allegedly most controversial *Charmides*. In a close reading of both *Charmides* and *Apology* and the relevant philological-philosophical interpretations, I take Socrates' refutation of theoretical metaknowledge in its "unexpected and most absurd outcome", as Socrates himself qualifies it (non-knowledge of non-knowledge), to be the missing theoretical basis for interpreting the claim to 'know nothing' as a self-performative speech act by which the very philosophical subject is constituted. Although it appears as a peculiarly redoubled linguistic entity ('I' as the subject of utterance and the actant of negation within a sentence), the philosophical subject 'I' is not the last certain remainder of an epistemically void totality of things, like the Cartesian ego. Rather, it is the agent of negation that becomes "absolute" by necessarily encompassing the uttering subject and making it emerge literally out of nothing. Its only reality is the act of speaking itself into existence and, consequently, its truth the only thing for which it is able to stand for — the discourse of searching and its undeniable involvement in what it does not know. ➤➤

**U**radu koji slijedi obratit ću se obliku metafizofije koji se već na prvi pogled čini konceptualno radikalnijim slučajem od uvriježenih predodžbi o diskursima filozofije “o samoj sebi”, jer u samom začetku navodi na pomisao o bizarno proturječnom *samoukidanju* filozofije: posrijedi je *negiranje mogućnosti metaznanja*, i to tamo gdje bismo ga najmanje očekivali — kod Sokrata iz Platonovih dijaloga, heroja klasičnih, filozofiji “prirođenih” metadiskursa definiranja, obrazloženja ili oprimjeravanja kao i pratećih meta–metadiskursa o “dobrim i lošim metodama”, svojem i tuđim neznanjima. Proturječe znanja neznanja o kojem je riječ nije obična unutar–teorijska logička pogreška ili strateško–metodološka, poput definiranja. Iako je unutarfilozofsko, jer se tiče metaznanja kao jednog od epistemičkih fenomena, ono je metafizofsko jer se tiče filozofije koja se već svojim imenom shvaća kao pozicija *naspram* znanja, iako je istorodna s njome i neposredno proizlazi iz nje. To “prijateljskom” odnosu filozofije sa znanjem ne daje samo specifičnu dvojnost želje i njezinog objekta nego i karakter forme života.<sup>01</sup> Otud, *negiranje* metaznanja mora sadržavati metafizofski ulog barem onoliko koliko negiranje “nužnosti filozofije” nužno podrazumijeva filozofiranje, kako je argumentirao Aristotel.<sup>02</sup> Ipak, čini se da Aristotelovo pravilo o “neprekoračivosti filozofije” iz *Protreptika* ne izražava toliko njezinu nužnost — filozofija se bez daljnega može ignorirati i mrziti bez argumentacije baš kao što je i ona sama znala istrajavati u preziru prema svijetu — nego pravilo *homogenosti* metafizofije i filozofije: negirati bilo koji dio filozofije nužno znači stvarati, u aktu negiranja, prostor refleksiji koja kroz metajezik *prevodi* govor o filozofiji, barem potencijalno, u izgrađen diskurs same metafizofije, makar ishodište govora o filozofiji bilo tek svakodnevno pitanje “što je uopće filozofija”.

---

**01** Tu homogenizirajuću snagu prijateljstva koje podrazumijeva *zajednicu življenog znanja* i transcendirajuća homo– i heteroseksualne odnose parova afirmirao je M. Foucault u intervjuu “De l’amitié comme mode de vie” iz 1981. u kampanji za javnu emancipaciju homoseksualnosti [v. Foucault 1994 (1981)]. Utoliko se čini čudnovatije da Foucault u svojim interpretacijama Sokrata ignorira, kako ću pobliže pokazati, motiv filozofije kao životne forme “prijateljstva” za volju “epistemizacije” vrline.

**02** Aristotel: οἷον εἰ λέγοι τις ὅτι μὴ χρὴ φιλοσοφεῖν [Tako je i ako netko kaže da nije nužno filozofirati.] Vidi opširnije u “Lazareti metafizofije”, bilj. 107, 111 (ovdje, str. 69–70).

Metafilozofija je, otud, oduvijek već sastavni dio filozofije kao tipa mišljenja, ništa iznad ili izvan nje, kako to danas tvrde vodeći meta-filozofi dok ponavljaju ono što smo oduvijek znali. Međutim, oblik metafilozofije koja se izvodi kroz proturječe u samom načelu, *odričući mogućnost metaznanja*, ne čini se reducibilan, kao što ću detaljnije pokazati, na neku unutarfilozofsku (epistemološku, logičku, retoričku) formulu, iako se javlja upravo kao jedno od unutarfilozofskih meta-pitanja o metodi mišljenja, poput “pomaganja logosu” kakvo Sokrat obavlja za Platona unutar, između i iznad dijaloga.<sup>03</sup> Također ni na sistematske verzije *autoteorije* o nužnom perpetuiranju i autoreprodukciji filozofije kroz opovrgavanja, počevši od Aristotela preko novovjekovne i moderne metametodologije do analitičke i postanalitičke filozofije, suvremenih postmodernih, hermeneutičkih i semioloških i metakritičkih transfilozofija i antifilozofija. Štoviše, iako nekima od njih toliko nalikuje da ga ili ne prepoznaju ili prisvajaju, taj slučaj metafilozofije izmiče, po mome uvjerenju, i najsmelijim pokušajima *adopcije* Sokrata u “antifilozofski” nastrojene projekte od Wittgensteina do Lacana. Razlog je, kako želim prikazati, jednostavan: Sokrat, najpoznatiji filozof s najmanjim opusom, ime je za ono najomraženije u post-hegelovskim filozofijama: za *subjekt* filozofije. U tome je usporediv valjda samo s Hegelom.

Pritom, idejnopovijesni je kuriozitet da postmoderni trend prisvajanja Sokrata nalazimo izraženo kod Hamanna, izumitelja poetičke metakritike, u njegovom ranom i filozofski glavnom spisu “Sokratische Denkwürdigkeiten” (*Memorabili Socratici*) izdanom 1759., davno prije *Metakritike* po kojoj je poznat. Hamannovi “Sokratički spomeni” danas se vrednuju proturječno: kao kritika rigidnog racionalizma prosvjetiteljstva koja je skončala regresijom filozofije u misticizam ili pak, posve suprotno, kao radikalno misaono *prosvjećivanje prosvjetiteljstva*, tj. prevladavanje njegova reduktivističkog racionalizma. Iako Hamann proglašava sofistiku pravim nosiocem racionalizma, dok Sokratu pripisuje moment mističnog božanskog nadahnuća, riječ je o složenijoj opoziciji prema racionalističkom reduktivizmu prosvjetiteljstva kakvu smo mogli vidjeti na *Metakritici*.<sup>04</sup> Ona spašava filozofiju uma na višoj

---

**03** Za sistematsko značenje figure “pomaganje logosu” (λόγῳ βοηθεῖν) i vezu između dijaloškog korpusa i nepisanog učenja v. moj izvještaj i raspravu u Mikulić 2004, “Znalac i lažljivac” (osob. dio II), s opsežnom daljnjom literaturom.

**04** Tako se Hamann nazvao “Metacriticus bonae spei” aludirajući na

razini kroz jezičnu sintezu racionalne i estetske spoznaje zbog čega Hamanna ne možemo svrstati u protivnike prosvjetiteljstva i Revolucije, koji su se sami nazvali antifilozofima i koji će, kako je poznato, dati Lacanu historijsko ime za njegovu *antifilozofiju*. U ovom kontekstu dovoljno je istaknuti da je Hamannova interpretacija Sokrata pod vidom božanskog nadahnuća zapravo samo *nastavak* bogate “sokratičke literature” 17. i 18. stoljeća, koja je i sâma nasljednica literarne tradicije “sokratičkih dijaloga”, započete takoreći za Sokratova života, u kojoj se Sokrat javlja kao prenosnik najrazličitijih i najoprečnijih nazora najrazličitijih pisaca, od komedije i filozofije, preko teološke mistike i protudogmatske esejistike kasno–renesansnog humanizma, prosvjetiteljske društvene satire, mehaničke filozofije prirode i alkemijske mistike, spekulativne filozofije samosvijesti i savjesti te, konačno, do filozofije ironije kod Kierkegaarda i filozofiji tragedije kod Nietzschea.<sup>05</sup>

U toj bujici antičke, moderne i pred–postmoderne sokratičke literature u filozofiji poseban kuriozitet predstavlja filozofija prirode 18. stoljeća. U tada već dugoj polemici oko povijesti Kraljevskog Društva Thomasa Sprata iz 1667. te pitanja o “napretku znanosti” filozofija prirode priskrbila je Sokratu književnu fikcionalizaciju u poemi izvjesnog

---

Sokrata; navod prema G. Wohlfahrt 1984, “Hamanns Kantkritik”, 399, koji ističe posebno značenje Sokrata u Hamannovoj kritici Kanta.

- 05** Kierkegaard je, kako je poznato, u svojoj disertaciji *The Concept of Irony, with continual reference to Socrates* iz 1841., proglasio notorni nedostatak izvora o autentičnom Sokratu jedinstvenom prednošću: “(...), even though we lack direct evidence about Socrates, even though we lack an altogether reliable view of him, we do have in recompense all the various nuances of misunderstanding, and in my opinion this is our best asset with a personality such as Socrates” (v. Kierkegaard 1989, 128). Tu je misao reafirmirao Ernst Cassirer u svome *Ogledu o čovjeku* (1944) i protegnuo je na samog Platona (Cassirer 1964, 228). M. Montuori (1981), *Socrates: Physiology of a Myth*, sažima to na sljedeći način: “Every period of history, every culture, following this or that image of literary tradition, or emphasizing this or that aspect of the many sides of his character, has made up its own Socrates, seeing in him every time an ideal or symbol as variable as are the possible interpretations” (6). S. Kofman 1998, *Socrates: Fictions of a Philosopher* je figuru otvorenosti Sokratova identiteta radikalizirala svodeći Sokrata bez ostatka na seriju fikcionalizacijâ, na “Sokrate” u množini. U završnici rada preuzet ću izazov Kofman i pokušati pokazati “posljednjeg” Sokrata kao kandidata za izvedbene studije, u trostrukoj ulozi: teoretičara, dramaturga i izvođača *samoodnošenja*. Vidi prilog Lade Čale Feldman o filozofiji glume i Kierkegaardu (ovdje).

Amyasa Bushea “Socrates. A Dramatic Poem” iz 1758., gdje Sokrat nastupa kao “sljedbenik Newtona koji ponovo spaja nebo i zemlju, etiku i prirodu”.<sup>06</sup> To je vrijednosno posve suprotna fikcionalizacija znanstvenog Sokrata od satiričke i komičke kakvu mu je već davno, u Aristofanovim “Oblakinjama”, priskrbila Arhelajeva filozofija prirode i Anaksagorina filozofija uma. No, nezavisno od toga što se Hamannova upotreba Sokrata upisuje u dugu tradiciju filozofske književnosti u žanru “sokratičkih dijaloga”, pravu nutarnju vezu između Hamanna i Sokrata, barem u kontekstu ove analize, pokušat ću pokazati u metajezičnoj funkciji na kojoj počivaju njihovi *akti* filozofiranja. Ona se zbog specifičnog lingvisticizma čini privlačnom kulturi postmoderne od Lacana, Lyotarda do feminističke metafilozofije, ali je, kao što želim pokazati, po svome *performativnom* efektu na strani subjekta moderna. Štoviše, ona *konstruira* subjekt u modernom smislu koliko ga *dekonstruira* u postmodernom.

### 1. Sokrat i negacija metaznanja

Ono što nam obećava da je Sokrat radikalniji slučaj od modernih i suvremenih metafilozofa i antifilozofa i što nadilazi *konceptualni* okvir metafilozofije kao trans–metafizike jest već sama literarno–povijesna i logička kontroverza oko statusa “Sokratova paradoksa”.<sup>07</sup> Čini ga, prvo,

---

**06** Vidi K. J. H. Berland 1986, “Bringing Philosophy Down from the Heavens: Socrates and the New Science”, osob. 303–305. Usp. 308: “Bushe reinvents Socrates as a profoundly religious man, the protochristian exemplar of natural religion, who by reading God’s handwriting in the book of the natural world becomes the archetype of the devout scientist. With all appropriate detail, the Newtonian Socrates embodies the combined warrant for the use of reason in natural and moral philosophy.” Za povijest društva Royal Society iz pera Thomasa Sprata iz 1667. te rasprave o pitanju “napretka znanosti” v. i prilog Damjana Francetića (ovdje); o Spratovom shvaćanju stila i forme filozofskog izlaganja v. također Rujević (ovdje).

**07** Kako je poznato, slavna Sokratova rečenica “Znam da ništa ne znam” nije u takvom rečeničnom obliku poznata u grčkim izvorima, nego u latinskoj verziji ‘scio me nescire’ ili ‘scio me nihil scire’, koja potječe od Ciceronove parafraze, *Academica* I. 16: “ipse se nihil scire id unum sciat (...) ut e Socraticorum libris maximeque Platonis intelligi potest” (izd. 1933, 424), i dalje je prenošena u latinističkoj tradiciji. Tako kod Nikole Kuzanskog stoji: “(...) et hoc scio solum, quia scio me nescire” (izd. 1967, 312). Neki istraživači odbacuju formulaciju paradoksa kao retorički i sadržajno neautentičnu za Sokrata (Taylor 1998, Fine 2008). Međutim, premda se u *Apologiji*, *Menonu* i drugim dijalozima iskaz u pravilu javlja

negiranje same mogućnosti teorijskog metaznanja ili znanja znanja, te, drugo, *primjena* te iste negacije na samoga sebe. Naime, slavna rečenica o *znanju svog neznanja*, koja gotovo posve definira lik i mjesto Sokrata u povijesti filozofije, najčešće se tumači kao samo prividno paradoksalan i ironičan iskaz, a zapravo *tipičan* primjerak *suverenog metaznanja* kojim Sokrat podvrgava sudu filozofije sva druga znanja te sudi i sâmim atenskim sucima u *Apologiji*. Drugim riječima, Sokrat bi, rečeno jezikom kritike epistemologije Richarda Rortya, bio mjesto na kojem je nastala *filozofija kao epistemologija* ili gospodarica svih znanja.<sup>08</sup> Daleko manje pažnje u općem poznavanju Platona kao i u platoničkim studijima uživa okolnost da Sokratovo “znanje neznanja” čini *problemsku cjelinu* s manje poznatom *negacijom same mogućnosti metaznanja* u dijalogu *Harmid*.<sup>09</sup> Ona daje, po mome uvjerenju, bitno

---

u *nekontroverznim* frazama običnog govora, poput “(ne) mislim da znam” ili “svjestan sam da ne znam”, u čistom i egzemplarnom obliku “znam da ništa ne znam” nalazimo ga u dijalogu *Harmid* koji se pritom najmanje uzima u obzir (v. diskusiju u nastavku i bilj. 65–69).

- 08** Iako se u knjizi *Philosophy and the Mirror of Nature (Filozofija i ogledalo prirode)* iz 1979 izričito referira na utemeljenje filozofije u epistemologiji od Descartesa do Kanta, Rorty ističe “okularni” model spoznaje univerzalija u Platonovoj *Državi* i *Teetetu* (Rorty 1979: 155, 157) kao *univerzalnu* podlogu epistemologije i filozofije uopće. Pritom ne “duguje” samo Heideggeru i Deweyu, kako eksplicitno priznaje (159), nego Foucaultovu pojmu “brige za metodu” (*souci de méthode*) kad govori o Sokratovim teškoćama u razlikovanju pojmova dobro–istina te opravdano–istinito u odnosu na *ideju* znanja (isto, 281, 308). No, u svojoj deset godina kasnijoj knjizi Rorty navodi Foucaultovu *Arheologiju znanja* iz 1969. tek usput kao nov smjer u dekonstrukciji epistemologije (391, blj. 29). Za daleko složeniju analitičku interpretaciju znanja kod Platona, koje uključuje praktička umijeća, v. J. Hintikka 1974, *Knowledge and the Known*, osob. pogl. 2 “Plato on Knowing That, Knowing How, and Knowing What”; isto tako, Hintikka poduzima performativnu interpretaciju Descartesovog *cogita* (isto, pogl. 5), blisku mojoj intenciji u ovom radu, kojom dovodim u pitanje shvaćanje Sokratove “brige za sebe” kod kasnijeg Foucaulta.
- 09** Vidi *Charmides*, ovdje prema tekstu u *Platonis opera*, ed. J. Burnet 1903, Vol. III, 153a–176d. (Za dodatna izdanja i prijevode v. bibliografiju.) Premda ću se ovdje ograničiti na nekolicinu danas mjerodavnih interpretacija iz 1960–80-ih te neke recentnije doprinose, upućujem na konjunkturu interesa za Sokrata u S. Peterson 2011, *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Platon*, te zbornike Morrison (ed.) 2011, *The Cambridge Companion to Socrates* i Ahbel–Rappe i Kamtekar (ed.) 2006, *A Companion to Socrates*.



drugачiju predispoziciju za raspravu o metafizici od već viđenih modela eksterne inherencije, kritike kritike, meta- i anti-filozofije, bilo da se radi o teorijskim ili umjetničkim modelima, autorskim (produktivnim) ili editorskim (producentskim) verzijama. Sokratov pravi ulog može se razumjeti, kako želim pokazati, ako navodni paradoks u iskazu 'Znam da ništa ne znam' ne svedemo na uvriježeni etičko-teorijski okvir Platonove rasprave o vrlinama u ranim dijalozima, nego upravo kao *primjenu* akta negacije metaznanja na samoga sebe, tj. na protezanje negacije objekata na aktera negacije ili govornika. Ona ne mijenja samo *teorijski* status negacije metaznanja u *praktičku* (etičku) afirmaciju neznanja tek da bi proizvela logički paradoks u pojmu znanja i ostala još jedna od Platonovih "aporija". Naprotiv, ona pretvara sâmu negaciju metaznanja u posve drugu stvarnost — u *peformativni* čin samouspostave *subjekta* filozofije koji, po mome uvjerenju, anticipira kartezijanski model samouspostave subjekta, i to kao njegova kritika *ante litteram*.

## I.

Platonov dijalog *Harmid* pripada po temi, stilu prezentacije i misaonog rezultatu u skupinu ranih, tzv. "sokratičkih dijaloga" o vrlinama, ali sadrži vrlo širok raspon teorijskih i izvanteorijskih tema od logike i epistemologije preko etike i politike do popularne medicine, intelektualno je izazovan od prvih do zadnjih redaka, a u središnjem argumentativnom dijelu toliko zahtjevniji i apstraktniji od drugih ranih dijaloga da vjerojatno pripada kasnijoj fazi.<sup>10</sup> Na dijalogu se evidentno prelamaju gotovo sva pitanja platoničkih studija, od datiranja, preko odnosa pisanog ili dijaloškog i nepisanog ili ezoterijskog opusa do središnjih sistematskih pitanja poput dijalektike i ideje Dobra.<sup>11</sup> Po-

---

**10** U tim karakteristikama dijaloga N. van der Ben 1985, *The Charmides of Plato. Problems and Interpretations* vidi najveći dio razloga za "žalostan manjak obuhvatnih komentara" o ovom Platonovom dijalogu. Studija sadrži detaljnu raščlambu teksta s kontrastivnim pregledom modernih i suvremenih editorskih prijepora i jedina, prema mome znanju, posvećuje dužnu pažnju formulacijama koje odudaraju od glavne linije.

**11** Za složenu tematiku datiranja i klasifikacije Platonovih dijaloga, posebno pitanje odnosa tzv. "sokratičkih dijaloga" i zrelog opusa te "nepisanog učenja", v. općenito priznate kriterije kakve je uspostavio Charles Kahn 1981, "Did Plato Write Socratic Dialogues?", prema kojima sokratički dijalozi pripadaju u "pred-srednje" ili "proleptičke" dijaloge koje možemo adekvatno čitati kao anticipacije kasnijih teorema.

svećen je definiranju vrline *razboritosti* (*sōphrosynē*<sup>12</sup>), kakvu želi steći mladi aristokrat Harmid (inače, Platonov ujak i kasniji član tzv. Tri-desetorice tirana) da bi postao dobar političar. Ta se vrlina razmatra pod različitim vidovima da bi, kao što je slučaj i u drugim dijalozima, ostala bez jednoznačne definicije.<sup>13</sup> Pritom, kao što ćemo vidjeti, taj aporetični ishod, koji nipošto nije tipičan samo za rane dijaloge o vrlinama, nego i za systemske dijaloge poput *Teeteta*, *Sofista* ili *Parmenida*, Sokrat sâm na kraju komentira uz ispriku mladom Harmidu što je “loš istraživač” nesposoban da dohvati traženi pojam razboritosti, ali istovremeno taksativno nabraja sve teze koje su se pojavile “mimo pojma”, od kojih je jedna “besmislenija od ičega” (175b). Ovoj moći razgovora da proizvede nepredviđene učinke u pojmovnom polju traženog predmeta, posvetit ću u ovom pokušaju čitanja *Harmida* posebnu pažnju.

U dužem i veoma plastičnom opisu okolnosti razgovora, Sokrat izvještava kako je odmah nakon povratka iz bitke kod Potideje, večer prije toga, otišao u grad i posvetio se svojim uobičajenim bavljenjima. U Taurovoj palestri prepunoj poznanika i nepoznatih, kojima je najprije nerado morao pripovijedati kako “se spasio” iz bitke u kojoj su

---

(Vidi tablicu dijaloga, str. 309.) Kritički Prior 1998, 100. Za detaljan pregled povijesti tumačenja i kontroverzi oko *Harmida* v. B. Witte (1970), *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons 'Charmides'*, koji u cijelosti zastupa “ezoterijsko” ili ontološko čitanje *Harmida* na historijsko–hermeneutičkim pretpostavkama tzv. Tübingenske škole, u koje ovdje ne mogu bliže ulaziti. (Vidi moje prijevode nekih radova H. Krämera i Th. Szlezáka.) Suprotno tome G. Müller 1976, “Philosophische Dialogkunst (am Beispiel des Charmides)”, koji ipak, uz detaljne kritike editorski korumpiranih mjesta u *Harmidu*, ne isključuje djelovanje nepisane teorije “najvišeg mathema” u *Harmidu* i posebno naglašava Platonovu predanost istraživanju istine nasuprot slavljenju relativizma i aporetičke otvorenosti dijaloga.

- 12 Gr. σωφροσύνη. U nastavku rada, u glavnom tekstu ću koristiti transkripciju za pojedinačne izraze i fraze koje se ponavljaju, dok ću grčko pismo koristiti u aparatu za cjelovite citate.
- 13 Imenica σωφροσύνη je, jezično gledano, apstraktna sekundarna tvorba iz pridjeva *sōphrōn* (nastalog iz korijena *phren* i prefiksa *saos/sōs* u značenju blagomisleć, za razliku od antonima *dýsphrōn*, zlomisleć); etimološki je povezana s φρόνησις, premda u filozofsko–literarnoj upotrebi često varira značenje s mudročću (σοφία). Vidi LSJ, s.v. Za pregled rasprava o jezičnom porijeklu i historiji upotrebe izraza s daljnjom literaturom v. Witte 1970, 10–39; Ben 1985, 79–89.

mnogi poginuli (153a–d)<sup>14</sup>, Kritija mu, na pitanje o novim mladićima koji bi se u gradu isticali ljepotom i mudrošću, preporučí svog nećaka i štíćenika Harmida, na glasu zbog ljepote i željnog filozofske obuke, koji je upravo ulazio u palestru okružen svitom obožavatelja. Kako se Sokrat brani da je loš baždar za tjelesnu ljepotu ako nije povezana s mudrošću, kao “bijela kreda na bijelom kamenu”, Kritija pojačava preporuku zbog filozofskih i pjesničkih interesa mladića, a napose zbog Sokratova travarskog umijeća, budući da Harmid pati od čudnovate glavobolje (154a–155b). Nakon što pozovu Harmida, i nakon spektakularnog opisa erotskog uzbuđenja koje Sokrat doživljava od prizora njegova tijela “ispod hitona” (155b–e), sâm Harmid se ispostavlja kao zavodnik koji nije samo već “od dječaćkih dana” bacio oko na filozofa nego mu se sad duboko zàglèda u oči i vraća ga iz erotskog zanosa, kao iz hipnoze, pitanjem, zna li kakav lijek za glavobolju (155e1–3).<sup>15</sup> Nakon što Sokrat “jedva dođe k sebi”, držeći se pritom za opis holiističkog liječničkog umijeća kojim se, u vjerojatno najpoznatijem pasusu ovog dijaloga uopće, djelovanje na tijelo putem ljekovitog bilja uvjetuje djelovanjem na dušu putem bajalice (155e5–157c5), zapodjene

- 
- 14** O Platonovoj konstrukciji historijskog datuma i okolnosti dijaloga v. Witte 1970, 49–51. Za povijesni izvor v. Tukidid, *Povijest peloponeskih ratova* I. 56 (i dalje).
- 15** Kako je poznato, ovaj homoerotski nabijeni pasus, osim kontroverznog negiranja metaznanja, jedan je od glavnih razloga što je *Harmid* za dugo vremena u 19. stoljeću bio smatran neautentičnim budući da, suprotno drugim Platonovim dijalozima, ne prikazuje Sokrata kao “metafizičkog erotičara” nego kao “empirijskog pohotnog pederasta”, kako se izrazio F. Ast (navod prema Witte 1970, 3, bilj. 11). No, nema nikakve sumnje da je pasus u skladu s filozofski kontroliranim “erotizmom” kod Platona, usprkos ekscesu da Sokrat u slučaju Harmida “gubi kontrolu” od ljepote tijela prije nego što je ispitao ljepotu duše. Zanimljivo je da se kontrola eroticizma ovdje javlja u obrnutom modusu. Naime, to što Sokrata iz hipnotičkog zanosa Harmidovim tijelom budi Harmidov *glas* pojačava s jedne strane prikazivanje Harmida kao aktivnog zavodnika, koji od dječastva žudi za učiteljem i čini Sokrata objektom *logičke* požude. S druge strane, *glas* koji dolazi iz tijela i pripada tijelu, pripada logosu i funkcionira kao aluzija na to da je Sokrat zapravo u moći diskursa koji se kao “rodbinska loza” samo prenosi preko Harmida, a teče od Solona do autora dijaloga — Platona. Toj obiteljskoj transmisiji srodstva po logosu pripada i Kritija, koji, kako ćemo odmah vidjeti, nije samo Sokratov antagonist u dramaturškom i sadržajnom smislu nego je, prema vlastitim riječima, žrtva Sokratovih negativnih emocija i diskurzivne agresije.

se razgovar o shvaćanjima razboritosti pod vidom urednosti, mirnoće i usporenosti, što Harmid navodi kao čudoredna svojstva osobe (159b). Nakon što Sokrat uputi na kontraprimjere, poput pisanja, čitanja i učenja gdje sporost i mirnoća nisu vrline (159d–160d), i pošto prođu složeniji primjer “stida” kod Homera (161a), Harmid u iznudici odjednom predloži da se razboritost objasni ponašanjem kad “svatko čini svoje” (*tà heautoû hékaston prâttein*, 161b5). Sokrat, međutim, ne vjeruje da Harmid uopće razumije taj izraz, koji više “nalikuje na zagonetku”, i pretpostavlja da ga je Harmid čuo “ili od Kritije ili nekog drugog mudraca”, pa najprije želi provjeriti da Harmid pod “raditi sâm svoje” ne misli možda na šivenje vlastite odjeće, struganje masnoće s tijela nakon vježbanja i sličnih radnji koje obavljamo, ili drugih uobičajenih značenja te fraze (161c9–162b8).<sup>16</sup> Na ponovno inzistiranje da kaže što bi značilo “činiti svoje”, Harmid priznaje da mu nije jasan smisao te “zagonetke” te, pogledajući šeretski u Kritiju, dodaje kako sigurno ni onaj “tko je to rekao nije znao što je mislio” (162b10). Premda se u svim Platonovim dijalozima, a napose “sokratičkim”, uobičajena značenja i upotrebe izraza u svakodnevnom govoru podvrgavaju preispitivanju, ovakav napad na zagonetno praznu frazu “činiti svoje” izgleda kao izrugivanje sfingi ili strašnoj himeri.

Jedva dočekavši da bude prozvan, uvrijeđeni Kritija navodi, suprotno Sokratovim primjerima koji su se redom ticali tijela, različite glagolske izraze za vršenje, obavljanje, činjenje, spravljanje (*prâttein*, *ergázesthai*, *poieîn*) “svoga” u smislu “sebi pripadnog”, “svojstvenog”, “navlastitog” (*tà heautoû/tà oikeîa*, 162c); najopćenitiji od tih izraza, “raditi svoje” (*prâttein tà heautoû*), najbliži je općoj predodžbi o *ispravnom ponašanju i činjenju dobra* (162c–164c). To mjesto, na kojem Kritija neprimjetno mijenja predmet rasprave, čini se ključnim u dramaturškom smislu: umjesto odredbe *predmeta* radnje “činjenja svoga”, tj. umjesto odredbe sadržaja izraza “svoje vlastito”, vrlina ili najsličnije onome što nazivamo dobrim nije činjenje nečeg dobrog nego sâmo “bavljenje svojim”, samoodnošenje, tj. formalna i sadržajno neodređena *autoreferencijalnost djelovanja*. Iako Sokrat isprva ne reagira izravno na taj manevar — a na kraju dijaloga će se čak jako iznenaditi kad Kritija

---

**16** Protiv mišljenja da se u ovom dijalogu Platon bavi trima specifično aristokratskim načelima etičkog koda (v. Witte 1970, 36–39), Müller 1985, 131 navodi agrumente da se radi o poslovice “gledati svoja posla” (*ἐπισκοπεῖν τὰ ἑαυτοῦ*) koju u starogrčkom nalazimo od svakodnevnog govora, preko proze do visoke dramske književnosti.

nakon svih lutanja prihvatiti da razboritost ima veze sa znanjem *dobra*, a ne samo sa znanjem uopće, pa će koriti Kritiju što ga je vukao za nos u krug — manevar zamjene predmeta radnje samom radnjom, koja se odnosi na prazan i neodređen interes činitelja, na “svoje”, što god to bilo, razotkrit će se neizravno čim Sokrat postavi nužnu implikaciju opće predodžbe o “činjenju dobra”. Naime, da bi bilo u punom smislu dobro, samo činjenje ne smije biti tek slučajno, nego mora uključivati i *znanje* o činjenju, inače onaj tko je razborit, tj. tko čini dobro, neće znati da je razborit (164a–c). Kritija spremno prihvaća tu intervenciju i odmah, na temelju toga, predlaže novu verziju definicije: razboritost bi bila “spoznavanje samog sebe” (*gignóskein autòn heautón*) i odmah to proglašava sukladnim s tradicijom: zahtjev vrline “Budi razborit!” kazuje isto što i natpis u svetištu delfijskog Apolona “Spoznavaj sebe!” (164c7–165b4). Pritom vidimo nove prešutne maneuvre: opći izraz činjenje (*práttein*) zamjenjuje se konkretnijom radnjom (spoznavanje, *gignóskein*), a neutralni izraz za predmet radnje (svoje/pripadno: *tà heautoû/tà oikeîa*), zamjenjuje se refleksivnom zamjenicom za osobu (*autòs heautón*). Time je prazna ideja “činjenja svoga” poprimila konkretnije konture: opće činjenje je specijalna vrsta, spoznavanje, a predmet je sâm vršitelj činjenja.

U trenutku kad se čini da je dosegnut klimaks u kojem nešto “zagonetno” — apstraktno i prazno “činjenje svoga” — ispada kao nešto odvajkada poznato i blisko — naime, *spoznavanje* sebe i drugih ljudi — dijalog se komplicira i postaje zagonetniji nego prethodna Kritijina zamjena predmeta činjenja samim činjenjem. Naime, na Sokratovo inzistiranje da navede učinak (*érgon*) takvog spoznavanja samoga sebe — budući da ono, ako je znanje i ako je nužan sastojak razboritosti, mora ili *proizvoditi* svoj predmet, poput liječništva i graditeljstva (165c10–e1) ili se *odnositi* na nešto drugo od sebe (*héteron autês*), poput geomatrije i mjerništva (166a–b3) — Kritija odbacuje takvu paralelizaciju između samospoznavanja i drugih znanja prema kriteriju *izvanjske predmetnosti* i produžava već otpočetu inverziju predmeta radnje još radikalnije u smjeru koji je naznačen refleksivnom zamjenicom: razboritost, kao spoznaja samoga sebe (*epistéme hautoû*), razlikuje se od drugih znanja po tome što se sva druga znanja tiču nečeg drugog (*állou epistémai*), dok je samospoznavanje jedino znanje čiji predmet nije različit od *nje same*: jedino to spoznavanje je spoznaja drugih znanja i *same sebe*.<sup>17</sup>

17 Usp. 166b7–c5: ἐπιστήμη ἄλλων ἐπιστημῶν καὶ ἐαυτῆς. U nastavku ću

Na tome dramaturški i teorijski ključnom mjestu, Kritija optužuje Sokrata da, premda dobro poznaje predmet rasprave, samo proturječi njemu osobno, omalovažava predmet i tako čini upravo ono što poriče (166c3–5). Zatečen takvim prigovorom o zlonamjernosti, Sokrat ne reagira na tvrdnju da je dobro upoznat s temom znanje znanja, premda Kritija ni iz čega u dosadašnjem razgovoru nije mogao izvesti takvu tvrdnju, osim ako ne aludira na ono što je općepoznato o Sokratu, a za što i mi znamo iz *Apologije*: da je upravo on taj koji zlački istražuje znanje i neznanje o stvarima.<sup>18</sup> Umjesto izravne reakcije, Sokrat se brani kako se nikad ne povodi drugim razlozima osim “bojazni da ne bi neopazice umislio kako nešto znâ, a da ipak ne zna” (166c7), da uvijek istražuje pojmove samo radi sebe i bližnjih, za zajedničko dobro svih ljudi (166d3–6). Da bi to pokazao, kune se da će i ovom prilikom sve pomno ispitati, pa tako pristaje na daljnje istraživanje Kritijine hipoteze da je samospoznaja osobe u osnovi samoznanje znanja.<sup>19</sup> U

---

za *epistēmē epistēmēs* (ž.r.) koristiti izraz *spoznaja spoznaje*, iz jezičnih razloga, što nije kontroverzno. Platon koristi sinonimno i izraz *gnōsis hautē hautēs* (169e4), a sam pojam *epistēmē* pokriva i kod Platona, kao i kod Aristotela, različite imenske i glagolske izraze za epistemički odnos, poput spoznaje, spoznavanja, znanja (*gnōsis, tō gignōskein, eidēnai, epístasthai, agnoein, ennoein*), a također i znanje o određenom području (liječničko znanje). Za predrasude prema direktno–objektnoj upotrebi izraza *znati* u frazi ‘znanje znanja’ u *Harmidu* i drugim dijalozima, koji sugeriraju da Platon poznaje samo znanje po spoznavanju, a ne i propozicionalno znanje, v. raspravu u Hintikka 1974, 18–19; za vezu *epistēmē* s drugim oblicima znanja (isto 31, 38–40).

- 18** Na ovome mjestu prepoznajemo da Kritija zapravo izriče sumnju kako Sokratova obrazložena negacija metaznanja predstavlja, iz osobnih psiholoških razloga, *poricanje* u psihoanalitičkom smislu, analogno Wittgensteinovu dvostrukom odnosu prema psihoanalizi, kako ga je opisao M. Lazerowitz: naime, kao “skriveni, pomaknuti povratak odbačenog” (v. “Lazareti metafizofije”, ovdje str. 24, bilj. 19).
- 19** Na taj se način dramaturgija odnosa među likovima komplicira u psihoanalitičkom smislu: Sokrat, kojeg J. Lacan uzima kao prototip analitičara koji se “uskraćuje analizantu u analitičkom odnosu” (v. raspravu u završnici rada), nije toliko meta transfera ljubavi kroz dijalog koliko *akter kontrtransfera* (emocionalne investicije analitičara u analizanta) i to dvostrukog: pozitivnog i nekontroliranog (iracionalnog) prema Harmidu te negativnog i kontroliranog (racionalnog) prema Kritiji. No, dok je prvi doslovno erotski i manifestan (Sokrat ga takoreći ispovijeda obraćajući se dvaput u istom pasusu neimenovanom prijatelju kojem *pripovijeda* dijalog, 155c5, d3), drugi je, iako

tu svrhu odmah postavlja i uvjet za nastavak razgovora predlažući dopunu i ispravku same pretpostavke (166e5–7): naime, *ako prihvatimo* da uopće postoji *znanje znanja*, onda moramo prihvatiti da spoznaja sebe i svih drugih znanjâ ne može biti jedini modus znanja znanja, kako rezimira Kritija, nego također mora obuhvatiti i svoju suprotnost — *znanje neznamaštva* (*epistēmē anepistēmosynēs*). Ako prethodno nije reagirao na Kritijin prigovor da se samo pravi nevješt i da jako dobro zna o čemu je riječ pod imenom “znanje znanja”, ovdje vidimo da smisao odlaganja Sokratove reakcije nije *poricanje* metaznanja već upravo i “samo” *negacija*. Koliko god bila samorazumljiva s obzirom na notorno Sokratovo anketiranje empirijskih oblika znanja, njegovo pristajanje na teorijsko istraživanje o *formi* čistog metaznanja *pod uvjetom negacije* imat će u *Harmidu* presudno značenje za sistematsku težinu dijaloga.<sup>20</sup>

U daljnjim razmatranjima, koja čine najveći dio sistematskih izvoda u dijalogu, Sokrat kroz tri argumenta odbacuje Kritijinu hipotezu da ideja o *znanju znanja* (spoznaja spoznaje) može definirati *razboritost*:

---

također manifestan jer se odvija kao dijalektičko protivništvo kroz dijalog, obilježen retoričkim viškom na argumentaciji, Sokratovim zaklinjanjem u *ljubav* prema logosu i istini. Dijalektika, a to znači filozofija, kao govor ljubavi (*philologia*) za istinu i prijateljstvo, funkcionira ujedno kao *poricanje* negativnog kontratransfera (mržnje analitičara) i pretvara subjekte u antagoniste u borbi, a ljubav u agresiju. Ona se manifestno vodi oko istine, ali dramaturgija pokazuje da je pravi objekt želje i Sokrata i Kritije zapravo posjedovanje Harmida: za prvog filozofsko (ili je barem manifestno tako), za drugog političko. Sudeći prema kasnijoj povijesti i Harmidovu sudjelovanju u tiranidi Tridesetorice, Kritija je bio uspješniji, no zato je Platon imao teži posao da višeznačnim aluzijama kontrolira libidinalno–političke zaplete oko filozofije. Ovaj motiv ne igra, prema mome uvidu, nikakvu ulogu u tematizacijama Sokrata, brige za sebe, ljubavi i prijateljstva kod Foucaulta koji, kao i Lacan, ima u vidu samo slučaj Alkibijada u *Gozbi* i doksografsku obradu kod Plutarha [v. Foucault 1994, 177, 293, 329].

- 20** Premda Platon ne koristi izraz “ideja” za imenovanje Kritijine nestabilne predodžbe metaznanja, koja iz pasusa u pasus mijenja *izgled*, napadno često ga koristi za Harmidov tjelesni izgled, obličje i stas, i to u obje terminološke inačice (254d5: τὸ εἶδος πάνκαλος, e6: ἐθεασάμεθα πρῶτον τοῦ εἶδους; 177d1: τῆ ἰδέα δοκεῖ διαφέρειν: 158b1: τὰ ὀρούμενα τῆς ἰδέας). Sokrat se tako ipak pokazao kao dobar senzor tjelesne ljepote: on ne bi na početku dijaloga pao u erotski zanos od ljepote Harmidova tijela da ona nije vanjski *vid* ideje (175d7: εἰ σὺ τοιοῦτος ὦν τὴν ἰδέαν καὶ πρὸς τοῦτῳ τὴν ψυχὴν σωφρονέστατος).

prvo, znanje znanja ne može postojati kao poseban vid znanja jer ne možemo identificirati njegov predmet i zato definicija razboritosti ne može uspjeti; drugo, kad bi i bilo moguće da znanje bude sâmo svoj predmet, to ne bi bila razboritost nego posve druga vrsta znanja, “nešto više”; konačno, treće, kad bi i bila razboritost, ona ne bi bila korisna jer korisnost pripada pojedinačnim znanostima (167a–173d). Na kraju (174b–d), Kritija prihvaća kao razumno rješenje Sokratovu hipotezu da razboritost ne možemo definirati kao dobro ako je shvatimo kao znanje drugih znanjâ i neznanjâ, nego može biti neko dobro za čovjeka samo ako je spoznaja *dobrog na razboritosti* i *zlog na njezinoj suprotnosti*; odredba razboritosti kao “činjenju svoga”, u kojoj ono “svoje”, “vlastito” ili “pripadno” ostaje neodređeno, ostaje prazna.

Pritom je uočljivo, iako samo na rubu i usputno, da drugi i treći argument ukazuju na mogućnost iznimke, koje bi se još morale istražiti, i sasvim drugi horizont istraživanja, ali bez daljnjih izvođenja. Naime, drugi argument dopušta mogućnost da neko takvo znanje znanja, za koje kažemo da nije znanje nijednog područja (*máthema*) nego same sebe i svih drugih znanja (168a6–8), možda ipak postoji; jer, koliko god to bilo čudno, ne možemo tvrditi da ne postoji, nego, pod pretpostavkom da postoji, moramo je još istražiti (a10–11). No, i takva je znanost znanje nečeg, jer “ima neku takvu moć da bude to”, tj. *ima svojstvo da se tiče nečeg, da se odnosi na nešto, da bude predmetno*.<sup>21</sup> Treći argument također dopušta intrigantnu iznimku koja se tiče korisnosti: takva znanost znanosti možda bi bila korisna onome tko je posjeduje da lakše i brže razumijeva druga znanja (172b), “uzimajući je dodatno u obzir” na specijalnim stručnim znanjima (*proskathôronti*, 172b5). Iako obje iznimke ostaju samo naznačene u pripadnim argumentima o bespredmetnosti i beskorisnosti takve znanosti, odmah se ujedno vidi da osobito argument o bespredmetnosti ima složenije implikacije i dalekosežnije posljedice koje presežu preko okvira diskusije i “idu mimo pojma”, zbog čega će Sokrat na kraju dijaloga morati dati lošu samoocjenu vlastite izvedbe i sposobnosti za istraživanje (175e5–6).

Premda se tako kritička samoocjena — toliko suprotna suvremenim “autoevaluacijama” i “self-performansima” u znanstvenom pogonu — obično uzima kao Sokratova autoironija ili, u goroj varijanti, kao izokrenuti, cinični oblik ironizacije sugovornika s pozicije suverenog znanja, čini se da je posrijedi složeniji odnos. Naime, dok “suverenost”

---

21 *Harmid* 168b2–3: ἔστι μὲν αὐτῆ ἡ ἐπιστήμη τινὸς ἐπιστήμη καὶ ἔχει τινὰ τοιαύτην δύναμιν ὥστε τινὸς εἶναι.



pozicije krajnjeg znanja dovoljno jasno pripada dramatičaru Platonu, nije sigurno je li “autoironija” protagonista Sokrata u *Harmidu* izraz iste takve suverenosti ili pak Platonov preneseni, metaforički izraz podijeljene ljubavi prema učitelju, slučaj retorički porećenog “očebojstva” o kakvom će govoriti tek u *Sofistu* kroz lik “stranca iz Eleje” i njegovu kritiku teorije “istosti” bitka, mišljenja i govora. Iako se u *Harmidu* posve vjerojatno radi o ispitivanju granica elenktike stvarnog Sokrata, u radu ću, protivno tezi o nedovoljnosti Sokratove metode za filozofiju, ukazati na moment koji iznutra povezuje predmet elenktike s predmetom samo nagovještenog metaznanja koje bi bilo “više od razboritosti” i vodilo ka Platonovoj metafizici.<sup>22</sup> Sokratova elenktička negacija metaznanja u *Harmidu* ima isto dijalektičko jezgro kao i pretpostavka o mogućem metaznanju na kraju dijaloga koje bi bilo “više” od traženog i nelogično iskače “iz pojma”.

U tome je sažeto izvanredno puno sistematskih, idejno–povijesnih i biografskih aspekata koje ovdje mogu navesti samo selektivno i reducirano.

## II.

Najprije, ostavljajući definiciju vrline u *Harmidu* na kraju otvorenom, Platon ne priziva samo *interdijaloški kontekst* takozvanih sokratičkih dijaloga, poput *Alkibijada* i *Laheta*, *Protagore* i *Gorgije* u kojima se također ne dolazi do konačne definicije predmetne vrline. Više od toga, u *Harmidu* se postavljanjem pitanja o značenju i smislu prosječno–jezičnog izraza “raditi svoje” i izostankom jednoznačnog odgovora, na interdijaloškoj razini radikalizira sâma *otvorenost* (apstraktnost i neodređenost) općeg i zajedničkog načela prema kojem se svaka vrлина (ili njezina suprotnost) sastoji, prvo, u *spoznaji* dobra (ili zla) koje joj je *svojstveno* (*oikeîon*) te, drugo, u *primjeni* te spoznaje kroz

---

**22** Tezu o radikalnoj *suprotnosti* između dramatičara Platona i protagonista Sokrata u ranim ili sokratičkim dijalozima prvi je afirmirao, prema mome znanju, McKim 1985, 63–67: “Keeping dramatist and protagonist distinct, we can say that Socrates does take his argument to count while Plato presents him as mistaken” (67). Takvo razlikovanje implicitnih ciljeva dramatičara Platona i eksplicitnih ciljeva protagonista Sokrata načelno prihvaća velik broj istraživača kao temeljnu hermeneutičku pretpostavku čitanja Platonovih dijaloga, bez obzira na egzoterijsku (dijalošku) ili ezoterijsku orijentaciju (nepisano učenje). No, prema McKimu, Platonova lekcija za čitaoce *Harmida* radikalna je: ako filozofija ikada treba dosegnuti svoju imperativnu svrhu, mora prevladati granice Sokratovog sebeznanja zasnovanog na elenktičkoj metodi (isto, 65).

vršenje vrline (*oikeiopragia*). Smisao radikalnosti ne sastoji se u tome što, kako je poznato, nijedno istraživanje u tzv. sokratičkim dijalozima ne dolazi do definicije specifičnog dobra koje određuje pojedinu vrlinu, pa otud vrlina u konačnici ostaje bez zadovoljavajuće definicije. Ono radikalno leži sad u tome što sâm definiens, “raditi svoje”, nema nikakvu eksplanatornu snagu jer je potpuno prazan formalan izraz. Kako kaže mladi Harmid, čini se da smisao izraza ne razumije ni onaj tko ga je predložio. To je ishodište u *Harmidu*.

Takva otvorenost važi i za dijaloge srednjeg perioda, poput *Države*. Naime, u *Državi* se ni na jednom mjestu ne definira vrlina *pravednosti* (*dikaiosynē*) nego se najprije opisuje jednako formalno, relacionalno i “prazno” kao i razboritost u *Harmidu*: za pravednost “bismo se na neki način mogli složiti da je posjedovanje i činjenje svoga i pripadnoga”.<sup>23</sup> Iako se pojmovi svoje i pripadno u *Državi* razmatraju pod vidom društvenih funkcija koje pripadaju društvenim slojevima (upravljajući–vojnici–privrednici), statusu (slobodnima–robovima–strancima), naraštajima (starima–mladima), rodovima i spolovima (muškarcima–ženama), neodređenost pravednosti nije time smanjena. Štoviše, da se ne radi samo o toj posebnoj konkretnoj vrlini pojedinaca i države koju nazivamo pravednost, nego o otvorenosti samog definiranja u načelnom i radikalnom smislu, potvrđuje se tamo gdje opis *pravednosti* postaje konkretniji, definicija jasnija, a teorijska pozadina izravnije prepoznatljiva: naime, čak kad bismo mogli spoznati kakva je *sâma pravednost*, ne bismo zahtijevali da onaj koga nazivamo pravednim posjeduje sva njezina svojstva, tj. da bude *potpuno istovjetan* s njome, nego samo da joj bude *najbliži* i da je posjeduje najviše od svih (472b). Razlog tome očigledano se tiče same dijalektičke metode: ona mora proći kroz mnoštvo posebnosti da bi dospjela do jednog općeg, orijentira se *paradigmatički*, cilja na *uzor* (*parádeigma*) u koji se uglédamo pod pretpostavkom da uzor možda postoji ili bi mogao postojati (472b–c). Drugim riječima, ideje kao paradigme omogućuju *jedinstvo* (koherenciju) pojma, a ne potpun identitet.<sup>24</sup> Međutim, osim takvog

---

23 *Politeia* 433a–d: 'καὶ ταύτη ἄρα πῆ ἢ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις δικαιοσύνη ἂν ὁμολογοῖτο' (433c–434a).

24 Vidi noviju raspravu o ovome mjestu u F. Trabattoni 2009, “L'argomentazione platonica”. Suprotno podjeli na egzoterijski pristup preko dijaloga ili ezoterijski pristup preko nepisanog učenja, Platonovo stajalište moramo vidjeti jedinstveno kao dijalektičko kretanje kroz mnoštvo–jedno, posebnosti–općost, kojim postizemo samo najpribližniju, a ne krajnju istinu, budući da ni paradigmatična realizacija ideje nije (i ne

uobičajenog razumijevanja po kojem dijalektika otkriva pojmovno jedinstvo u *mnoštvu* pojedinačnosti, ona je odgovorna, kako ćemo odmah vidjeti, za daleko dramatičniji uvid u stanje stvari — latentno jedinstvo ili međusobno nužno impliciranje očiglednih *suprotnosti* koje važi kako za “istost” apstraktnih teorijskih predmeta tako i za “istost” osobe. Naime, prije prelaska na razgovor o *pravednosti* u *Državi* Sokrat inzistira da treba razgovarati o vrlini razboritosti (430e), središnjem pojmu *Harmida*, i to ne samo zato što je razboritost jedan od bliskih pojmova koje treba istražiti na putu analize. Ona je nezaobilazna zato što njezino uobičajeno razumijevanje sadrži nešto “smiješno”: razboritost obično shvaćamo kao “vladanje sobom”, “biti jači od sebe” (κρείττω αὐτοῦ), tako da jedna te ista osoba ispada ujedno jača i slabija od sebe, odnosno, apstraktnije rečeno, nešto jače se pojavljuje kao slabije od sebe, a slabije jače. Umjesto da odbacimo takve “smiješne” izraze, treba ih uzeti “kao tragove” u potrazi za vrlinom (430e9: ὡσπερ ἵχνη αὐτῆς), oni su jezična značenja koja vode do psihičkih stvarnosti. Iako je rješenje paradoksa “samovladanja” tipično platonско — naime izraz “jači od samoga sebe” ima manje kontroverzno značenje ako ga shvatimo kao da jedan dio duše u nama prevladava nad drugim (431a3–6) i postaje naš zakonodavac<sup>25</sup> — traganje za njime nipošto nije standardno. Ono ne otkriva samo da pavednost države podrazumijeva razboritost po-

---

može biti) *apsolutno identična* ideji. Ipak, posljedica za tumačenje dijaloga su pozitivne: niti su rani dijalozi posve lišeni pozitivnih odredbi u rezultatu, niti kasni dijalozi isporučuju konačne i apsolutne definicije i istine (20–21). Za precizno značenje Platonovog izraza “dijalektička moć” v. 28–30 (29): “Questa espressione non significa, come vorrebbero alcune traduzioni melodrammatiche, la ‘potenza (o forza) della dialettica’, ma indica più semplicemente la capacità di articolare pensiero e parola in modo razionale, cioè raccogliendo e alternativamente dividendo l’unità nel molteplice.”

- 25 Ovo mjesto predstavlja ishodište novije značajne rasprave o pojmu samokonstitucije osobe kod Ch. Korsgaard 2007, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, koja naglašeno ističe svoju inspiraciju Sokratom kao figurom “dobre osobe” (p. xiii). Referirajući se višekratno na paradoks “jačeg od sebe” u *Državi* kao na model “samovladanja” (4, 126), autorica ne tematizira porijeklo analize paradoksa u *Državi* iz analize *teorijskog* metaznanja u *Harmidu* ni *epistemički* paradoks samo–konstitucije Sokrata u *Harmidu* i *Apologiji*, premda on udara u oči kao začudan slučaj jačeg od sebe u neznanju, ni jezične aspekte samokonstitucije. (Vidi raspravu o jezično–peformativnoj samouspostavi subjekta u završnici rada.)

jedinaca, odnosno da ih povezuje neko više jedinstvo koje tek treba dijalektički otkriti krećući se od pojedinačnosti ka općem. Obrnuto i dramatičnije: ona otkriva “smiješni” slučaj da je nešto *ujedno* i svoja suprotnost. To je “trag” koji nas obavezuje da cijeli dijalog *Harmid*, odnosno raspravu o “smiješnom” pojmu *znanja znanja*, uzmemo kao “jezični trag” ili diskurzivnu pretpostavku *Države*.

Na pretpostavci o kontinuitetu dijaloga na osnovi metodološki istovjetnog (dijalektičkog) postupka, hipotezu o čistom metaznanju u *Harmidu* možemo najprije shvatiti kao nužan moment u dijalektičkom istraživanju razboritosti koja pripada u *epistemičke* vrline: autoreferencijalnost metaznanja dijalektička je suprotnost načelu izvanjske predmetnosti znanja i kao takva je posebni slučaj (modus) predmetnosti. No, pitanje kojim se bavi dijalog glasi, može li ona definirati razboritost, ili, rečeno metodološkim žargonom iz *Države*, može li znanje znanja dati “paradigmu” razboritosti? Rezultat je, kao što smo vidjeli, negativan: spoznati razboritost znači spoznati dobro u njoj koje je iznutra, sadržajno, čini vrlinom (*Harmid* 174d $\varsigma$ ). Međutim, dobro u razboritosti ostaje neodređeno, supstituirano praznom i apstraktnom formulom “raditi svoje”, a njegova propedeutička korist za brže i lakše učenje i uočavanje neznanja drugih ostala je samo ovlaš spomenuta moguća iznimka u argumentu o beskorisnosti (172b).

Ipak, usprkos očiglednom metodološkom kontinuitetu između drugih dijaloga posvećenih vrlinama i *Harmida*, gdje Kritijina autoreferencijalnost znanja zamjenjuje Sokratovu izvanjsku predmetnu intencionalnost tako da cijelo istraživanje razboritosti postaje apstraktnije od istraživanja vrlina u drugim dijalozima, čini se da Kritijina teza o razboritosti kao jedinom od svih znanja koje je ujedno svoj vlastiti predmet, a napose Sokratovo pristajanje na istraživanje te teze o *impersonalnom* karakteru samoznanja odudara od interdijaloškog konteksta i daje dijalogu *Harmid* posve osebujnu vrijednost biografske i teorijske naravi. Naime, Sokratovo *odbacivanje* ideje o metaznanju u takvom impersonalnom, teorijskom smislu znanja koje zna samo sebe, doista ne može biti bez ostatka i Platonovo stanovište.<sup>26</sup> Takvo čitanje

---

26 Gledište McKima 1985 uvažava, iako s određenm zadržskom, Ch. Kahn 1996, *Platon and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of Literary Form* kao “a serious critique of Socratic self-knowledge or Socratic ignorance”. No razlog za to je, po mome mišljenju, trivijalniji nego što bi smio biti: “For the elenchus points out that to be able to cross-examine successfully other people about value, as Socrates in the *Apology* claims to have done, one must possess the relevant

izaziva, naravno, duboku kontroverzu u platoničkim studijima jer je posve nezamisliva sâma mogućnost da rani Platon, pišući “sokratičke dijaloge”, ne bi ujedno sâm zastupao gledišta svoga učitelja Sokrata.<sup>27</sup> No, iako takvo beskonfliktno čitanje ostaje naivno pred Platonovom žanrovski i dramaturški osviještenom upotrebom Sokrata u ranim dijalozima, gledište o principijelnoj razlici između Platona i Sokrata nije ni novo niti je sâmo beskonfliktno.<sup>28</sup> Ono sadrži, čini se, ipak

---

sort of knowledge; hence, one cannot be ignorant about ‘the most important things’ nor disclaim having that kind of knowledge in the way in which Socrates disclaims it” (549). Premda prihvaća Kahnovo razlikovanje Platonovih “sokratičkih dijaloga” i “čistog Sokrata”, W. Prior (1998) pokazuje protiv teze P. Geacha o tzv. ‘Socratic fallacy’ i upotrebi primjera u definicijama da Sokrat u ranim dijalozima slijedi načelo prioriteta definicije kao kriterij znanja prema kojem procjenjuje i ispravnost upotrebe primjera kod uspostave definicije. Premda je načelo formulirano u dijalogu *Menon* iz srednjeg perioda, ono je očigledno operativno u ranim dijalozima, u Sokratovim opaskama o tome što i pod kojim uvjetima možemo znati: “the ‘Socratic fallacy’ is not a fallacy (...) the Priority of Definition principle (PD), is not part and parcel of a ‘style of mistaken thinking’ about knowledge and definition but a specific case of a general Platonic principle of epistemology: the principle that *episteme* requires a *logos*” (112).

- 27 Tako G. Carone 1998 negira da Sokrat uopće pobija ‘znanje znanja’ smatrajući da dijalog *Harmid* pod tim izrazom zapravo tematizira samosvijest (self-awareness) osobe, moć putem koje uopće poimamo neki čin znanja. Iako se takvo čitanje čini opravdanim ili barem beskonfliktnim, autorica ne pokazuje, prema mome uvidu, u čemu se zapravo sastoji “tijesna veza” između znanja znanja u *Harmidu* i samosvijesti u *Apologiji*. Za interpretaciju Platonovog sebeznanja kao prefiguracije samosvijesti na pretpostavkama epohalne, ali osporene studije Klusa Oehlera (1962), *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, v. Witte 1970, Rosen 1973; vehementno protiv Müller 1985, osob. 135, 140.
- 28 Za Kahna 1981, 1996, Platonov otklon od Sokrata moguć je strukturno već otud što rani dijalozi nisu naprosto neposredna mimeza Sokratove misli nego filozofska upotreba već postojećeg žanra “sokratičkih dijaloga”. O literarnim tehnikama dramatizacije i taktičkoj upotrebi Sokrata kod Platona v. Szlezák 1993, *Platon lesen* koji sublimira ranije doprinose Tübingenske škole, te teoriju dviju razina značenja kod Platona u Thesleff 1993, 1999, 2002; također F. Trabattoni 1993, *Scrivere nell'anima*, osob. pogl. III La persuasione, 102–103 (bilj. 7). Upućujem također na svoju raspravu o metafori “pisanja po vodi” u dijalogu *Fedar* koja po mome mišljenju omogućuje filozofsku rehabilitaciju pisanja dijaloga bez pomoći metafore “pisanja u dušu”, budući da takvo pisanje

suženo shvaćanje elenktičkog mišljenja, lišenog *imanentne* prope-  
deutičke svrhe iznalaženja istine, za koju će sâm Sokrat u rezimeu  
dijaloga reći kako ne samo da je nisu bili u stanju pronaći nego su je  
upravo “ismijali” svime onim o čemu su postigli slaganje i što su sve  
“skleпали” o razboritosti (175c8–d5). No, ne bi bilo nimalo uvjerljivo  
tumačiti tu Sokratovu samokritiku kao Platonovo ocrtavanje granica  
i dosega Sokratove elenktičke metode, samo literarno zamaskirano u  
poznatu Sokratovu “autoironiju”, čime Platon ipak spašava takoreći  
čast učitelja kojeg je odbacio. S dvojljnom sigurnošću možemo uzeti  
da elenktički postupak nije za Sokrata, kao ni za Platona, odvojiv od  
istraživanja istine, niti je svrha samome sebi niti predmet kupoprodaje  
za vanjske svrhe, poput odvjjetništva kod sofista. Također, razlikovanje  
dramatičara od protagonista (McKim) ne govori po sebi još ništa nužno  
o naravi i razmjerima razlike između historijskog Sokrata i Platona.  
Osim što je Platon već strukturno, kao pisac i dramaturg dijaloga, u  
prednosti pred protagonistom, čak i upotreba Sokrata kao izvješta-  
vača u prvom licu dovoljno jasno ukazuje na reflektirani spisateljski  
postupak daleko od naivnosti. Štoviše, distinkcija Platon–Sokrat po-  
stala je samorazumljiva u pogledu doktrinarnih sadržaja za srednje  
dijaloge, u kojima Sokrat “skriva” i “uskraćuje” poduku, te napose za  
kasne dijaloge poput *Sofista* i *Parmenida*, u kojima Sokrat više ne vodi  
dijalog nego je vođen (Szlezák). Usprkos tome, ili upravo zbog toga,  
možemo sa sigurnošću reći da *paradigmu* dijalektičkog postupka, kakvu  
nalazimo u ne–sokratičkim dijalogima *Sofist* i *Parmenid*, nalazimo u  
sokratičkom dijalogu *Harmid* u Sokratovom elenktičkom postupku  
kojeg bi se Platon trebao odreći ako želi spasiti imperativnu svrhu  
filozofije (McKim). Čak ako bismo Platona i Sokrata mogli razliko-  
vati po tome što bi dijalektički postupak pripadao samo Platonu, a  
elenktički samo Sokratu, dijalog *Harmid* pokazuje njihovo dubinsko  
jedinstvo na argumentativno najtežim mjestima. Utoliko, ako je dra-  
maturško razlikovanje Platona i Sokrata minimalno hermeneutičko  
načelo koje moramo prihvatiti, a doktrinarno razlikovanje zrelog  
Platona od Sokrata toliko nužno da sam Platon u kasnim dijalogima  
poseže za “mladim” Sokratom, *principijelno metodološko* razlikovanje  
Sokratu od Platona čini se besmislenim, kako ću još bliže pokušati  
pokazati u nastavku.

---

ima doslovni smisao i izriče formulu semiotičke teorije svijesti u *Teetetu*  
(Mikulić 2014).

### III.

Ako se vratimo korak unatrag, koncept etičkog ili osobnog sebeznanja, u kojem se samoznanje znajuće osobe nužno ispostavlja kao *predmetno* znanje, budući da je *nosilac* znanja nešto *drugo* od samog znanja (*hétéron/ állon epistémēs*), podržava Sokratovu tezu da je *svako* znanje intencionalno, tj. predmetno usmjereno, bilo da je proizvodno poput graditeljstva, bilo da je umijeće poput liječništva ili apstraktno poput računanja.<sup>29</sup> Ali to gledište dolazi u krizu na iznenadni Kritijin jezični obrat kroz promjenu roda refleksivne zamjenice za osobu *heautoû* u zamjenicu ženskog roda *heautês* za samu spoznaju: time se predmetna usmjerenost znanja, na kojoj inzistira Sokrat, subvertira u *radikalno apstraktni autoreferencijalni* model sebeznanja kao *spoznaje spoznaje* (*epistémē epistémēs*), čiji predmet sad, dakle, nije ništa drugo do sâma spoznaja ili sâmo znanje.<sup>30</sup> Iako ga Sokrat neće prihvatiti teorijski jer je “bespredmetno”, ono za njega ima magičnu privlačnost iz razloga koji se već ovdje daju naslutiti, ali su Kritiji posve skriveni tako da ga Sokrat može zavarati drugom ili manjom istinom o svojoj samokritičnosti i predanosti traženju istine kroz razgovor na dobrobit svih ljudi, a ne tek za izivljavanje nad sugovornicima (166d3–6).

Naime, premda Kritija zapravo nema u vidu ništa više nego samo općepoznatu prirodnu kognitivnu sposobnost višeg reda, koja se sastoji u sposobnosti *apstrakcije* znanja kao stanja svijesti od samog njegovog predmeta te, odatle, u sposobnosti razlikovanja različitih ti-

---

**29** Vidi ekstenzivnu analizu prepostavke o načelnoj predmetnosti znanja u Hintikka 1974, osob. pogl. 1. “Knowledge and Its Objects in Plato”, 18 (v. također 40).

**30** Za legitimnost prijelaza između dvaju modela samospoznaje (spoznaje samoga sebe i spoznaje same sebe) v. općenito M. Dyson 1974, “Some problems concerning Knowledge in Plato’s ‘Charmides’”, koja optira za postupnost prijelaza i posredujuću funkciju formulacije “znanje onoga što znamo i što ne znamo” (v. osobito, str. 103–106). Međutim, ta međuforna, koja objašnjava samoznanje osobe sa sadržajne strane, kao što–znanje, ne zahvaća, prema mome razumijevanju, i poseban Sokratov problem *da*–znanja i pojavu “najnelogičnije stvari na svijetu” s dvostrukom negacijom: “znanje onoga što ne znamo da ne znamo” 167b2, 171d2, 175c10. Vidi eksplicitno apostrofiranje te diskrepancije između toka razgovora i rezultata, 175b–c: οὐδ’ ἐπισκεψάμενοι τὸ ἀδύνατον εἶναι ἃ τις μὴ οἶδεν μηδαμῶς, ταῦτα εἰδέναι ἀμῶς γέ πως. ὅτι γὰρ οὐκ οἶδεν, φησὶν αὐτὰ εἰδέναι ἢ ἡμετέρα ὁμολογία. (“Niti smo raspravili nemogućnost da ono što nikako ne zna ipak ujedno nekako zna. A naš dogovor kazuje upravo to da ne zna.”) Vidi daljnju raspravu ovdje.

pova i formi znanja, za kakvu bi bila dovoljna jednostavna pozitivna formulacija “znam što znam”, razlog zašto Platon pušta Sokrata da za nastavak diskusije prihvati i dopuni Kritijinu konzekvenciju očit je već na izvanjski pogled: njegov drugi dio, znanje neznanstva (*anepistēmosynē*), dovoljno jasno izražava intelektualnu domenu samog Sokrat, u kojoj je on takoreći “udomaćen”, “svoj na svome”.<sup>31</sup> S obzirom na kasniju Kritijinu izvandijalošku političku ulogu u tiranidi Tridesetorice, nakon koje Platon piše dijaloge, možemo odmah prepoznati da Kritijino metaznanje, kojim se tvrdi da je razboritost znanje svih drugih znanja kod sebe i drugih ljudi, izražava platformu za sposobnost suđenja ili “kritike” namijenjenu upravljačima i tehnokratsko je u srži.<sup>32</sup> Međutim, Sokratovo inzistiranje na znanju neznanja implicira, iako najprije bez izričitog opravdanja, *neznanje kao nužan uvjet* da se znanje uopće pojavi kao *reflektirana* forma odnosa, a ne kao stanje znanja naprosto u kojem ono što spoznaje i ono spoznato padaju ujedno, identitet sa samim sobom, znanje koje se neposredno odnosi na sebe, bez drugog.<sup>33</sup> Znanje znanja moguće je samo ako znam za *razliku između* jednog i drugog: uvjet za to je da se na jednom mjestu jednadžbe apstraktnog identiteta pojavi *drugi* predmet, njegova

---

**31** Za noviju diskusiju o problemu intelektualizma u sokratovskom shvaćanju vrline koja se orijentira na Kritijinu formulu znanja znanja v. Tsouna 1997, “Socrates’ Attack on Intellectualism in the *Charmides*”. Vidi i raspravu u Tsouna 2017, 45 o odnosu prijateljsko–autoritarno, sloga–prisila, demokratsko–tiransko između Sokrata i Kritije, gdje autorica ukazuje na izravnu i jednoznačnu vezu između Sokratova razgovornog *ethosa* i zagovaranja demokracije ali da Kritija i Harmid, koji će predvoditi ozloglašenu Tridesetoricu, *u potpunosti dijele Sokratovu metodu i ciljeve*. Doista, Sokratovo elenktičko cizeliranje nije *po sebi* više izraz *demokratskog* duha u filozofiji od intelektualističkog elitizma Kritije koji cilja na tehnokratsko vođenje demosa, razlika između njihovih pozicija ne leži u “epistemičkoj kvaliteti” stavova. Slično i danas, trend utemeljenja demokracije u “epistemičkim vrlinama” u tzv. političkoj epistemologiji pokazuje da je raspon teorijskih pozicija izraz položaja epistemologa kao eksperata u procesima političkog odlučivanja. Za pregled i diskusiju novijih rasprava v. S. Prijic Samaržija 2018, *Democracy and Truth. The Conflict Between Political and Epistemic Virtues*.

**32** Vidi raspravu u Levine 1984, “Tyranny of Scholarship”; također Stern 1999.

**33** Otud je u najmanju ruku neoprezno vidjeti kontinuitet od *Harmida* preko “svjetske duše” u *Zakonima* (*Nomoi* X. 804d–e) do *nóēsis nóēseōs* u *Metafizici* (XII. 9. 1074b35–1075a5), kako inzistira Witte 1970, 120–123; v. Untersteiner 1965. Takav jednostavni kontinuitet možemo zamišljati samo nedijalektički, uz isključenje suprotnosti, negativnog.



negacija. Otud, da bismo govorili o znanju znanja, moramo dopustiti znanje neznanja. Premda Sokrat nigdje ne artikulira eksplicitno taj uvjet na metatematskoj razini, za njegovo prepoznavanje nije potrebno nasilno učitavanje spekulativnog (hegelovskog) koncepta dijalektike. On se učitava nenasilno jer je jasno *sadržan* u dijalektičkoj analizi relacijskih pojmova, ne samo na primjerima poput liječničkog umijeća (163a6–9) kad *činjenje svojeg* (tj. umijeća) ujedno sadrži *činjenje tuđeg* (tj. zdravlja), nego na apstraktnim primjerima iz aritmetike i statike poput pojmova *veće–manje*, *teže–lakše* od kojih svaki nužno sadrži sebi pripadnu suprotnost, kao svoje vlastito, uslijed čega mu “posvema pripada da, ako bi bilo veće od sebe, ujedno bude i manje od sebe”.<sup>34</sup> Kako sam naprijed istaknuo, taj argument pripada u iznimku od argumenta bespredmetnosti metaznanja. Da je tu riječ o nečem većem od problema definicije razboritosti, potvrdit će Sokrat sâm (172c1–2)

Naime, da bi pojasnio pretpostavku kako se znanost koja se odnosi na samu sebe, zapravo odnosi na drugo od sebe, Sokrat najprije navodi za primjer tipični pojam relacije iz svakodnevnog jezika i iskustva: “Za ono veće kažemo da ima neku takvu moć da bude veće od nečeg”.<sup>35</sup> Pri tome koristi *ist*u frazu (“neku takvu moć”) koja izražava *intrinzično svojstvo* svih relacijskih pojmova, da se odnose na drugo od sebe, a ne naprosto i neposredno na sebe; oni obuhvaćaju svoju suprotnost kao sebi pripadno, i to kao realno opstojeće (*ousia*), poput prirodnog svojstva ili moći sluha da se odnosi na zvuk, tj. drugo od sebe, a ne naprosto na sebe: sluh ne sluša sebe, nego zvuk (168c9–d4).<sup>36</sup> U tome odzvanja empirijski argument koji smo prethodno već vidjeli (164c) i čiji smisao ovdje vidimo još jasnije: i spoznaja samoga sebe, etičko samoznanje, o kojoj je bilo riječi na početku treće definicije razboritosti, odnosi se na znalca kao drugo od samog znanja, bez kojeg se znanje znanja ne može misliti, a da ne ostane prazno (bespredmetno) u svome samoodnosu. Premda samoznanje i znalac nisu suprotnosti poput apstraktnijih relacionih pojmova *veće–manje*, *svoje–tuđe*, svako od njih se odnosi na drugo, a ne na sebe, tj. određuje ih ista nutarnja

**34** Usp. *Harmid* 168c1–2: πάντως ἄν που ἐκεῖνό γ' αὐτῶ ὑπάρχοι, εἴπερ ἔατοῦ μείζον εἶη, καὶ ἔλαττον ἑαυτοῦ εἶναι.

**35** *Harmid* 168b5–6: Καὶ γὰρ τὸ μείζον φαμεν τοιαύτην τινὰ ἔχειν δύναμιν ὥστε τινὸς εἶναι μείζον.

**36** Pored prirodne moći sluha, u dovršetku argumenta (168e9–11) Sokrat navodi vid, kretanje i toplinu koje “možda” možemo razmatrati pod vidom moći da se odnose na same sebe.

moć da su to što jesu uvijek spram nečeg. Zato se karakter predmetnog odnosa znanje–znalac očituje u posredovanju drugog kao svojeg, tj. dijalektički, a ne elenktički kao pukih suprotnosti ili indiferentne istosti. Samoznanje za Sokrata nije nešto što se odnosi na sebe i što je sebi isto, kao za Kritiju: određuje ga nutarnja moć da se odnosi na drugo od sebe i da mu pripada drugo.

Na toj pozadini, ako govorimo o intrinzičnoj moći znanja da se odnosi na sebe, najprije govorimo o inherentnom svojstvu da se *uopće* odnosi na nešto (168a2–3), da je predmetno, tj. da ima svoje područje (*máthema*). Odatle moramo zaključiti: samoodnošenje znanja, bilo da se radi o samoznanju osobe ili Kritijinom znanju koje se odnosi na sebe, derivat je *realnog* predmetnog odnosa ili odnosa prema drugome. Odnosnje na sebe ili prema sebi nužno je odnos prema drugom, tj. prema pripadnoj suprotnosti. To je genuino dijalektička koncepcija kakvu je Platon razvio s objektivne strane, na pojedinim ontološkim, gnoseološkim i etičkim pojmovima, najradikalnije i najdosljednije u dijalozima *Fileb*, *Sofist* i *Parmenid*. Međutim, u *Harmidu*, i samo u *Harmidu*, nalazimo tu “moć” na analizi znanja kao čistog samoodnosa, koji proizlazi iz moći za odnos prema drugom ili iz *konstitutivne predmetnosti*. To je, dakako, moment na Platonovoj dijalektici koji iskazuje dublji smisao Sokratova inzistiranja na predmetnom modelu metaznanja i pravu razinu ozloglašnog elenktičkog istraživanja.<sup>37</sup> Upravo ta *dijalektička* osnova, koju prepoznajemo u Sokratovu uvođenju “neznalaštva” kao *pripadnog drugog* u koncepciji metaznanja, povezuje Sokratovu etičku (personalnu) koncepciju samospoznaje s apstraktnom, autoreferencijalnom koncepcijom spoznaje spoznaje i ispisuje slabo vidljivu “bijelu crtu na bijelom kamenu” između Sokratove pozicije i Platona, nasuprot Kritijinoj bespredmetnoj koncepciji. Izvor intencionalne koncepcije metaznanja kao “znanja nečega”, kakvo Sokrat na kraju dijaloga uvjetno dopušta navodeći da tek treba istražiti da li uopće postoji i što mu je predmet (*máthema*), može biti samo koncepcija osobnog samoznanja koje se odnosi na znalca kao drugo od sebe, a ne neposredno na sebe. Otud i Kritijino samoodnošenje znanja moramo shvatiti kao znanje nečeg pripadnog (“vlastitog”) drugog.<sup>38</sup>

---

**37** Za teorijsku rehabilitaciju sofistčke argumentacije u filozofiji v. Cassin 2014 i disput Cassin–Badiou 2017 te novije McLennan 2015, na argumentacijskim postupcima kod J.F. Lyotarda i A. Badioua. O “postmodernom” Sokratu vidi primjedbe u završnici rada.

**38** Za detaljan prikaz Sokratove i Kritijine koncepcije sebeznanja v. Tuozzo

Tako na jednoj strani imamo pretpostavku o *neposrednom* pristupu znanju o razboritosti, kakav Sokrat ispituje najprije s Harmidom, prikazujući ga gotovo kartezijanski kao *nutarnji, samoizvjesni zôr* i izvor iz kojeg tvorimo uvjerenja o stvarima poput razboritosti, koristeći poznat nam jezik.<sup>39</sup> Premda Sokrat govori o tvorbi vjerovanja koju izražavamo doksastičkim sudovima u svakodnevnom jeziku kojim govorimo (*hellenízein*), a ne o *istinitim* sudovima izvedenim iz apsolutno *samoizvjesnog cogita*, samo-izvjesnost nutarnjeg zora, koja “iz sebe” omogućuje tvorbu sudova, ne dopušta da sâm taj nutarnji izvor spoznaje shvatimo kao epistemički slab. Naime, ono što omogućuje doksastičke iskaze nije i sâm *dóxa* nasuprot *epistéme*; naprotiv, vidimo obrnuto, da neki oblik samoznanja, *epistéme epistémes*, pod imenom *enoûsa aísthêsis* i pod pretpostavkom da postoji u nama (*eíper énesti*), prethodi doksi kao njezin izvor, odnosno izvor naših prosječnih (doksastičkih) stavova o apstraktnim predmetima kao što su *modusi znanjâ u nama*. To je Sokratov prvi analitički nalaz o tome što spoznajni pristup takvom obliku znanja poput razboritosti podrazumijeva, a najizravnije ga potvrđuje jezični izrazi o istom predmetu u *Apologiji*.<sup>40</sup>

---

2011 te diskusiju u Tsouna 2017, 41 (bilj. 32), 42–45. Inzistirajući na razlikama autori ne tematiziraju, prema mome uvidu, povezujuće faktore između Sokratove osobne samospoznaje iz prvog dijela dijaloga i Kritijinog autoreferencijalnog metaznanja u drugom dijelu, koji omogućuju Platonu da dijalektički integrira obje pozicije, obje sadrže konstitutivni moment “vlastite drugosti”.

- 39** Harmid 159a1–3: ἀνάγκη γάρ που ἐνοῦσαν αὐτὴν, εἴπερ ἔνεστιν, αἰσθησὶν τινα παρέχειν, ἐξ ἧς δόξα ἂν τίς σοι περὶ αὐτῆς εἴη ὅτι ἐστὶν καὶ ὁποῖόν τι ἢ σωφροσύνη (...). Οὐκοῦν τοῦτό γε ὁ οἶει, ἐπειδὴ περ ἑλληνίζειν ἐπίστασαι, κἂν εἴποις αὐτὸ ὅτι σοι φαίνεται; — Razliku između *cogita* i samospoznaje osobito je naglasio E. Cassirer 1995, u rukopisima iz ostavštine, pod naslovom *Metaphysik der symbolischen Formen* [Metafizika simboličkih oblika]. Iako ne ulazi u jezičnu dimenziju “monadičke izvjesnosti” *cogita* kod Descartesa i Husserla, Cassirer joj suprotstavlja, oslanjajući se na Goethea i Fichtea, Sokratov *praktički* model samoznanja: ono se ne stječe intuicijom nego *dijalektičkim* odnosom subjekta s drugima kojim se individuum uspostavlja kao “svoje djelo”. (Vidi prikaze u Schwemmer 1997, Ilin Bayer 2001.) No, da je nemoguće odvajati teorijski od praktičkog aspekta *cogita* pokazao je, kritički prema Cassireru, J. Hintikka u svome ranom, malo recipiranom radu “Cogito ergo sum. Inference or Performance?” iz 1962. (v. Hintikka 1974, 103).
- 40** Usporedi dva središnja mjesta u *Apologiji* od kojih jedno (22d1: ἐμαυτῷ γάρ σνήδη οὐδὲν ἐπισταμένῳ), karakterističnim izrazom σνήδη (*synédê*), s obaveznom dativskom rekcijom za osobu, izražava prateću spoznaju,

Iako je možda iznenađujuće s obzirom na karakter i rano datiranje spisa *Apologija* da navedena dva mjesta o Sokratovom znanju neznanja izražavaju središnje teme klasične epistemologije, poput znanja po poznavanju i autoriteta prvog lica naspram propozicionalnog znanja i opravdanosti svjedočanstva, ovakav nalaz je ovdje relevantan zbog mogućnosti nutarnjeg povezivanja dvaju tipova metaznanja, Kritijinog autoreferencijalnog i Sokratovog personalnog: nutarnji zor kao izvor doksastičkih sudova o formama i predmetima znanja, koji se u *Harmidu* javlja kao teorijska pretpostavka metaznanja, na osobnoj psihološkoj razini *Apologije* već djeluje kao prateće svakodnevno metaznanje, svijest o znanju i neznanju (*synseidēsis*), kakvu izražavamo običnim izrazima poput “svjestan sam da”. U dijalogu *Harmid* taj se nalaz u svome teorijskom obliku teze o “nutarnjem zoru” ponaša kao implicitna (tj. Platonova dramaturška) anticipacija Kritijine formule “znanje znanja”, koju će on prešutno prihvatiti za svoje polazište bez daljnjih pitanja, kao što je i sve druge Sokratove primjedbe i dopune reciklirao za nove definicije “samoznanja”.

Upravo zato, *znanje neznanja* posve je drugačije polazište. Nutarnji zor, ako postoji u nama, ne vodi izravno i jednostrano do znanja znanja, kako to misli Kritija, nego također do njegove suprotnosti. Tek znanje *neznanja*, koje nužno pripada znanju znanja kao njegovo vlastito drugo, tvori podlogu *kritičke izvjesnosti* (*synseidēsis*) — koja zna i znanje i neznanje, a nije neposredno istovjetna sa znanjem znanja — za istinski reflektiranu, tj. *kritičku verziju* pozicije suđenja, koja se primjenjuje koliko na druge, toliko *na sebe*, ako ne i više. Ona će, kako znamo iz *Apologije* (i drugih izvora), dovesti samog Sokrata pred sud i osuditi ga na smrt, ali ne zbog kvarenja mladeži, kako obično mislimo, iako je za to zaradio samo novčanu globu, nego zbog vrijeđanja sudaca u drugom Sokratovom obraćanju.<sup>41</sup> Drugim riječima, Sokratovo uvođenje *anepistēmōsynē* u sâmo srce metaznanja subverzivno je i *teorijski* i *politički*: ona nije samo pogibeljna u egzistencijalnom smislu kad sucima pripiše neznanje sudačkog znanja pravednosti; na negaciji

---

upravo “sa-znanje” iznutra (*synseidēsis*) koje daje uporište za izvjesnost subjekta o dostupnosti nekog umnog sadržaja, dok drugo (21d5–7: ἄλλ’ οὗτος μὲν οἴεται τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, ὡσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι) imenuje tipičan izraz (*oíomai*) za tvorbu doksastičkih stavova o tome (misliti/ smatrati/ vjerovati da je nešto slučaj).

**41** Vidi završnicu *Apologije* 37c–38b o nemogućnosti da plati kaznu i ironizaciji globe.

mogućnosti metaznanja ni filozofija ne može graditi znanje o znanjima. To bi možda mogao biti dovoljan razlog za Platona da prikaže “konceptualnu ograničenost Sokratove samospoznaje kao temelja za filozofsku metodu i neprikladnost njegove dijalektike kao modusa filozofiju” (McKim).<sup>42</sup> Međutim, u *Harmidu* vidimo da je Sokratova elenktička metoda dubinski dijalektička, a ne eristička, i da je vjerna načelu stvarnosti. Prvi i drugi dio dijaloga povezani su kontinuitetom dijalektičke analize i pitanja o *predmetu* metaznanja.

S obzirom na to, a nasuprot tezi o ireducibilnoj razlici između dramatičara i protagonista, možemo postaviti jednostavno pitanje koje se naoko čini izvanjskim. Zašto bi Platon favorizirao Sokrata kao junaka *samokritike* u *Harmidu* a istovremeno odbacivao Kritijin pozitivni koncept metaznanja bez negativnih napuklina, iako upravo takvo Kritijino znanje znanja otvara put ka epistemologiji u smislu pitanja sistematske filozofije, “što je znanje uopće”, kakvo poznajemo iz *Teeteta*? Odgovor mi se čini očiglednim: metaznanje čijem posjedniku, kad bi bilo moguće, ništa prošlo, sadašnje ni buduće ne bi bilo nepoznato, poput proroka (174a1–6), samo je *tehnokratska* pretpostavka “znanstvenog življenja” koje ne donosi ni dobro djelovanje ni sreću.<sup>43</sup> Ono je nemoguće jer uopće ne zna da, dok navodno zna sebe, zna svoju suprotnost. Argument da je Sokratova elenktička metoda neadekvana osnova za filozofsku metodu potpuno previđa taj dubinski dijalektički aspekt Sokratova elenhosa, koji ga razlikuje od sofistickog i zbog kojeg ga Platon favorizira, premda njegov ujak Kritija nudi monolitan model metaznanja i izravniji put u *sveznanje*. Kad bi postojalo, nitko živ se ne bi mogao smatrati “znalačkim” od njegova posjednika (174a6–8). Upravo zbog toga, na temelju analitički implicitnog odnosa *logosa* i *episteme*, tj. definicije i znanja stvari (Prior 1998), koji Platon očigledno dijeli sa Sokratom etički u polazištu, bez obzira na razliku u teorijskom rezultatu, kako vidimo na *načelu predmetnosti* znanja, moramo pretpostaviti da je upravo dijalektika, tj. ono što daje ispravan karakter

---

42 McKim 1985, 60: “Socrates’ analysis of why ‘knowledge of knowledge’ fails as a definition of sophrosune functions at the same time as an implicit dramatic analysis by Plato of the limitations of Socratic self-knowledge as a foundation for philosophic method, and of why Socratic dialectic is therefore an ultimately inadequate mode of philosophy.” Pritom, McKim bez objašnjenja zamjenjuje izraz elenktička metoda iz već citiranog mjesta (65) izrazom dijalektička, kao da se radi o istovjetnoj stvari.

43 *Harmid* 174b12–c1: οὐ τὸ ἐπιστημόνως ζῆν τὸ εὖ πράττειν τε καὶ εὐδαιμονεῖν.

logosu i vodi ka znanju, ono što ih povezuje. Otud Platon može na kraju dijaloga, na temelju istog *načela predmetnosti*, afirmirati drukčiji, *apstraktni* predmet (*máthema*) za razliku od Sokratovog osobnog, i drukčiji, *epistemološki* koncept metaznanja, za razliku od etičkog. No, kako smo vidjeli, oba se, za razliku od Kritijinog praznog metaznanja, tiču nečeg “svog”, ali drugog od sebe, imaju predmet: Sokratov se tiče nosioca vrline razboritosti, ukoliko je spoznaja *samog sebe*, Platonov nečeg “višeg” od razboritosti ukoliko je spoznaja *same sebe*.

Otud, u dijalogu *Harmid*, kroz disput između teorijski naoko smjelijeg Kritije, koji uvodi novu hipotezu o *autoreferencijalnosti* znanja, i teorijski konzervativnijeg Sokrata, koji se kroz cijeli dijalog drži etičkog, tj. *osobnog* modela samoznanja, da bi održao *predmetni* koncept znanja, Platon dopušta da Sokrat pristane, iz “ljubavi za razgovor i istinu kao zajedničko ljudsko dobro”, na raspravu o *teorijskoj* verziji čistog, *bespredmetnog* i *beskorisnog* metaznanja. Na kraju će je, kako vidimo, podvrgnuti i testu osobne ostvarivosti koji rezultira u apsurdnoj figuri sveznalice–proroka, i konačno proglasiti “najnelogičnijom” opcijom za definiciju razboritost, sve dok se ne bude mogao iznaći pripadni predmet za nju. Ako na to gledamo dramaturški i strateški (McKim i drugi), možemo reći da Platon iskorištava Kritiju ne bi li prinudio Sokrata da, protiv svog uvjerenja da je jedino moguće metaznanje samoznanje osobe i usprkos evidencijama da samoznanje mora biti konstituirano predmetno kao i svako znanje, ali radi istine i općeljudske dobrobiti od diskurzivnog zajedništva, istražuje pojmovne konfiguracije čistog *metaznanja* pod vidom *bespredmetne* i *impersonalne*, takoreći čiste ili prazne predmetnosti spoznajne svijesti koja tek u perspektivi treba dobiti sadržaj kroz daljnje istraživanje. Ona je, naime, ta koja nasuprot već *određenoj predmetnosti* konkretnih umijeća i apstraktnih znanja čini virtualnu i stvarnu pretpostavku onoga što Sokrat sâm radi u Platonovim dijalozima i što je vjerojatno radio izvan njih — to je kritičko *razmatranje* (*skopeîn, sképsis*) o svojem i tuđim neznanjima — a sačinjava *osnovu* Platonove filozofije i mišljenja uopće: sposobnost metaznanja *pretpostavka* je svakog suđenja o mnijenjima ili znanjima o različitim predmetima.<sup>44</sup> Ta sposobnost uključuje, da-

---

**44** Osim mnogih suvremenih interpretata, tako misli i sâm Kritija: korisnost metaznanja, koju Sokrat odbacuje, leži već u tome što se, kao viša znanost drugog reda, nužno odnosi također i na znanje koje Sokrat predlaže na kraju dijaloga: znanje dobra i zla pripadnog vrline razboritosti (174d8–e2). No, takvu praznu odredbu korisnosti Sokrat je pokušao preduhitriti negativnim argumentom: “Hoće li nestati korisnost liječništva

kako, i znanje *razlike* između znanja i mnijenja, znanja i uma, znanja i spoznaje, te konačno i jednostavno metaspoznajno pitanje, što je znanje. Takve metaspoznajne rasprave nalazimo u dijalozima iz ranog i kasnijeg srednjeg perioda *Država*, *Menon*, *Teetet* i kasnije, od kojih je upravo *Teetet* postao paradigmom epistemologije, nudeći “najpribližnije” određenje onoga što bi mogla biti “paradigma” znanja.<sup>45</sup> Drugim riječima, Sokratovu argumentaciju protiv čistog teorijskog metaznanja u *Harmidu* možemo shvatiti kao Platonovo *portretiranje historijskog Sokrata*, ali čak i ako se radi o ocrtavanju “granica elenktičke metode” (McKim), ono ne znači nužno i njezino odbacivanje, nego prije unutrašnje diferenciranje: samo dijalektička elenktika osigurava spoznaju da suprotnosti, poput veće–manje ili razlika–istost, pripadaju jedna drugoj kao “samosvojno” (*oikeïon*, *hypárhon*) onog drugog, dok ih sofistička elenktika ostavlja izolirane i ireducibilne. U relacionalnim pojmovima one konstituiraju autoreferencijalnost kako kod apstraktnih predmeta tako i kod osoba.<sup>46</sup>

---

ako nestane znanje znanja? Razboritost nije to, nego ono znanje čije je djelo da nam pomaže; ona nije znanje znanjâ i neznamaštava, nego dobra i zla; otud, ako je ta znanost korisna, onda bi nam razboritost bila nešto drugo” (174d3–7). Za filološku analizu ovog mjesta, koje sadrži editorske korupcije, v. Müller 1976, 156–157 (bilj. 21) protiv Witte 1970; opsežan pregled varijacija Ben 1985, 86–89.

- 45** Paradoks između negacije metaznanja u *Harmidu* i afirmacije metaspoznajne teorije u *Teetetu* prvi je, prema McKimu, učio G. Santas, ali je izveo krivi zaključak da Sokrat zapravo ne opovrgava teorijsko metaznanje u *Harmidu* zato što Platon kasnije traži takvo metaznanje u *Teetetu*. Prema McKimu, paradoks nestaje ako prihvatimo razlikovanje između dramatičara i protagonista: “we can say that Socrates does take his argument to count while Plato presents him as mistaken” (McKim 1985, 67, bilj. 17). No, kako ćemo vidjeti, paradoks postaje prividan na nižoj razini diskursa od dramaturgije ako uvažimo razliku između sinonimne upotrebe različitih termina za znanje u ranim dijalozima poput *Harmida* i *Apologije* te terminološkog fiksiranja različitih tipova znanja u *Teetetu*, kako je pokazao već Leshner 1969, “ΤΝΩΣΙΕ and ΕΠΙΣΤΗΜΗ in Socrates’ Dream in the *Theaetetus*”.
- 46** To jasno potvrđuje već navedeno mjesto u *Državi* (430e–431a) gdje analiza autoreferencije na relacionalnim pojmovima teorijskih znanosti, koja u *Harmidu* otkriva paradokse (veće i manje od sebe, teže i lakše od sebe), nalazi primjenu u analizi razboritosti kao svojstva osobe: “biti jači od sebe” znači biti slabiji od sebe, tj. svoj gospodar i podanik. No, upravo dijalektički karakter elenktike povezuje disparatne diskursa o teorijskom i etičkom metaznanju.

Otud nije iznenađujuće da se oštro razdvajanje Sokratove elenktike od Platonove filozofske pozicije ne oslanja na *dijalektičke* aspekte elenhosa u *Harmidu* nego na Aristotelovu analizu ‘peirastičkog znanja’ u *Sofističkim pobijanjima*, koje se tiče umijeća (*téchnai*) pod vidom općih i posebnih načela.<sup>47</sup> Prema Aristotelu, svatko tko zna neko umijeće, poput liječništva, poznaje ujedno i općosti (*tà koiná*), a ne samo posebnosti nužne za to umijeće (poput uzroka i svojstava): “sva umijeća služe se i nekim općostima” (SE 172a29–30). Otud, ako neki liječnik ne zna i opća načela u liječništvu, nužno ne zna ni liječništvo (a27). Suprotno tome, *peirastik* zna samo općosti i ništa drugo, posljedica čega je da znanje općeg nikada ne može prijeći u znanje nečeg određenog i postati konkretnim znanjem, u čemu je zasađena klica nemogućnosti da se na peirastičkom znanju ikada formulira bilo kakva opća metodologija. Aristotel to objašnjava u jasnoj aluziji na Sokrata. Iako prvo koristi neodređeni izraz “netko neznajuć/neznalac” (a23: μή εἰδώς τις), samo nekoliko redaka dalje dovoljno je jasno da se ta ista uopćena fraza (ponovljena u akuzativu, a27: μή εἰδότα) ponaša kao generalizacija Sokratove stajace figure o sebi: izrečena i u *Harmidu* (166d1: εἰδώς δε μή [sc. ἐγώ]) ona gotovo kao definitna deskripcija jednoznačno *denotira* jedinog poznatog historijskog nosioca peirastičkog znanja — ‘znanja ničeg određenog’.<sup>48</sup> Odatle slijedi da peirastički znalac, kao i posjednik znanja znanja u *Harmidu*, ne može provjeriti znanje bilo kojeg posebnog umijeća osim svog vlastitog, ali i to samo za istoznalce (*homotechnoi*). Posljedica toga je da *peirastik*, kao onaj tko zna samo općosti, ne može razlikovati liječnika od nadržiliječnika. Doduše, pravi liječnik proći će peirastički test znanja općosti, jer se “sva umijeća služe nekim općostima” (SE 172a29), ali obrnuto, *peirastik* koji zna samo opće, nema nikakvo jamstvo za zaključak je li njegov ispitanik pravi ili lažni liječnik. Naime, premda za Aristotela netko tko ne zna općosti, zapravo ne zna ništa, ipak ništa ne prijeći da onaj tko zna općosti, poput *peirastika*, ne posjeduje posebno umijeće za koje tvrdi da zna (172a26–27).<sup>49</sup> Drugim riječima, onaj tko zna samo općosti, ne razlikuje znanja od neznanja.

S obzirom na Platonov ambivalentni stav prema Sokratovoj koncepciji metaznanja u dijalogu *Harmid*, u kojem je oslabljena personalna

<sup>47</sup> Aristotel, *De sophisticis elenchis* (SE), 172a21–b1 (W. D. Ross); McKim 1985, 69–71.

<sup>48</sup> Usp. SE 172a28: οὐδενὸς ὀρισμένου ἢ πειραστικῆ ἐπιστήμῃ.

<sup>49</sup> Za ovaj Aristotelov stav v. prikaz u McKim 1985, 70.



koncepcija metaznanja, ali je preuzeta i pojačana njezina predmetna konstitucija za model autoreferencijalnog znanja, Aristotelova jed- noznačna kritika dosega peirastičkog znanja ničeg određenog dje- luje kao čišćenje terena za usvajanje ideje znanja znanja u formalno najčistijem i ontološki najvišem obliku uma koji misli sâma sebe i u kojem je metaznanje realno a njegov predmet konačno poznat: sâm misleći i mišljeni um.<sup>50</sup> Na tome poznatom mjestu Aristotel nadalje (1074b35 sq.) razmatra aporije u vezi s ovakvim stavom, u kojima se jasno prepoznaje odgovor na aporije s kraja Platonova *Harmida*: dok se za “znanje, opažaj, vjerovanje, rasuđivanje čini da se uvijek odnose na nešto drugo, a na same sebe samo sporadično, u nekim slučajevima predmet (*prâgma*) je sâma znanost: kod proizvodnih znanja bez stvari taj predmet su bitak i bît, kod teorijskih predmet su pojam i mišljenje; budući pak da se ono mišljeno i um ne odnose na dru- go, ukoliko su bez stvari, ono su isto, a mišljenje je jedno s mišlju”.<sup>51</sup> Drugim riječima, ono što čini da znanost bude na mjestu vlastitog predmeta (*prâgma*) jesu epistemički entiteti (*mathémata*), točno ono što Sokrat na kraju *Harmida* zahtijeva kao uvjet za koncepciju zna- nja znanja; riječ je o prirodnoj moći samoodnošenja prema modelu sluh–zvuk (168c–d) i modelu samokretanja (186e). Rečeno modernim žargonom, Aristotelova znanost prvog i drugog reda odnose se kao pojmovnik i teorija, vokabular i diskurs, leksik i jezik nekog područja istraživanja. Iz Sokratova predmetnog modela osobnog metaznanja, koji je Platon preuzeo za kritičku dopunu čisto autoreferencijalnog, impersonalnog metaznanja, najavljujući potrebu za identifikacijom nadosobnog predmeta takve metaznanosti, nestala je svaka dijalek- tička napetost. Aristotelova istost–jednost mišljenja i misli, noeze i noeme, samozahvaćanje uma, sadrži prirodni oblik samoodnošenja po modelu implikacije sluha i zvuka.

---

**50** Aristotel, Met. XII. 9. 1072b19–21: ἡ δὲ νόησις ἢ καθ’ αὐτήν τοῦ καθ’ αὐτὸ ἀρίστου (...) αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. νοητὸς γὰρ γίνεταί θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταυτὸν νοῦς καὶ νοητόν. (Tekst prema *Aristotelis Metaphysica*, ed. W. D. Ross, 1924.) Vidi Witte 1970, 122–123, s daljnjim referencama.

**51** Usp. Met. 1074b38–a5: ἡ ἐπ’ ἐνίων ἢ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἢ οὐσίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις; οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία.

#### IV.

Otud možemo reći, specifičnost dijaloga *Harmid* sastoji se u tome što “dramatičar Platon” pušta “protagonista Sokrata” da sâm elenktički ispita teorijsku pretpostavku svoga vlastitog paradoksalnog znanja neznanja kakvo je, prema *Apologiji*, njegov modus “činjenja svoga” i po kojem je očito bio poznat prije i nezavisno od Platonovih dijaloga. Takav luksuz dijaloške dramatizacije stvarnog Sokrata s kojim se navodno filozofski ne slaže (McKim), Platon si može priuštiti jer je u drugim “predsystemske” (Kahn) dijalozima (*Alkibijadu*, *Lahetu*, *Protagori*, *Gorgiji*) poduzeo dovoljno da učitelja–neznalicu, “onog kojine–zna” (Aristotel), pripitomi i fikcionalizira u literarnu figuru *znalca vrline kao spoznavanja dobra i zla*.<sup>52</sup> Drugim riječima, ako *Apologija* prikazuje Sokrata koji izravno izriče stav o znanju neznanja, i upravo to mu donosi reputaciju “najvrlije” osobe koja zna svoje neznanje o dobru vrlinâ i zlu opačinâ, *Harmid* nam pokazuje da Sokrat dovodi teorijski u pitanje mogućnost znanja znanja i neznanja kakvo, usprkos tome, *practicira* takoreći svakodnevno. Štoviše, u *Harmidu* nas poučava na čemu počiva ta čudnovata — atopička i paradoksalna — vrlina iz *Apologije*: ona sadrži *spekulativni dijalektički prevrat* u “znanju znanja i neznanja” koji omogućuje da *praktički* afirmira *znanje o neznanju* dok *teorijski* dovodi u pitanje istovjetnost znanja znanja i znanja neznanja, kakvo Kritija i dalje zastupa usprkos svim argumentima koji pokazuju da je takvo znanje lišeno predmeta.<sup>53</sup>

Naime, kako Sokrat rezimira na kraju dijaloga (175a9–176a5), od svega čudnovatog što je proizašlo iz razgovora “mimo pojma”, a što su “skleпали” i o čemu su se “složili” — naime, da znanost, koja bi bila “sama svoj predmet”, može biti shvaćena tek ako obuhvaća i svoju negaciju (neznalaštvo), da se razboritost definira kao “znanje onoga što netko zna i onoga što ne zna”, te da, budući da je bespredmetno,

---

**52** Neki interpreti (npr. Stalley 2000, 274) smatraju da je Platonov cilj u *Harmidu* pokazati neadekvatnost koncepcije samoznanja kod obojice sugovornika, i Sokrata i Kritije, budući da se vrlina razboritosti može odnositi samo na jedan istinski vrijedan modus znanja — *znanje dobra*. Protiv takve redukcija Tuozzo 2011 i Tsouna 2017.

**53** *Harmid* 170a3: οὐ αὖ μανθάνω ὡς ἔστιν τὸ αὐτὸ ἃ οἶδεν εἰδέναι καὶ ἃ τις μὴ οἶδεν εἰδέναι. — Uobičajena i u tekstu najčešća upotreba finitnog glagola s infinitivom i objektom (ἃ οἶδεν εἰδέναι) ovdje evidentno ima stratešku vrijednost s obzirom na formulaciju koja slijedi u objektnoj rečenici s veznikom ‘da’ (ὅτι).

možemo još samo tvrditi “*da* netko zna i *da* ne zna”<sup>54</sup> — besmislenije od svega toga je nerazmotrena opcija, iako je bila navedena već na početku rasprave o znanju znanja (v. 167b2): naime *da*, s obzirom na uvođenje neznanja u pretpostavku o postojanju metaznanja i s obzirom na rezultate razgovora, razumna osoba ne može biti definirana samo kao “znalac onoga što zna *da* zna i ne zna” nego i kao “znalac onoga što *ne* zna *da* *ne* zna”.<sup>55</sup>

Većina meni poznatih interpretacija shvaća frazu “*da ne* zna što *ne* zna” kao da je riječ o frazi s jednom negacijom “*da* zna što zna i što *ne* zna”, koja se javlja na devet mjesta u tekstu i kojom se negira samo objekt pozitivne fraze (što–znanje), i kao da se neznanje predmeta (što *ne* zna) intuitivno razumijeva kao nepostojanje znanja uopće (*da ne* zna).<sup>56</sup> Ovdje želim pokazati da Sokratovo višestruko upozoravanje

54 *Harmid* 170c9: Οὐκ ἄρα εἴσεται ὁ οἶδεν ὁ τοῦτο ἀγνῶν, ἀλλ’ ὅτι οἶδεν μόνον. (d1–3).

55 *Harmid* 175c2–3: ὁ σῶφρων ἐπιστήμων ὧν οἶδεν ὅτι οἶδεν καὶ ὧν μὴ οἶδεν ὅτι οὐκ οἶδεν. — Ta je formulacija anticipirana na početku rasprave o trećoj definiciji razboritosti, kao “treća sreća” (167b2): Πάλιν τοίνυν, τὸ τρίτον τῷ σωτήρι, ὡσπερ ἐξ ἀρχῆς ἐπισκεψώμεθα πρῶτον μὲν εἰ δυνατόν ἐστὶν τοῦτ’ εἶναι ἢ οὐ—τὸ ἃ οἶδεν καὶ μὴ οἶδεν εἰδέναι [ὅτι οἶδε καὶ] ὅτι οὐκ οἶδεν (...). Mjesto sadrži Burnetovu emendaciju teksta [u zagradama] oko koje ne postoje veći prijepori (vidi pregled u Ben 1985, 51–53), budući da dovoljno jasno slijedi sve tri glavne dimenzije problema s metaznanjem: fuziju znanja i neznanja, fuziju predmetnosti (što) i puke faktičnosti znanja (znati *da*) i konačno, iako nipošto posljednje, udvostručenje negacije “*ne* zna što *ne* zna”, kakvu ne sadrži nijedna prethodna formulacija o “znanju znanja i neznanja”. O važnosti te “najnelogičnije” i “nemoguće” opcije ne govori samo Sokratovo posebno podsjećanje na taj “propust u razmatranju” (175c4: οὐδ’ ἐπισκεψάμενοι τὸ δυνατόν εἶναι), iako je najavljen na početku (167b2: ἐξ ἀρχῆς ἐπισκεψώμεθα πρῶτον μὲν εἰ δυνατόν ἐστὶν), nego i drugo po redu pojavljivanje iste fraze (u kondicionalu); ona između dvaju navedenih mjesta ponovo podsjeća na ishodišnu hipotezu da metaznanje nužno implicira znanje neznanja i iskazuje sve tri fuzije jezično jasnije (sintaktički analitičnije). Usp. 171d2–6): εἰ μὲν γάρ, ὃ ἐξ ἀρχῆς ὑπετιθέμεθα, ἦδει ὁ σῶφρων ἃ τε ἦδει καὶ ἃ μὴ ἦδει, τὰ μὲν ὅτι οἶδε, τὰ δ’ ὅτι οὐκ οἶδε (...).

56 Ben 1985, 51–53 navodi taksativno devet mjesta s jednostrukom negacijom te četiri varijante što–znanja u kojima se dvostruka negacija javlja samo u posljednjoj (1. *da* zna što zna, 2. *da* zna što *ne* zna, 3. *da* ne zna što zna, 4. *da* ne zna što *ne* zna) ističući da se Platon bavi prvom i četvrtom varijantom. No, Sokrat i Kritija raspravljaju uvijek samo prvu i drugu varijantu, a četvrtu Sokrat imenuje tri puta kao “pretpostavku

na tu najnelogičniju posljedicu hipoteze o znanju neznanja — naime, “da netko razborit ne zna što ne zna” — u kojoj dvostruka negacija (gr. *ouk* i *mē*) nije rezultat jezičnog koda nego naglašeno negira predmetnost (što–znanje) i faktičnost (da–znanje), ima posebno strateško značenje.<sup>57</sup> Čini se da to Sokratovo inzistiranje na neistraženoj i od svega najnelogičnijoj opciji možemo shvatiti kao raskršće na kojem se razdvajaju putanje Sokrata i Platona na posljednjoj i najdalje postavljenoj točki kontinuiteta.

S jedne strane, otvara se put ka tumačenju dijaloga *Harmid* kao aluzije na “nešto veće” od same razboritosti (172c2), a što bi trebao biti najviši poučak (*máthema*) nepisanog (ezoterijskog), sistematskog i nesokratičkog Platonovog učenja, kakvo, prema slaganju velikog broja istraživača, djeluje iz pozadine u svim pred–srednjim (sokratičkim), srednjim i kasnim dijalozima. No, kako smo s dovoljnom jasnoćom mogli vidjeti, ta se perspektiva ne–više–sokratičkog Platona otvara u *Harmidu* na temelju i slijedom Sokratove inzistencije na *predmetnoj* (intencionalnoj) konstituciji metaznanja — počevši od etičkog (samospoznaja osobe) do autoreferencijalnog (znanje znanja), ukoliko bi ono uopće trebalo biti moguće. Metaznanje može biti konstituirano samo kao svako drugo znanje, iako ne može biti identično ni s jednom posebnim predmetnim znanjem. Ali ono što ga uopće čini znanjem, ujedno je ono što ga čini i posebnim i univerzalnom — njegov predmet (*máthema*). Drugim riječima, ono što će zacrtati putanju Platonovog odvajanja od historijskog Sokrata kroz traženje opstojeće reference na objekt znanja i ontološko fundiranje, jest *predmetna teorija samoznanja* kako ju je zacrtao Sokrat počevši od osobnog modela metaznanja i stupajući *elenktičkim* putanjama *Harmida*.<sup>58</sup> To istovremeno znači da

---

koju treba istražiti od početka” (167b2, 171d2), koja je, međutim, ostala neistražena (175c4), a koja je “nesukladna” predmetu aktualnog istraživanja (pojam razboritosti). Posljednju tvrdnju Sokrat naglašava četiri puta s tri različite fraze, što dovoljno svjedoči o njezinoj važnosti: 175b5–8: οὐ συμβαίνονθ ἡμῖν τῷ λόγῳ (...) οὐκ ἔῶντος τοῦ λόγου οὐδὲ φάσκοντος εἶναι (...), te ponovo οὐδὲ ἔῶντος τοῦ λόγου.

**57** Pritom, kako pokazuje upravo mjesto 172c2–3, upotreba dviju formi negacije nije striktno odvojena, obje se mogu odnositi na istu formu glagola (*μη οἶδεν ὅτι οὐκ οἶδεν*).

**58** Od meni poznatih interpreta *Harmida* na ovakvom čitanju najdosljednije inzistira Witte 1970, oslanjajući se na tradiciju ezoterijskog pristupa Platonu, kakvo historijsko–hermeneutički mjerodavno zastupa Tübingenska škola. Međutim, sadržajno ga

Kritijina ideja impersonalnog, autoreferentnog, praznog znanja znanja može biti privlačna za Platona samo pod uvjetom koji je sokratički: da se za znanje znanja pronade *predmet* koji odgovara njegovoj biti. Stoga, ako je Kritija na početku dijaloga pokušao iz Sokratove ideje samoznanja osobe izlučiti čisto znanje znanja, kao konceptualnu i ontološku pretpostavku samospoznavanja osobe, preuzimajući prešutno Sokratovu analizu čistog nutarnjeg zora koji omogućuje su-znanje, na kraju dijaloga vidimo da Sokrat, takoreći iz ljubavi za učenika Platona, pokušava privezati apstraktno znanje znanja uz personalni model inzistirajući na uvjetu *predmetnosti* za oba tipa metaznanja. Iako ta završnica dovoljno jednoznačno upućuje na metafizička rješenja kasnog Platona (i Aristotela), pretpostavke tog rješenja su dovoljno prepoznatljivo sokratičke i nipošto metafizičke, a tiču se — kako će na tome inzistirati psihoanalitička interpretacija Platonove teorije metaznanja — dinamike interpersonalnih odnosa samog diskursa, govornika unutar dijaloga i dramatičara izvan dijaloga.<sup>59</sup>

Naime, kako sam već naznačio, na istom mjestu se ne otvara samo mogućnost razlikovanja Sokrata od Platona, nego takoreći od samoga sebe, dijalektičkog od elenktičkog, i to na najvišoj točki samog elenhosa koju bez sumnje još dijeli s Platonom. To je naime točka na kojoj se, po mome uvjerenju, može održati kontinuitet između Sokrata i Platona, a da Platon ne postane žrtvom aporetizacije svih filozofskih pitanja zbog pretpostavljene vjernosti učitelju, niti pak da Sokrat postane žrtvom ezoteričke ontologizacije metaznanja, iz koje ga je dramaturški i doktrinarno isključio već sam Platon oduzimanjem uloge voditelja u kasnim sistemskim dijalozima. Na takvoj pozadini nije nužno ni

---

prihvaćaju i interpreti neskloni historicizmu ezoterijskog pristupa, koji vrednuju Platonovu vjernost idealu istraživanja istine. Usp. Müller 1985, 161: “Kein Glaube im modernen Sinne, sondern ein μάθημα höchsten Ranges ist das, worauf sich die Selbsterkenntnis des vorliegenden Dialogs stützt” [Ono na što se oslanja samospoznaja predmetnog dijaloga, nije nikakvo vjerovanje u modernom smislu, nego μάθημα najvišeg ranga.]

- 59** Zato se čini da razlikovanje protagonista i dramatičara kod Platona (McKim, Kahn) nije samo trivijalno, jer se podrazumijeva u spisateljstvu, a potvrđuju ga nalazi u dijalozima (Szlezak), nego uopće ne doseže dinamiku odnosa. Dok Sokrat nastoji izvući od protivnika ispravan odgovor koji može dijeliti s njime, Platon osigurava da se Sokrat suoči s vlastitim mišljenjem u doslovno izvrnutom obliku, kao što je Kritijino znanje znanja bez znalca. Za psihoanalitičke interpretacije Sokratovog položaja “gospodara diskursa”, v. diskusiju u završnici.

obezvrediti dijaloge za volju nepisanog učenja ni poricati nepisano učenje za ljubav dijaloga.<sup>60</sup> Točka podudarnosti Sokrata i Platona leži tamo gdje se navodno samo aporetički elenhos produbljuje dijalektički i doseže ono “nelogičnije od svega” — spekulativno jedinstvo suprotnosti, umjesto njihovog razumskog (logičkog) razdvajanja i suprotstavljanja. U dijalogu smo ga vidjeli u analizi nužne međusobne implikacije svojstvene relacijskim pojmovima svoje–tuđe, veće–manje, i to je točka još jednog unutrašnjeg cijepanja Sokrata od samog sebe. Reduplikacija negacije, kakvu vidimo u nemogućoj definiciji razborite osobe kao “znalca onoga što ne zna da ne zna”, predstavlja *realnu* osnovu na kojoj se Kritijino prazno znanje znanja može povezati, s jedne strane, sa svojim nužnim implikatom, znanjem *neznanja*, i s druge strane, sa samoznanjem osobe, kakvo Sokrat zastupa u *Harmidu* od početka i kakvo je očito posve u skladu sa slikom Sokrata–znalca vlastitog neznanja iz *Apologije*.

Ta se “realna osnova” ne sastoji u ontološkoj referenciji (*ousía*) na realnu osobu koja bi bila nosilac izraza za potpuno neznanje o neznanju, premda Sokrat višekratno inzistira da se pronade ono na što se referiraju nazivi za različite inačice znanja znanja i neznanja.<sup>61</sup> Tu osnovu ispostavlja metodsko–teorijski netrivialna dimenzija teze o znanju neznanja: naime, udvostručenje negacije ne zahvaća samo objekt znanja, nego se, polazeći od negiranog objekta unatrag, preko forme epistemičkog propozicijskog stava (*da ne zna što ne zna*)

---

**60** Za razlikovanje čitanja i pisanja kod Platona v. Griswold 1988; također novije doprinose već citiranog talijanskog filologa i povjesničara antičke filozofije F. Trabattonija, koji kritički vrednuje kako Heideggerov utjecaj na hermeneutičko i postmoderno čitanje Platona tako i ukidanje filozofske relevancije dijaloga u korist nepisanog učenja u historijskoj školi na uštrb istraživačkog Platona. Osim već navedenih radova Trabattoni 1993 i 2009 v. također opsežne monografske studije na talijanskom *Platone* (2009) te osobito *Essays in Plato's Epistemology* (2016) posvećene detaljnom filozofskom i filološkom studiju *Teeteta*.

**61** Dijalog vrvi metajezicnim intervencijama, od benignih poput “Znaš točno moje ime?” (156a5), “ako znaš helenski” (159a6), “izraz *mirnoća*” (159b5), preko izdvajanja “govornika” pitanjima da li ispravno govori, misli li što govori ili pravi zagonetke, zna li što misli (161b7; 161d1; 162a10–b1; 162b10; 163b3–c8) do tvorbe pojmovnika u tradiciji, kod Hesioda (163d1–e1) i u suvremenosti kod Prodika (164d4), do isticanja samog akta definiranja (165e2) te, konačno, evokacije izvornog *imenodavca* (175b4).

proteže na sâm subjekt rečenice (razborita osoba).<sup>62</sup> Znalcu onoga što ne zna da ne zna, “svojstveno” je neznanja neznanja. Vidjet ćemo da je *to* ono stanovište s kojeg sâm Sokrat “čini svoje” u dijalogu, tj. djeluje kao *razborit* znalac, za razliku od Kritijinog hiper-znalca svih znanja koji će znati sve prikladno razlučiti što pripada svakoj stvari posebno i u odnosu s drugima; no, za takvog je “potreban neki velik muž”.<sup>63</sup> Premda se Sokrat proglašava neprikladnim za takvu figuru sveznalca i gospodara diskursa znanja, *Harmid* svjedoči da Sokrat može skrivečke, kroz sâm istraživanje predmeta, praktički biti ono najnelogičnije od svega što nije predvidjela nijedna diereza, što “ne prati logos” i što je nemogući rezultat dijaloga: znalac onoga što ne zna da ne zna, gospodar neznanja, takoreći.

Naime, obrat u praktičko vršenje jednog načina znanja koji je proglašen teorijski nemogućim ne predstavlja ni nedosljednost mišljenja ni performativno proturječje.<sup>64</sup> Ipak, takva je mogućnost navela neke autore da tvrdnju o znanju neznanja rasterete od semantičke napetosti i proturječja polazeći od značenjske razlike u izrazu znati za znanje naprosto (*eidénai*) i poznavanje konkretnih stvari (*epístasthai*), zbog koje prvi izraz navodno stoji za metaznanje, a drugi za objektno znanje.<sup>65</sup>

- 
- 62** Subjekt rečenice (iskaza), tj. razborita osoba ili nositelj znanja znanja, nije naravno istovjetan s “govornikom” ili subjektom iskazivanja definicije razboritosti, koji je u tekstu višekratno apostrofiran kao onaj tko zna (ne zna) ili misli (ne misli) ono što govori, pri čemu Sokrat učestalo aludira na Kritiju.
- 63** *Harmid* 169a1–9: μεγάλου δὴ τινος ἀνδρὸς δεῖ ὅστις τοῦτο κατὰ πάντων ἰκανῶς διαιρήσεται κτλ. (a1–2) — Za izravnu vezu figure “velikog muža” u *Harmidu* s kasnim dijalogima *Zakoni* 730d–e i *Fileb* 16c, koja dovoljno govori o tome da je *Harmid* pisan iz istog koceptualnog obzora kao *Država* i drugi kasniji dijalozi, v. Witte 1970, 123 (bilj. 57).
- 64** Za preciziranje “performativnog proturječja” na primjeru egzistencijalnih autoreferencijalnih iskaza v. raspravu u Hintikka 1994, 107, 118.
- 65** Vidi opsežnu i, po mome mišljenju, bespredmetnu studiju Fine 2008, koja slijedi Taylora 1998, 46 da formulacija paradoksa počiva na krivom čitanju Platona. McKim 1985, 67 također ukazuje na takvu razliku, ali obrnuto, tumačeći *eidénai* kao “obični izraz za znanje” dok *epistémē* imenuje “metaznanje za procjenu drugih znanja i umijeća”. Takva je podjela samo djelomice potvrđena jezično–historijski: izraz *epistémē* smatra se mlađom pojavom, a glagolski izraz *epístasthai* koristi se u starijoj literaturi, od Homera i Bakhilida do Herodota, Tukidida i Platona, za konkretno znanje “razumjeti se u nešto”, poznavati nešto ili

Međutim, takav argument nije održiv već na razini teksta, premda se navedena upotreba dvaju izraza može dokumentirati u *Apologiji* gdje na poziciji metaznanja stoji *eidénai*, a na mjestu objektnog znanja *epístasthai*.<sup>66</sup> To nije samo jedino mjesto s takvim rasporedom dvaju izraza na koji se oslanja cijeli argument navedenih interpretacija, nego ga demantira sva jezična građa u samoj *Apologiji* gdje opozicija između znanja naprosto i konkretnog znanja uopće nije predmet interesa ili rasprave, nego opozicija između *vjerovanja* o znanju i stvarnog znanja.<sup>67</sup> Štoviše, u najslabijoj verziji Sokratove rečenice o “uvidu u vlastito neznanje” (nesuprot “uvjerenju drugih o posjedovanju znanja”) iz *Apologije*, u *Harmidu* Sokrat koristi izraz *eidénai* na obje pozicije, i za objektno znanje i za metaznanje.<sup>68</sup> Isto važi za *epístasthai*, a također i

---

nekoga (v. pregled u Witte 1970, 105–106). No, kako ću odmah pokazati, sa stanovišta pojmovne povijesti, ta podjela nije održiva, jer oba izraza, *eidénai* i *epístasthai*, mogu stupiti na obje pozicije, i objektnog znanja i metaznanja.

- 66** Vidi već citirano mjesto *Apologija* 22d1: ἐμαυτῷ γὰρ σνήδη οὐδὲν ἐπισταμένῳ, ὡς ἔπος εἰπεῖν (...). Riječ je o formulaciji koja, zbog rekcije glagola *syn-eidein* (shvatiti, spoznati, osvijestiti si, uvidjeti) s obaveznim dativom subjekta i participom na mjestu objekta, dopušta samo približan prijevod: “Osvijestih si /uvidjeh/ da ništa ne znam”. Karakteristično je da i ta formulacija sadrži metajezični moment: “da tako kažem/ takoreći” (ὡς ἔπος εἰπεῖν).
- 67** Glavno referentno mjesto u *Apologiji* 21d5–7: (...): ἀλλ’ οὗτος μὲν οἶεται τι εἰδέναι οὐκ εἰδῶς, ἐγὼ δὲ, ὡς περ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι (sc. εἰδέναι), pokazuje da se metaznanje izražava izrazom za subjektivno *vjerovanje* (*oíomai*, smatrati) koji se u istoj rečenici ponavlja triput (v. odmah dalje, 21d8: ὅτι ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι). Istu pretpostavku Sokrat ima i za druge, koji se štoviše pretvaraju da znaju, dok zapravo ne znaju (23d7–e1). Da se metaznanje izražava doksastičkim stavom, potvrđuje tipični žargon o doksi (*dokein eidénai*), v. cijela dva pasusa 29a–b. To potvrđuje i retorika u *Menonu* 80d1–3 gdje Sokrat žali što se prethodna “znanja” nakon susreta s njime pretvaraju u neznanja: καὶ νῦν περὶ ἀρετῆς ὃ ἔστιν ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα, σὺ μέντοι ἴσως πρότερον μὲν ἠδησθα πρὶν ἐμοῦ ἀψασθαι, νῦν μέντοι ὁμοῖος εἶ οὐκ εἰδῶτι.
- 68** Vidi već citirano mjesto na početku dijaloga, *Harmid* 162b10: μηδὲ τὸν λέγοντα μηδὲν εἰδέναι ὅτι ἐνόει; također 166e7–d1: οἰόμενος μὲν τι εἰδέναι εἰδῶς δὲ μὴ; 167a6–7: τὸ εἰδέναι ἢ τε οἶδεν καὶ ἢ μὴ οἶδεν; ponovo 167b2, 169d6; vidi i verziju zavisno–složene rečenice s veznikom ‘da’ na naprijed citiranom mjestu (175c2–3): οἶδεν ὅτι οἶδεν τε μὴ οἶδεν ὅτι οὐκ οἶδεν.



za druge uobičajene izraze za znanje.<sup>69</sup> Na takvoj osnovi možemo reći da *Harmid* i drugi dijalozi dovoljno dobro dokumentiraju, prvo, da Platon koristi *epistēmē* u običnoj jezičnoj upotrebi kao rodni pojam za znanje uopće i kao vrsni naziv za specijalna znanja; nadalje, da različiti izrazi mogu homonimno i sinonimno imenovati i objektno znanje i metaznanje, tj. referirati se jedni na druge, te, konačno, da se različiti oblici znanja definiraju međusobno: biti razborit (*sōphroneîn*) defini- ra se kao (s)poznavati samoga sebe (*gignōskein autòn heautòn*, 164d4, 165b3); konačno, poznavanje /spoznaja/ sâme razboritosti pripada u kategoriju posebnog znanja (165c4–5), ali također i u znanje naprosto, ako se primijeni na samo sebe.

Ovdje je svakako nužno upozoriti, makar samo usputno, da dok navedeni jezični materijal nedvojbeno potvrđuje da Platon u ranim dijalozima sinonimno koristi različite glagolske izraze za znanje, tako da čak i u *Državi* izrazi *gnōsis* i *epistēmē* alterniraju (*Politeia* 477a–480), razlika među tim dvama glavnim izrazima za spoznaju uvodi se na kraju dijaloga *Teetet* u kontekstu treće definicije znanja (209e) gdje Sokrat postavlja pitanje jesu li *znati* (*gnōnai*) i *imati znanje* (*epistēmēn échein*) istovjetni ili ne. Na taj način je indicirano razlikovanje u značenju i primjeni tih izraza kakvo se općenito može prepoznati na razlici u značenju uvriježenih prirodno–jezičnih izraza u suvremenim jezicima, poput *spoznaje* i *znanja*, *cognition* i *knowledge* i sl., koji izražavaju i različite predmete u epistemologiji, spoznaju kao proces i znanje kao “stanje svijesti”.<sup>70</sup> No, više od toga, James H. Lesher je (1969) pokazao da se rasprava u završnici *Teeteta* odnosi na razlikovanje između *znanja po poznavanju* (znati X) i *propozicionalnog znanja* (znati da), koje markira zaokret od Platonove rane epistemologije prvog tipa, zasnovane na teoriji ideja, ka kasnoj epistemologiji drugog tipa, utemeljenoj na teoriji iskaznog suda (logos) koja se nakon *Teeteta* izravno nastavlja u *Sofistu*.<sup>71</sup> Ne ulazeći u sve implikacije i posljedice takvog gledišta,

**69** Obje pozicije može zauzeti i izraz za navodno “konkretno” znanje: “znati znanje” (172c7–8: ἐπίστασθαι ἐπιστήμην). Također, u jednoj te istoj rečenici tri različita izraza imenuju različite razine znanja, objektno i metaznanje: οὐκ ἄρα εἴσεται ὁ οἶδεν ὁ τοῦτο ἀγνῶν, ἀλλ’ ὅτι οἶδεν μόνον (170b9). Za izraze γιγνώσκειν, ἀγνοεῖν v. npr. 164b–d.

**70** Za rehabilitaciju spoznaje kao procesa spoznavanja koji se odvija u konkretnim osobama, nasuprot tradicionalnom privilegiranju znanja kao stanja svijesti i subjekta, v. ideju utemeljenja epistemologije u teoriji epistemičkih vrlina kod L. Zagzebski 2004, “Što je znanje?”

**71** Vidi Lesher (1969), osob. 78. Suprotno tome, Zagzebski 2004, 124 (bilj.

vidimo da razlikovanje referencija i upotrebe dvaju izraza (*gnōsis–epistēmē*) u *Teetetu* preuzima razliku između neposrednog znanja stvari (što znam) i faktuma znanja (*da* znam) u *Harmidu* i transformira je u nov tip metaznanja u okviru filozofije koji zovemo epistemologijom. No, povrh toga vidimo nešto važnije. Naime, da bismo uopće razlikovali znanje od spoznaje, ili pak znanje po poznavanju od pozicionalnog znanja, potrebno je očito neko “treće” znanje koje se odnosi upravo na *razliku*. Dok *Harmid* tematizira taj problem samo kao znanje znanja i neznanja i time, uvodeći razliku *znanje–neznanje* samo na razini objektnog znanja, implicitno zaobilazi problem beskonačne progresije metarazinâ (odnosno regresije), u Platonovoj *Apologiji* Sokrat imenuje, kako smo vidjeli, to treće *stanovište razlike*, naoko paradoksalno, *socijativnim* izrazom ‘su–znanje’ (*syneidēsīs*). Time što su–znanje pripada subjektu, tj. “meni koji ništa ne znam, takoreći” (22d1), uvid u razliku sprečava beskonačnu progresiju “znanja znanja” i metodološki regres i ujedno postavlja na mjesto subjekta rečenice (znanje koje se odnosi na sebe) subjekt iskazivanja koji se odnosi na sebe preko *forme* iskaza (etički dativ) koju teško možemo realizirati u prijevodu.<sup>72</sup> Štoviše, to isto metaznanje, koje je u *Harmidu* negirano kao nemoguće i neodrživo *sebeznanje* čiji bi subjekt bilo sâmo znanje, naći ćemo kod Sokrata na rubu normalne jezične upotrebe, u *primjeni dvostruke negacije* teorijskog metaznanja na samoga *sebe* kao *subjekt iskazivanja*, čime se navedena značenja i sinonimne upotrebe izrazâ pretvaraju u jedinstven jezični događaj.

Upravo to je sukus realnog i nesvodivog Sokrata iz *Harmida*, koji nam sada poručuje da ga ne čini razumnim (ili mudrim) to da je znalac svoga neznanja, tj. da zna što ne zna, za kakvog znamo iz *Apologije*, nego da je čudnovat *znalac neznanja neznanja* koji “neće znati da mu je

---

18) smatra da Platonova epistemologija predviđa načelno samo znanje po poznavanju koje se tiče osoba i stvari, što je teško održivo gledište s obzirom na evidencije u tekstu.

72) Već navedeni glagolski oblik *synédē* s obaveznim subjektom u dativu (*moī*) sintaktički je paralelan glagolu *dokeī moī* (čini mi se), kao da se spoznaja događa subjektu. Otud izraz *synédē*, koji obično prevodimo sa *shvatih, uvidjeh* možemo na toj gramatički plastičnoj osnovi (intentio obliqua: “su–znalo mi se”, “suvidno mi je”) razumijevati kao rezultat kretanja radnje (spoznaje) ka subjektu, kao dolaženje k sebi. U tom je izrazu iz *Apologije* možda sadržan dinamički aspekt “nutarnjeg zora” od kojeg Sokrat počinje u dijalogu *Harmid* (159a) i koji markira *mjesto govora* o znanju znanja. (Vidi naprijed bilj. 27.)

nepoznato što ne zna” (170c9), posve suprotan onome kome “ništa ne bi bilo nepoznato” (174a6).<sup>73</sup> I još čudnovatije, upravo to ga čini vrlim za zajednicu. Drugim riječima, čini se da je ovaj zagonetni čudak iz *Harmida*, znalac neznanja neznanja, tajna onog poznatog čudaka, znalca neznanja, iz *Apologije*. U *Apologiji* Sokrat prikazuje dubinu vlastitog “neznanja neznanja” upečatljivo na dva mjesta koja nedvojbeno reflektiraju moment neznanja neznanja iz *Harmida*, iako ne više na teorijskoj nego na privatno–psihološkoj razini, izražavaju Sokratovo neshvaćanje stupnja svoje omraženosti zbog istraživanja znanja i neznanja kod ljudi, što on ujedno smatra dokazom istinitosti.<sup>74</sup> U pitanju je, dakle, osobni moment u samoj srži “znanja znanja i neznanja”, čime je dovoljno čvrsto fiksiran njegov *etički subjekt* naspram asubjektne, bezlične i bespredmene autoreferencijalnosti znanja. Znanje znanja bez osobnog nosioca može biti samo monstrum stručnjaštva koji tehnokratski rješava sve, bez etičkog udjela, tj. odgovornosti za znanje.

Ideja vrline kao *znanja dobra*, kakva je poznata iz drugih Platonovih dijaloga, daje u spoju s *dvostrukom negacijom metaznanja* u *Harmidu* posve specifične učinke koji omogućuje da ih vidimo kao epistemičku, i utoliko čisto teorijsku, elaboraciju autoreferencije koju u *Apologiji* (i *Državi*) nalazimo na primijenjenim (etičkim i političkim) pojmovima. Naime, dok Sokrat u *Apologiji* tvrdi da je dobar po tome što je shvatio da ne zna ništa i ne smatra da zna, za razliku od onih koji misle da znaju, a ne znaju, dramatska napetost i značaj duhovite rečenice “Znam da ništa ne znam” ne blijedi usprkos slabljenju retoričke napetosti. Ona slabi utoliko što, onako kako rečenicu susrećemo u *Apologiji*, izraz *znam* na metapoziciji moramo čitati kao ‘shvatio sam’ (22d1: *synédē emautō*) ili ‘smatram’ (21d5: *oíomai*), pa već otud sadržaj metaznanja i znanja prvog reda (*epístasthai*) nisu istovjetni. Osim što već tom zamjenom izraza za znanje izrazom za vjerovanje u znanju drugog reda sâma tvrdnja gubi i na logičkoj kontradikciji, time samo postaje još očitije da ona zapravo nije postojala ni prije. Naime, posve je izvjesno što sve na razini znanja prvog reda obuhvaća univerzalna negacija ‘ništa’: to su sva posebna umijeća i majstorstva, čije nositelje

**73** Vidi dvije formulacije s gotovo istovjetnim izrazima, ali posve različitog smisla, na već citiranim mjestima: Οὐκ ἄρα εἴσεται ὁ οἶδεν ὁ τοῦτο ἄγνων (170c9) i μηδὲν ἄγνοοί (174a6).

**74** Usp. 25e1–2: ἐγὼ δὲ δὴ εἰς τοσοῦτον ἀμαθίας ἦκω, ὥστε καὶ τοῦτ’ ἄγνοῶ, te 37c: πολλὴ μὲν τὰν με φιλοψυχία, εἰ οὕτως λόγιστός εἰμι ὥστε μὴ δύνασθαι λογίζεσθαι (...).

on anketira, ali također i religijske predodžbe o bogovima i filozofske teorije svijeta, od teorija prirode do teorija svjetskog uma (26d–e). Povrh svega, ni na razini svakodnevnog iskustva nije nemoguće da netko bude svjestan toga što sve ne zna, koliko god sâm Sokrat bio ironičan u pogledu stvarnih znanja koja je stekao, poput očevog klesarstva, majčinog porodiljstva ili pokušaja u pjesništvu. No, u tome živopisnom *negativnom* autoportretu iz *Apologije* s nabranjem svih svojih ne-znanja vidimo razgovjetno da je dosljedno održano Sokratovo načelo iz *Harmida* da teorijsko metaznanje, tj. znanje znanja, za njega nema predmet — on je negativan: ne-znanje — dok su sva druga konkretna znanja intencionalno konstituirana budući da ili proizvode predmete različite od sebe (pjesništvo) ili se odnose na njih (aritmetika); slijedom tog načela, znanje drugog reda, budući da je bez predmeta, jednako je znanju ničega, odnosno neznanju naprosto. Otud Sokratovo znanje na metapoziciji u *Apologiji* ne može ni biti nazvano znanjem nego opisnim, aproksimativnim izrazima poput *uviđanja* i *smatranja*.

Međutim, ako načelo *praznine* metaznanja iz *Harmida* čitamo kao teorijsku pozadinu ili podlogu samokritičkog etičkog stava u *Apologiji*, onda ne vidimo samo da taj etički stav dolazi iz radikalne teorijske (metaepistemičke) refleksije nego i što je radikalni domet Sokratove osobne (etičke) koncepcije metaznanja: ona je učinak *praktičke* primjene teorijski nemogućeg metaznanja na sebe; u aktu autoreferencije ono *proizvodi* novu stvarnost, novo “sebe” kao subjekt *negativnog metaznanja*, koji takoreći lebdi u oblacima na nebu znalaštva neznanstva. Njegova osobitost je u tome da se uspostavlja samo kroz *akt* iskazivanja i *kao* subjekt *iskazivanja*. To nije subjekt iskazanog budući da u tom svojstvu može biti samo dio “ničega”, tj. svijeta svih negiranih predmeta znanja, nego onaj koji iskazuje “ne znam da ne znam”. Taj subjekt ne nastaje iz uzdignute pozicije prethodnog znanja o neznanju nego samo kazivanjem–iz–neznanja, tj. iz ničega koje se s objekta prenosi na subjekt. Tek u tome vidimo domet i smisao dvostruke negacije: iako se odnosi na predmet znanja (ne znam što ne znam) i činjenicu znanja (ne znam da ne znam), ona ne pogađa samo predmet i postojanje znanja (tzv. predmetnost i fakticitet), nego *sâmu epistemičku relaciju*. Dvostruko negirana “činjenica” neznanja — ne znam da ne znam — izražava propozicionalni stav koji potječe od iskazujućeg subjekta i pripada njemu.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Za istaknutu metajezičnu figuru *govornika* (ὁ λέγων) v. naprijed već

Naime, da bi uopće iskazao tvrdnju o nemogućnosti znanja znanja, Sokrat mora pokrenuti *poetsku* i *logičku* igru dvaju aktanata govora koji međusobno zamjenjuju mjesta i time mijenjaju svoj karakter: jedan je “subjekt” o kojem se govori u statusu objekta (onaj koji–ništa–ne–zna); drugi je moment u objektu ništa koji se, govorom o sebi, *prevodi* u status subjekta (onaj koji–zna). Drugim riječima, subjekt–koji–zna samo je *subjekt tvrđenja*, ali ne i *subjekt tvrdnje*. Dok ovaj potonji može biti samo u sferi spoznatih objekata, subjekt–o–kojem–se–zna–da–ne–zna, onaj prvi, u svome navodno suverenom statusu subjekta–koji–zna, tj. znalca svoga (i tuđih) neznanja, nije ništa drugo do akter govornog *samo–izvođenja* ili proizvođač *sebe* kroz *odnošenje na sebe*. On nastaje takoreći iz nultog “performativnog intervala”, kao subjekt čije mjesto konstituira ono što on čini, a ne ono što jest, djelatnost iz ničega.<sup>76</sup> Tu *relaciju* omogućuje samo mala rječca *ne–*, čisto–jezični *marker ras-pukline u identitetu dvaju Sókratā*. Otud, jedina stvarnost subjekta o kojem se ovdje radi nije to da je on objektivi subjekt čija je specifičnost to da se ponaša kao agent neznanja u svijetu. Subjekt nastupa tek kroz akt samoodnošenja, *govor kao métodos, su–kretanje (metiénoi)* sa stvari koja je on sâm. Zato Sokratov diskurs “praznog” metaznanja, koji smo navikli čitati kao iskaz znanja o ne–znanju, u svojoj srži nije evokacija–ekspresija subjekta–znalca, onog koji–zna–da–ne–zna, nego takoreći nulto, praizvorno stanje otvorenosti ili dispozicija onoga tko “intervenira” u sebe kao polje neznanstva. Riječ je o subjektu čija je sva stvarnost istraživanje (*metiénoi*). Otud jedina istina Sokratova “znanja neznanja” može biti ono što je čini praktičkom, subjektivnom istinom: kako nema nikakvog *objektivnog* sadržaja, *istinu tog znanja može jamčiti samo ono za što subjekt može stajati — stav vjernosti sebi*.

---

navedena mjesta *Harmid* 161b7; 161d1; 162a10–b1; 162b10; 163b3–c8.

- 76** Termin *performativni interval* preuzimam od Green 2007, koji ga preuzima iz socijalno–teorijske upotrebe performativa kod J. Butler. No, sama Butler koristi samo “interval” i locira ga drugačije, ne između subjekta i akta, nego akta i njegovih učinaka: “the gap that separates the speech act from its future effects (...) The interval between instances of utterance not only makes the repetition and resignification of the utterance possible, but shows how words might, through time, become disjoined from their power to injure and recontextualized in more affirmative modes” (v. Butler 1997, *Excitable Speech. A Politics of Performative*, 15). Iako se čini blisko primjeni performativa na analizu Sokratova iskaza kao performativa, kod Butler je, kako ću još pokazati u nastavku, riječ o odvajanju performativa od subjekta.

Samo stav vjernost sebi ili stav subjektivne istinitosti, čist *ethos* istine, zahtijeva da se univerzalna negacija predmeta (*ništa*) primijeni na sâm subjekt. Upravo zato ona nije samo osobna vrlina istinoljubivosti nego je bezostatna, “apsolutna”. To je smisao zahtjeva da se “neznalaštvo” uvede u hipotezu o znanju znanja i da se negacija predmeta znanja protegne na negaciju same epistemičke relacije ili epistemičkog stava znam–da: samo tako ona od negacije objektnog znanja (*epistémai, sophíai, téchnai*) može zahvatiti epistemički odnos i samog znalca. Njegov “znanje”, koje izražava Sokratov sofistički izriječak na manifestnoj razini, ne određuje jednostruka negacija predmetnog metaznanja koja rezultira znanjem neznanja; određuje ga dvostruka negacija koja negira relaciju ili stav znalca i rezultira u tome da je znalac “onoga što ne zna da ne zna”, kako “samokritički” otkriva Sokrat u reziméu dijaloga (175b–d), i radije naziva sebe lošim istraživačem nego da stvari proglasi neistraživima.<sup>77</sup> Zato poziva Harmida da ustraje u istraživanju i sâm procijeni ima li u sebi nešto od dobra zvanog razboritost i treba li uopće “bajalicu” (176a1–2). No, Harmid najavljuje da će ustrajati u istraživanju tako da neće pustiti Sokrata nego da će ga, naprotiv, još više “pritiskati” i da ne očekuje protivljenje (d1–5).

Na takvoj spekulativnoj podlozi “prazne metode” pokušao sam, premda se čini paradoksalno, uspostaviti pozitivnu i dublju vezu između Sokratove dvostruke negacije teorijskog metaznanja iz *Harmida* i praktičke afirmacije vlastitog neznanja kao osobne vrline iz *Apologije*, te prikazati organsko utemeljenje ove druge u prvoj. Naime, *primjena* praznine metaznanja na sâmoga sebe (činjenje iz prazne “svojosti”, takoreći) po svome je *praktičkom* učinku analogna pozitivnim znanjima–umijećima i konzistentna s tezom o predmetnosti ili intencionalnosti svakog znanja, premda proturječi argumentaciji o bespredmetnosti *teorijskog* metaznanja. Naime, kao što pozitivna znanja i umijeća (obučarstvo, graditeljstvo, pjesništvo, zakonodavstvo) *proizvode* svoje *predmete* ili generiraju apstraktne veličine i razmjere, poput velikog, većeg, malog, manjeg, težeg, lakšeg u aritmetici, geometriji, statici, harmoniji, tako upravo samoprimjena dvostruke negacije teorijskog metaznanja (negacija što–znanja i da–znanja), akt samoizričućeg samoodnošenja, *proizvodi* Sokrata kao čist subjekt *negacije*, Ja, koje već jest na *poziciji* govora *prije* nego što se opredmeti kroz govor o

---

<sup>77</sup> Izražavajući žaljenje zbog lošeg rezultata razgovora iz kojeg nisu saznali što je razboritost, Sokrat veli (175e5–6): ταῦτ’ οὖν πάνυ μὲν [οὔν] οὐκ οἶμαι οὕτως ἔχειν, ἀλλ’ ἐμὲ φαῦλον εἶναι ζητητήν.

objektima, koji je slobodan prije pojave objekata. Ja je ergon ili djelo koje se izdiže iz negacije negacije. Iako se čini kao da je tek *preostatak* iz negiranog svijeta predmeta (*ništa*) i, utoliko, moment metafizičkog diskursa o predmetima, mjesto i jezična funkcija *aktanta* univerzalne negacije otkriva da nastaje kao posebna instanca iz *samoprимjene* negacije sebeznanja ili autoreferencije neznanja neznanja. Dok metaznanje za Sokrata na jednoj strani gubi teorijski predmet, na drugoj strani ono proizvodi subjekt kroz akt autoreferencije, koja jezičnoj funkciji aktanta 'ja' jedino pridaje karakter praktičkog samoodnošenja i realnog aktera. To je onaj koji će etički uspostaviti smisao samoznanja i reći *Ne!* prisili Tridesetorice, u kakvu se pretvorila Harmidova naoko benigna, naoko samo erotička, a zapravo politička aluzija na "stiskanje" filozofa Sokrata u budućim susretima.<sup>78</sup>

### Sokrat i kraj 'postfilozofije'

Ovakvo tumačenje "slučaja Sokrat", koje spaja spekulativni dijalektički pojam apsolutne negacije i performativnu koncepciju jezika u figuru samostvaranja Jastva, omogućuje da Sokratov praktički teorem negativnog metaznanja vidimo takoreći kao kantovsko rješenje aporije čistog teorijskog uma iz *Harmida* kroz autopoietičku praksu kritičkog subjekta u *Apologiji*.<sup>79</sup> Ona se na sudu praktičkih potreba zajednice

---

78 Upravo tu vidimo zašto Sokratovo opovrgavanje metaznanja, koje je po sebi već metapozicija, nikad ne poprima karakter poricanja. Naprotiv, Kritija je taj koji diskursom univerzalnosti čistog metaznanja supstituira njegov tehnokratski smisao za suvereno upravljanje ljudima koje isključuje svoju suprotnost, neznanje. Analogno tome, i Lazerowitz je, kako sam pokazao u uvodnom prilogu, diskursom kritike Wittgensteinova dvostrukog odnosa prema psihoanalizi, priznavao ono što je prešućivao — formativnu ulogu Freudova pojma *metapsihologije* u svome pojmu *metafilozofije*. Za ekstenzivan prikaz psihoanalitičkih paralela između Sokrata i Wittgensteina, koja uključuje homoerotiku ali ne motiv poricanja u teoriji, v. Rowe 2007, "Wittgenstein, Plato, and the Historical Socrates".

79 Takav kantovski obzor interpretacije prvi je afirmirao, prema mome znanju, Ernst Cassirer koji emfatično ističe poietičku formu mišljenja kod Sokrata; ona, nasuprot Platonu, prevladava dihotomiju teorijsko–praktičko, usmjereva Sokratovu subverziju delfijske figure nutarnje samospoznaje u *djelovanje*, a subjekt čini *svojim djelom*, kao što Fichteovo Ja počiva na etičkoj podlozi Kantova imperativa, a ne na nutarnjoj intuiciji kao kod Descartesa i Husserla (v. Cassirer 1995, 212–214). Za novije prikaze i rasprave v. Schwemmer 1997 (osob. pogl. IV) i Ilin Bayer 2001 (osob. Ch. 4. The Work of Philosophy). S druge

(Atena) pokazuje kao politički nepoželjna, a na sudu teorijskih potreba filozofije (Platon, Aristotel) kao metodološki destruktivna jer navodno subvertira mogućnost objektivnog metametodskog mišljenja. No, Sokratova negacija metaznanja u *Harmidu* nije posve reducibilna na etički diskurs metaznanja kao samoznanja osobe koja slijedi ideal *znanja dobra i zla za sebe i zajednicu*, kako će govoriti Platonov Sokrat, niti na diskurs “brige za sebe” i rad na “tehnikama sopstva”, kako će propagirati kinički i stoički nastavljači.<sup>80</sup> Čini se da Sokratova negacija daje više od toga. Kako sam na sistematski elementarnijoj razini pokušao pokazati, “samouspostava subjekta” proizlazi iz *izvođenja* paradoksa: subjekt je performativ, i samo to omogućuje da ono teorijski određeno (znanje znanja iz *Harmida*) postane živa stvarnost osobe i zajednice osoba (*Apologija*, *Država*).<sup>81</sup> Samouspostava subjekta je performativno samoizvođenje govornika u subjekt iz akta *totalne negacije* objekta koja ne izostavlja ništa, ni samog znalca neznanja, i samo tako postaje *apsolutnom*. Ona ne uspostavlja subjekt kao instancu izuzetu iz univerzuma neznanja, kao subjekt znanja nasuprot

---

pak strane, Korsgaard 2007, iako nema u vidu Cassirerov argument niti, kako sam ranije naznačio, prepoznaje porijeklo Sokratovog dijalektičkog paradoksa “jači od samog sebe” u *Državi* (430e–431a) iz *Harmida*, ispravno ga locira u praktičkoj konstituciji osobe kroz *djelatnost* i paralelizira s Kantovom analizom dužnosti prema sebi (145). Ne ulazeći ovdje u reducirano shvaćanje “jezika akcije” (action–language, language of action, v. isto 97–98), koncept samouspostave subjekta kroz *činjenje* čini se teorijski krnj u odnosu na upotrebu performativa (v. diskusiju u završnici rada).

**80** Vidi Hadot 1995, “The figure of Socrates”; J. Sellars 2003, “Simon the Shoemaker”; Desmond 2008.

**81** Taj jezični moment na samouspostavi subjekta ima u vidu Cassirer, iako samo usput i implicitno misleći na jezik kao djelatnost uopće, kad u “Metafizici” opovrgava teorijski (Descartesov i Husserlov) introspektivni karakter Jastva. Referirajući se na Fichteov koncept djelatne radnje (Tathandlung) kao izvornog akta Jastva i Goetheovo tumačenje Sokratove samospoznaje u “Maksimama” kao *djela*, Cassirer navodi: “Već samim izgovaranjem riječi ‘ja’ nalazimo se usred sfere djelatnosti (...)” (1995, 190). Vidi također raspravu u Ilin Bayer 2001, 180–181. Takva koncepcija subjekta kao *djela*, kojom se premošćuje dihotomija teorijsko–praktičko i koja čini sukus Cassirerove analize “bazičnih fenomena” u novoj Metafizici, teorijski je pripremljena u 2. svesku *Filozofiji simboličkih oblika* o mitskom mišljenju (Schwemmer 1997, 212) i daje temelj, prema mome razumijevanju, za opservacije o Sokratu kao kulturno–teorijskom modelu u *Ogledu o čovjeku* (Cassirer 1964, 18–20).



općeg neznanja, već točku na kojoj otvorenost ne-znanja prelazi u akt praktičke samouspostave subjekta–tragača. Otud Sokratova rečenica ‘Znam da ništa ne znam’ ne identificira subjekt znanja nego subjekt *istraživanja*, dvostruko negiranog “znalca onoga što ne zna da ne zna”, jedinog koji može postati subjekt diskursa “epistemologije bez znanja i bez vjerovanja”.<sup>82</sup>

Naime, usprkos kritičkoj distanci prema Cassirerovom shvaćanju Descartesova intuicionizma u koncepciji ega, Hintikka razvija interpretaciju *cogita* na teorijski bliskim osnovama performativne teorije mišljenja kakvu Cassirer pripisuje elaboracijama jastva kao djelatnog subjekta koji se uspostavlja iz sebe kod Fichtea, Goethea i Sokrata. Hintikka se pritom oslanja na jezično–teorijski argument o referencijalnom udvostručenju glagolskog izraza *cogito*: on ne označava samo činjenicu egzistencije nego “izvedbu (akt mišljenja) putem koje se za rečenicu ‘Ja postojim’ može reći da verificira samu sebe”.<sup>83</sup> Iako pritom tematizira samo semantički oblik “udvojenja” *cogita* (117–118), ali ne i retorički, Hintikka imenuje njegovu jezično–pragmatičku dimenziju (“act of uttering”, 109), identificira ga u francuskom tekstu Descartesove *Rasprave o metodi* (‘je pensais à douter’, 118) te pokazuje da *performativni* karakter *cogita* čini taj izraz terminološki nezamjenjivim temeljem Descartesove generalne strategije protiv skepticizma (110, 122). Premda ovdje ne mogu ulaziti dalje u ovu tematiku, dosljedni-

---

**82** Da se ne radi tek o figuri ili metafori pokazuje J. Hintikka projektom jedne “sokratičke epistemologije” kao “potrage za znanjem putem pitanja”, v. Hintikka 2007, *Socratic Epistemology. Explorations of Knowledge-Seeking by Questioning*, 1. “Epistemology without Knowledge and without Belief”, te 4. 8: “Socratic Questions”, 95–97: “The name of this subject is Socrates. In construing all rational knowledge-seeking as questioning, we are merely following the precedent of the Platonic Socrates” (95). “Socrates is highlighting one of the most important features of his operative questions—namely, their independence of background knowledge. Socrates’ irony illustrates an important feature of epistemic logic (...) Yes, Socrates must have knowledge in order to practice elenchus successfully, but *his knowledge is strategic, not factual knowledge*—which is precisely my point. In an epistemological perspective, Socrates’ irony is but a way of highlighting the distinction between definitory and strategic rules or perhaps between factual and strategic knowledge” (97).

**83** Usp. Hintikka 1974, 109: “it refers to the ‘performance’ (to the act of thinking) through which the sentence ‘I exist’ may be said to verify itself”.

jom jezičnom analizom moglo bi se pokazati da *cogito* nije tek ime za monolitni *fundamentum inconcussum* bitka, znanja po poznavanju (u najstrožem modusu samoizvjesnosti) i identiteta subjekta, nego komprimirani jezični oblik skrivenog *propozicionalnog stava* auto-referencijalnog karaktera. On ne čini samo faktum egzistencije (*ergo sum*) performativom, kako uvjerljivo pokazuje Hintikka, nego skriva subjekt između dvaju aspekata *cogita*, radnje i učinka (*cogitatio* i *cogitatum*); on se sintaktički zakonito i retorički efektno daje izraziti frazom ‘*cogito me cogitare*’, u stilu latinske parafraze Sokratove fraze ‘*scio me nescire*’ koja se najčešće pripisuje Ciceronu. Upravo taj moment pokušao sam pokazati u Sokratovoj retorici znanja neznanja na rasjedu koji markira negacija ‘ne’ između dvaju Sokrata razdijeljenog na subjekt iskaza i subjekt iskazivanja.

Otud Sokratova negacija metaznanja ne izmiče samo Platonu i Aristotelu, nego i prominentnim post- i anti-hegelovskim interpretacijama od Nietzschea preko Lacana i Foucaulta do Luce Irigaray, S. Kofman i drugih.<sup>84</sup> Kako su neki istraživači već pokazali, Sokrat ne anticipira samo postmoderne figure filozofije poput Wittgensteina u gotovo svim teorijskim, metodičkim i biografskim aspektima, uključujući i homoseksualnost, pri čemu se bitne razlike svode tek na shvaćanje ironije i psihologije.<sup>85</sup> Sokrat anticipira također i Freuda i Lacana. Dok u *Harmidu* vidimo da je Sokrat takoreći otvorio praksu za jezičnu terapiju mladog političkog karijerista koji želi biti ono što drugi žele da bude i kojemu Sokrat propisuje temeljitu *psihoterapiju* umjesto biljnog čaja protiv glavobolje (155b5–157c5), Freudove su reference na Sokrata šture i doktrinarno ograničene, samo usputni primjer “ambivalentnog objekta ljubavi i mržnje” ili “učenja o povezanosti neznanja i opačine”.<sup>86</sup> Suprotno tome, Lacan, čiji je odnos prema

---

**84** Nietzsche 1889 (1980), “Das Problem des Sokrates”; J. Lacan 2015, *Transference* (Seminar VIII); L. Irigaray 1993, “Sorcerer Love: A Reading of Plato, *Symposium*, and ‘Diotima’s Speech’”; Foucault, 1984, 1994, 2001. Za kritiku Kofman v. J. Sellars 2000, “The Problem of Sokrates”; za Nietzschea v. Wolleck 2004.

**85** Rowe 2007, 46: “Their attitudes to irony and equanimity, for example, are clearly very different”. Također, prema autoru, Wittgenstein nije slijedio teoriju besmrtnosti duše, iako je izrijeком bio sklon Platonovoj teoriji spoznaje kao sjećanja (61).

**86** Za malobrojne reference na Sokrata v. Freud 1909, “Bemerkungen über einem Fall der Zwangsneurose”, (GS VIII, 344) te 18. predavanje za uvod u psihoanalizu (Freud 1915, GS VII, 290). Vidi takođe diskusiju u Assoun

Sokratu obuhvatniji, dublji i spektakularniji, prikazuje Sokrata kao svoga prethodnika.<sup>87</sup> No, Sokratovo samo–izvođenje kroz apsolutnu negaciju posve očito izmiče Lacanovom privajanju Sokrata za figuru analitičara upravo u točki u kojoj se čini da je potvrđuje u najčistijem mogućem obliku. Naime, iako se subjekt iskaza “Znam da ništa ne znam”, koji se uspostavlja performativno kroz poetsku funkciju jezika na rubovima logičkog izričaja, nalazi bez sumnje na poziciji Lacanovog “agenta iskazivanja”, gdje se subjekt iskaza i gospodar diskursa podudaraju, Sokrata teško možemo uzeti kao *subjekta–gospodara diskursa* niti se njegov diskurs neznanja može bez ostatka svesti na ideju o epistemičkoj nestabilnosti analitičara, koja se sastoji u nesigurnosti analitičara “u pogledu želje” i autoriteta istine u analitičkom odnosu, kako će to Lacan razviti na Sokratovu samouskraćivanju Alkibijadu u Platonovom dijalogu *Gozba*.<sup>88</sup>

To se izmicanje Sokrata vidi još jasnije na interpretaciji Luce Irigaray koja će, slijedeći Lacana, istu Sokratovu poziciju učitelja prevesti u negativnu verziju diskursa učitelja–gospodara, tj. subjekta–“falokrata”. Takvo je čitanje posve proizvoljno. Čak ako, i upravo ako, lacanovskog Sokrata–analitičara, koji se uskraćuje i kao objekt želje i kao autoritet znanja, stavimo u poziciju falokratskog gospodara diskursa, subjekt ili Ja opet ne ispada ništa drugo do performativni efekt samo–označavanja praznog, autonomnog označitelja Ja, efekt glasanje *iz ničega i na mjestu ničega*. Baš zato se Sokrat može pojaviti kao “istinski” Lacanov subjekt — kao subjekt iskazivanja u doslovnom smislu koji se glàsa s mjesta jezičnog aktanta — tako da poziciju gospodara u njegovoj najjačoj vrsti, kao diskurs univerziteta u dimenziji univerzalnosti znanja i dimenziji ovlaštenog agenta instituta *subvertira na samome sebi*. Otud nije osobito čudno da su unutar feminističke kritičke kulture postala moguća posve suprotna čitanja koja vide Sokrata kao “androgino” subjekta: on ne uvodi samo “ženski posao” u filozofiju (porodiljstvo), nego i dvojni osobni karakter: žensku “zavodljivost koja se uskraćuje”

---

1976, 296–298. Za historijski okvir sokratičke terapijske metode od antike do suvremenosti v. noviju diskusiju u K. Lampe 2010, 183–185.

- 87** Usp. Lacan 2015, Seminar VIII *Transference*: “I hope to get you to sense this — Socrates’ secret will be behind everything I will have to say about transference this year” (p. 7).
- 88** Novije, meni poznate diskusije, uglavnom samo sažimaju Lacanov stav (v. Chiesa 2006) i primjenjuju ga na suvremene društvene teme (v. Salecl 1998, osob. 28–33).

te “mušku snagu i očinsku ulogu” koja se nameće.<sup>89</sup> Štoviše, Sokrat za neke feminističke filozofkinje otjelovljuje isti onaj “narativni” princip filozofiranja koji je Irigaray razvila na figuri Diotime kao produktivni “ženski princip mišljenja” nakon što ga je odrekla Sokratu.<sup>90</sup>

Isto se mora reći i za Foucaultovu kritiku Sokrata koji interpretira njegovu verziju vrline kao historijski ranu i *epistemološki preopterećenu* instancu “brige za sebe”; ona navodno privilegira znanje i zapostavlja tehnike sopstva, čime bitno odudara od kasnije stoičke, napose rimske kulture sopstva kao “upravljanja sobom i drugima”, iako je njihovo historijsko ishodište.<sup>91</sup> Pritom je Foucaultov stav dubinski ambivalentan. Tako s jedne strane, na primjeru “slobodnog govora” (*parrhēsia*), prvo ističe Sokratovo *negiranje apriorizma znanja* u *Apologiji*, u odnosu na istinit diskurs, da bi, u istom kontekstu, status istine kao “trajne funkcije diskursa” prikazao kao “referiranje diskursa na istinu” koja transcendirira psihološki apriori.<sup>92</sup> Na toj će ambivalentnoj osnovi imanencije–i–transcendencije istine i diskursa jednom prikazivati kontinuitet između ranije sokratovsko–platoničke koncepcije

---

**89** Vidi pregled i diskusiju R. Iveković 1984, “O ženskome u grčkoj filozofiji prije Platona”, koja se referira na interpretacije S. Kofman, S. Agacinsky, M–H. Bohner–Cante.

**90** Za kritičku diskusiju o Irigaray v. O’Dwyer 2006. Suprotno Irigaray v. ranije Bowery 1996. Taj isti moment produktivnog pod imenom “poetskog” na porodijskoj vještini Sokrata apostrofiru Lefebvre 2016, 290. Ranije Cassirer 1964, 1995. (Vidi i komparativnu studiju o sokratovskom momentu na poučavanju u indijskoj tradiciji Wharton 2010.)

**91** Za razlike v. Foucault 1994 [1982], 353–365; također Foucault 1984, 119 (epub).

**92** Foucault 2010 [1982], 331: “For discourse to be a discourse of truth it is not necessary that knowledge of the truth be given to the speaker before he speaks; truth must be a constant and permanent *function of the discourse* [...] Socrates develops his conception of the relationship between discourse and truth, showing how the truth is not the psychological precondition of the practice of the art of oratory, but must be that *to which discourse refers* at every moment.” [Kurziv moj.] Pripisujući Sokratu “referiranje diskursa na istinu” ili epistemički modus istine diskursa, Foucault čini nevidljivim kod Sokrata *odnos subjekta prema diskursu*, onaj višak na istraživanju ne samo s obzirom na *logička očekivanja*, nego na *prisile* koje dolaze od drugih subjekata. Riječ je o političkom sukobu unutar teorijskog diskursa o metaznanju i o Kritiji kao političkom akteru tog diskursa u dijalogu. (O shvaćanju filozofske i političke *parrhēsie* kod kasnog Foucaulta v. opsežnije u prilogu M. Žitka, ovdje.)

brige za sebe i kasnijih helenističkih i rimskih prikaza u tumačenju brige za sebe, dok će drugi put isticati posebnost i razliku sokratovsko-platoničke koncepcije naspram kasnije helenističke i rimske po svođenju etičko-praktičkog karaktera skrbi za sebe (*cura sui*) na znanje kao *apriorni* epistemički moment.<sup>93</sup>

No, Sokratov praktički zaokret kroz manevar *samoprimjene dvostruko negiranog* teorijskog metaznanja u performativnom aktu čiste jezične autoreferencije, čini se previše dijalektičan i prespekulativan za Foucaulta. Njegovo eklatantno neprepoznavanje *etičkog* karaktera teorije spoznaje kod Sokrata koje završava u falsifikaciji, kao navodni *epistemički* karakter etike samoskrbi, čini se logičnom cijenom kako Foucaultovog dvostrukog recikliranja Heideggera, jednom egzistencijala 'brige' iz *Bitka i vremena* za čitanje helenističkih i rimskih autora, drugi put u odbacivanju dijalektike. Bez toga, svako čitanje Sokratove "brige za sebe" mora ostati slijepo za Sokratovu negaciju metaznanja kao temelj skrbi za sebe, uslijed čega i dijalog *Harmid* ostaje posve izvan Foucaultova obzora.

U postmodernom kontekstu, sokratovskom jezičnom aktu samouspostave subjekta, koji sam nastojao ocrtati, čini se najbližom strateška upotreba teorije performativa za objašnjenje formacije rodnog identiteta kod Judith Butler, preuzeta iz pragmatičke filozofije jezika Johna Austina.<sup>94</sup> Premda ovdje više ne mogu ulaziti detaljnije u širu raspravu o performativnosti, Butler, prema mome uvidu, previđa kako jezično-filozofske probleme Austinove kategorizacije govornih činova, osobito njegovo brkanje performativnog govornog čina s imperativom, tako ujedno i ključne funkcije *subjekta* (govornika) za sâm pojam performativa, što ima reperkusije i na neodređenosti u njezinom socijalno-teorijskom shvaćanju subjektivnosti.<sup>95</sup> Premda identitet nije

---

**93** Foucault 1994 [1988], p. 792: "L'accent sera mis non pas sur la connaissance de soi, mais sur le souci de soi — ce dernier devenant autonome et s'imposant même comme premier problème philosophique."

**94** Za programatsku primjenu teorije performativa na rodni identitet v. najprije J. Butler 1988, "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory"; razrađeniije i u primjeni na politički diskurs u Butler, 1997 (osob. I. On Linguistic Vulnerability).

**95** Za kritiku Austinove deskripcije performativa v. raspravu u E. Benveniste 1966, "La philosophie analytique et le langage" (osob. 274), koju Butler nema u vidu iako se na nju neizravno oslanjaju i kritike Searleve verzije Austinova modela kod njoj bliskih autora poput

koncipiran u kategorijama bitka nego činjenja (samočinjenja), i otud nije nametnut izvana na neutralno tijelo, rodni identitet kod Butler nije izraz genuinog performativnog čina: on prije ostaje lebdjeti u intenciji ka ideji samo–činjenja dok je zapravo rezultat *perlokutivnog učinka* načelno nesvjesne i spontane *interiorizacije* glavnog *kulturnog obrasca* (*normativne heteroseksualne matrice*) od strane individua i simboličkih formi koje je podržavaju kroz institucije i čine identitete “socijalnim konstruktom”, a subjekte “društveno prepoznatljivima”.<sup>96</sup> Na toj pozadini može se reći da dekonstruktivistička konceptualizacija rodnog identiteta kod Butler seže, govoreći u Lacanovom pojmovniku, u najboljem slučaju do razine simboličke identifikacije, tj. do interiorizacije “imena Oca”. Da bi subjekt subvertirao konstruirani identitet, i da bi usvajanje identiteta bilo subverzivno, potrebno je da od objekta diskursa—jezične radnje impersonalnog subjekta (poput krštenja)—postane njegov subjekt, akter i jamac.<sup>97</sup>

---

Derride. Za reduktivizam u shvaćanju performativnog čina kod Butler v. ranu kritiku u Lloyd 1999, “Performativity, Parody, Politics” koja istražuje neodređenosti u konceptima performansa i performativnosti, pokušajima revizije argumenata te političkim projekcijama kod Butler 1990, *Gender Trouble* i Butler 1993, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*.

- 96** To važi, prema mome uvidu, barem za ranu fazu i središnje djelo socijalne teorije u J. Butler 1990 (osob. dio I. 3 The Compulsory Order of Sex/Gender/Desire, I. 6. Language, Power, and the Strategies of Displacement), a izričito se potvrđuje u Butler 1993, *Bodies that Matter*, gdje materijalnost tijela izričito *reformulira*, slijedom Foucaulta, u *asubjektivno* shvaćanje performativnosti: “the understanding of performativity not as the act by which a subject brings into being what she/he names, but, rather, as that reiterative power of discourse to produce the phenomena that it regulates and constrains” (p. 3). Kritički Green 2007, 35: “[E]ven as the doing of gender and sexuality in Butler anchors queer theory to the empirical world, it in fact does so in only a very narrow sense—that is, its target of interest is defined in a highly specified way within a poststructural framework that aims toward desubjectification”. Za različite socijalno–teorijske aspekte neodređenosti u samom pojmu subjekta kod Butler v. Brickell 2005, “Masculinities, Performativity, and Subversion: A Sociological Reappraisal”. Korsgaard 2007 se, prema mome uvidu, u svojoj monografiji o samouspostavi subjekta kroz činjenje ne referira na Butler.
- 97** U tom smjeru ide, po mome mišljenju, njezin noviji rad o “performativnoj moći negacije” u kolektivnim identitetima (proletarijat ili protestne skupine), v. Butler 2015.

Na toj podlozi, historijsko viđenje Sokrata, oko kojeg postoji konsenzus, dobiva na novoj težini: Sokratovo stanovište najpotpunije reprezentira sâm dijalog kao sâma ispitujuća i iskušavajuća *forma* spoznavanja kojom se ostvaruje Sokratova vlastita *sôphrosynê*. Utoliko, dijalog *Harmid* čini se najboljim portretom Sokrata iako je filozofski negativan. On se ne podudara bez pre-ostatka s Platonovom prilagodbom Sokrata na vlastitu filozofsku doktrinu o vrlini kao praksi upravljanja sobom i drugima na temelju znanja dobra i zla za pojedinca i državu u dijalozima *Alkibijad* i *Apologija*, na koje se isključivo oslanja Foucault. Štoviše, glavni doprinos *Harmida* je prikaz pretpostavki za vrednovanje istraživačkog postupka po sebi i njegovo suprotstavljanje *tehnokratskom* pojmu metaznanja, kakav će odbaciti i sâm Platon.<sup>98</sup>

No, sokratovski performativni model “samouspostave subjekta” iz akta *apsolutne* negacije ne zahvaća samo socijalno normirani sadržaj konstruiranog identiteta osobe (poput delfijske, Platonove ili Aristofanove slike o Sokratu, “najmudrijem od Grka”) da bi ga dekonstruirala, subvertirala, javno ismijala i zamijenila za drugačiji model skrbi za sebe (poput filozofa-savjetnika Cicerona, cara-filozofa Marka Aurelija ili roba-filozofa Epikteta) ili pak neki drugi (queer) identitet, doslovni ili preneseni, poput androgina ili sofista. Sokratova negacija teorijskog metaznanja u *Harmidu* oslobađa radikalnije shvaćanje brige za sebe nego što je prikazuje Foucault u hiperepistemologizaciji sokratovske etike: skrb nije samonjegovanje filozofski obrazovanih društvenih konformista ili antikonformista “tehnikama sopstva”, poput iskrenog sokratika Simona ili lažnog sokratika Aristipa. Ona je performativno samoizvršenje ili samo-odjelovljenje (*ergázesthai*, *apergasía*) i samoproizvođenje subjekta u “javno djelo”, iz *univerzalne* negacije objektivnog totaliteta koja se, kao svi univerzalni iskazi, silom nužne autoimplikacije, neizbježno mora primijeniti na sâm sebe, da bi se mogla re-afirmirati iz ničega i biti važeća.<sup>99</sup> Ona nužno mora zahvatiti

---

**98** Vidi Hyland 1981, Schmid 1998. Slično zaključuje i Tarrant 2000, iako ne na temelju političkih pretpostavki kao kod Hylanda; v. diskusiju u Tsouna 2017, 38–41.

**99** Tako i navedeni univerzalni stavovi, s obzirom na svoje nužne implikacije, moraju glasiti: *Ništa ne znam, osim da ‘ništa ne znam’; Ne postoji istina osim da ‘ne postoji istina’; Svi lažu osim da ‘svi lažu’*. Upravo u takvom obliku nalazimo Sokratov stav u parafrazi kod Diogena Laertija II. 32: ‘εἰδέναι μὲν μηδὲν πλὴν αὐτὸ τοῦτο εἰδέναι’ (“da ne zna ništa osim da zna upravo to”). Vidi detaljnu analizu performativa i egzistencijalno nedosljednih rečenica u Hintikka 1974, 106–108.

i *sâm subjekt iskazivanja* i od univerzalne negacije postati *apsolutnom*. Ono što je teorijski paradoks univerzalne negacije može se razriješiti samo praktički, kao “činjenje svoga”. Subjekt se *odjelovljuje–izrađuje* u performativnom samoizvođenju iz negacije totaliteta predmetnih znanja u svoju jedinu stvarnost — djelatnost iskazivanja ili diskurs subjekta obaveznog samo onome za što može stajati: djelatnost tražanja (*metiénaï*) i “istinitost” same metode.

Otud, različito od rodno–teorijskog modela performativne formacije *identiteta* subjekta, Sokratovu paradoksalnu formulu o znanju neznanja možemo i moramo čitati apstraktnije, *pred–identitarno*, kao *akt subjektivacije* koji prethodi sadržaju, uključujući i “rodni” sadržaj, jer je *sâm forma* koja čini prvi sadržaj, takoreći. Ona sadrži nužni preduvjet za to da svako mišljenje mora metareferencijalno ciljati na trans–teorijsko, realno znanje, da otkrije sebe kao skriveni subjekt “prije” svakog objekta, odnosno kao subjekt tek–u–intenciji. Ili točnije, da su–proizvede, zajedno sa spoznajom ili “usred nje” (*metà epistémēs*), subjekt koji *nije izuzet* iz svijeta objekata metodom oduzimanja od svega, poput kartezijanskog subjekta. Naprotiv, subjekt je *pribrojan* ‘ničemu’ kao njegova funkcija, prepoznat i priznat kao onaj koji oduvijek već djeluje kao *izvođač* neznanja, odgovoran za svoju skrivenu, porečenu ili nesvjesnu ulogu u svijetu objekata. Samo tako Sokrat može biti metafilozof koji *poziciju znanja neznanja* iz *Apologije* mijenja za *ethos neznanja neznanja* u *Harmidu*. To je, da ponovim, samo *ethos istraživača u beskonačnom procesu istraživanja* u kojem su “čvrst cilj i siguran smjer” (P. Natorp) samo jedan od tragova. Samo takav Sokrat ponovo spaja “nebesa i zemlju” u istraživanje “bez znanja i vjerovanja” i pretvara neizvjesnost nutarnjeg samoznanja u javnu djelatnost iz neznanja. ◀



## REFERENCE

- Ahbel–Rappe, Sara i Rahana Kamtekar 2006, *A Companion To Socrates*, Blackwell Publishing.
- Aristotel, Protreptikós, u: *Aristotelis Fragmenta Selecta*, rec. W. D. Ross, Oxford UP, 1955. (Njem. izd. *Der Protreptikos des Aristoteles. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar* von Ingemar Düring, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1969 (Klostermann Texte Philosophie); hrv. “Nagovor na filozofiju” u: Aristotel, *O duši/Nagovor na filozofiju*, Zagreb: Naprijed, 2. izd. 1987, preveo Darko Novaković.)
- Aristotelis Metaphysica*, ed. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Aristotelis Topica et Sophistici elenchi*, ed. W. D. Ross, Oxford UP, 1958 (reprinted with further corrections 1979).
- Benveniste, Emile 1966, “La philosophie analytique et le langage”, u: *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 267–276. (Engl. E. Benveniste, *Problems in General Linguistics*, Miami: University of Miami Press, 1971).
- Berland, K.J.H. 1986, “Bringing Philosophy Down from the Heavens: Socrates and the New Science”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47, No. 2 (1986), 299–308.
- Bonitz, Hermann 1870, *Index Aristotelicus*, repr. Graz: Akademische Verlagsanstalt, 1955.
- Bowery, Anne–Marie 1996, “Diotima Tells Socrates A Story. A Narrative Analysis of Plato’s Symposium”, u: Julie K. Ward ed. 1996, *Feminism and Ancient Philosophy*, New York–London: Routledge, 175–194.
- Brickell, Chris 2005, “Masculinities, Performativity, and Subversion: A Sociological Reappraisal”, *Men and Masculinities* 8.1: 24–43.
- Butler, Judith (1988), “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, *Theatre Journal*, Vol. 40, No. 4 (1988), 519–531.
- Butler, Judith 1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London: Routledge.
- Butler, Judith 1993, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex*, New York and London: Routledge.
- Butler, Judith 1997, *Excitable Speech. A Politics of Performative*, New York and London, Routledge.
- Butler, Judith 2015, “Laclau, Marx, and the Performative Power of Negation”, *Hégémonie, populisme, émancipation Perspectives sur la philosophie d’Ernesto Laclau (1935–2014)*, May 26–27, 2015, Paris, France (<https://it.b-ok2.org/book/3410900/1cba09>).

- Carone, Gabriela R. 1998, "Socrates' Human Wisdom and Sōphrosynē in Charmides 164 ff.," *Ancient Philosophy* 18, 267–86.
- Cassirer, Ernst (1964), *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New York: Doubleday Anchor Books.
- Cassirer, Ernst (1995), "Zur Metaphysik der symbolischen Formen", u: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. John Michael Krois und Oswald Schwemmer, Hamburg: Meiner.
- Chiesa, Lorenzo 2006, "Le ressort de l'amour", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 11:3, 61–81.
- Cicero, Marcus Tullius 1933, *De natura deorum. Academica*, with an English Translation by H. Backham, Cambridge MA: Harvard UP (Loeb Library 268).
- Dyson, Mandy 1974, "Some problems concerning Knowledge in Plato's 'Charmides'", *Phronesis* Vol. 19, No. 2 (1974), 102–111.
- Fine, Gail 2008, "Does Socrates claim that he knows nothing", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXV, 49–87.
- Foucault, Michel 1984, *Le souci de soi*, Paris: Seuil.
- Foucault, Michel 1994 (1981), "De l'amitié comme mode de vie", u: *Dits et écrits 1980–1988*, Vol. IV, Paris: Gallimard 1994, Texte No. 293, 163–167 (izvorno: Gai Pied, Vol. 25, avril 1981, 38–39).
- Foucault, Michel 1994 (1982), "Les techniques de soi", u: *Dits et écrits 1980–1988*, Vol. IV, Paris: Gallimard 1994, Texte No. 363, 783–813 (izvorno, seminar na Sveučilištu Vermont, 1982).
- Foucault, Michel 2005, *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1981*, ed. by F. Gros, New York: Palgrave Macmillan (fr. *Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981*, Paris: Éditions de Seuil/Gallimard, 2001.2001).
- Foucault, Michel 2010, *The Government of Self and Others. Lectures at the College de France 1982–1983*, ed. by F. Gros, New York: Palgrave MacMillan, 2010 (fr. *Le Gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France, 1982–1983*, Paris: Éditions de Seuil/Gallimard, 2008).
- Green, Adam I. 2007, "Queer Theory and Sociology: Locating the Subject and the Self in Sexuality Studies", *Sociological Theory*, Vol. 25, Issue 1, 26–45.
- Griswold, Charles L. Jr. 1988, "Plato's Metaphilosophy", u: Charles L. Griswold Jr. (ed.), *Platonic Readings, Platonic Writings*, The Pennsylvania State University Press (2nd ed. 2002).
- Hadôt, Pierre 1995, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford UK–Cambridge USA: Blackwell.
- Hamann, Johann G. 1759, *Memorabili Socratici. Introduzione, traduzione e note a cura di Angelo Pupi*, Santarcangelo di Romagna: Rusconi Libri 1999.

- Hintikka, Jaako 1974, *Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology*, Dordrecht–Boston: D. Reidel Publishing Company, 1974.
- Hintikka, Jaako (2007), *Socratic Epistemology. Explorations of Knowledge–Seeking by Questioning*, Cambridge: Cambridge UP.
- Howland, Jacob 2006, *Socrates and Kierkegaard. Studies in Philosophy and Faith*, Cambridge University Press.
- Hyland, Drew A. 1981, *The Virtue of Philosophy: An Interpretation of Plato's Charmides*, Athens OH.
- Ilin Bayer, Thora (2001), *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms. A Philosophical Commentary*, New Haven and London: Yale University Press.
- Irigaray, Luce 1985, *Speculum of the other woman*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 1985.
- Irigaray, Luce 1996, "Sorcerer Love: A Reading of Plato, Symposium, and 'Diotima's Speech'", u *An ethics of sexual difference*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. 1993.
- Iveković, Rada 1984, "O ženskome u grčkoj filozofiji prije Platona", u *Polja* br. 299, 1984, 45–47.
- Kahn, Charles 1996, *Plato and the Socratic Dialog. The Philosophical Use of Literary Form*, Cambridge University Press 1996.
- Kierkegaard, Søren 1989, *The Concept of Irony, with continual reference to Socrates: together with notes of Schelling's Berlin lectures*, Princeton University Press.
- Kofman, Sarah 1998, *Socrates: Fictions of a Philosopher*, London: Athlone 1998.
- Korsgaard, Christine M. 2007, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford: Oxford University Press.
- Lacan, Jacques 2015, *Transference (Seminar VIII)*, Cambridge UK–Malden USA: Polity Press 2015 (fr. Seuil 1991, rev. ed. 2001).
- Kuzanski, Nikola (Nikolaus von Kues), *De visione Dei*, XIII, 146, Werke, Walter de Gruyter, 1967.
- Lampe, Kurt 2010, "Socratic Therapy from Aeschines of Sphettus to Lacan", *Classical Antiquity*, Vol. 29, No. 2 (October 2010), 181–221.
- Leshner, James H. (1969), "ΤΝΩΣΙΣ and ΕΠΙΣΤΗΜΗ in Socrates' Dream in the Theaetetus", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 89 (1969), 72–78.
- Levine, David L. 1984, "The Tyranny of Scholarship", *Ancient Philosophy* 4, 65–72.
- Lloyd, Moya 1999, "Performativity, Parody, Politics", *Theory, Culture & Society*, 16(2), 195–213.
- LSJ = Liddle–Scott–Jones 1982, *A Greek–English Lexicon. With a Supplement 1968* by S. McKenzie, Oxford: Clarendon Press.

- McKim, Richard 1985, "Socratic Self-Knowledge and 'Knowledge of Knowledge' in Plato's Charmides", *Transactions of the American Philological Association* (1974–2014), Vol. 115 (1985), pp. 59–77.
- Mikulić, Borislav 2004, "Znalac i lažljivac: semiotiziranje spoznaje", u: J. Greco i E. Sosa, *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, hrvatsko izdanje priredio B. Mikulić, Zagreb: Jesenski i Turk, 2004, 561–617.
- 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 za 75. rođendan*, prir. Zoran Kindić i Vladimir Đurđević, Beograd: Filozofska komuna, 121–146.
- Montuori, Mario 1991, *Socrates. Physiology of a Myth*, Amsterdam: Brill; tal. *Socrate. Fisiologia di un mito*, Milano: Vita e pensiero, 1988 (terza ed.).
- Morrison, Donald ed. 2011, *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press.
- Müller, Gerhard 1976, "Philosophische Dialogkunst (am Beispiel des Charmides)", *Museum Helveticum* Vol. 33, No. 3, 1976, 129–161.
- Nietzsche, Friedrich 1889, "Das Problem des Socrates", u *Götzendämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, u *Sämtliche Werke*, G. Colli und M. Montinari (Hrsg.), KSA Bd.6, Berlin: DTV, de Gruyter, 1980, 67–73.
- O'Dwyer, Shaun 2006, "The Unacknowledged Socrates in the Works of Luce Irigaray", *Hypathia*, Vol. 21, No. 2 (2006), pp. 28–44.
- Oehler, Klaus (1962), *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München: Beck (Zetemata 29).
- Peterson, Sandra 2011, *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Platon*, Cambridge University Press.
- Platon, Apologia, u: *Platonis Opera*, Tomus I, ed. John Burnet, Oxford University Press, 1955; tekst i engl. prijevod u: *Plato*, with an English translation by W. H. N. Fowler, The Loeb Classical Library, Vol. 36. Tekst i prijevod na hrvatski Koloman Rac, u: *Platon, Obrana Sokratova i Fedon*, Zagreb: Matica hrvatska 1915 (2009); prijevod na srpski Miloš N. Đurić, u: *Platon, Odbrana Skratova*, Beograd: Kultura 1959 (Beograd: Dereta 2015).
- Platon, *Charmides*, u: *Platonis Opera*, Tomus III, ed. John Burnet, Oxford University Press, 1955; tekst i engl. prijevod u: *Plato with an English translation by W. R. L. Lamb*, The Loeb Classical Library, Vol. 201. Prijevod na srpski S. Blagojević, u: *Platon, Dijalozi*, Beograd: Grafos, 1982.
- Prijić Samaržija, Snježana 2018, *Democracy and Truth. The Conflict Between Political and Epistemic Virtues*, Mimesis International.
- Prior, William J. 1998, "Plato and the 'Socratic Fallacy'", *Phronesis*, Vol. 43, No. 2, (May, 1998), 97–113.

- Rosen, Stanley 1973, "ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ and Selbstbewusstsein", *Review of Metaphysics*, Vol. 26, No. 4 (1973), 617–642.
- Rowe, M. W. 2007, "Wittgenstein, Plato, and the Historical Socrates", *Philosophy* vol. 82, No. 319 (2007), 45–85.
- Salecl, Renata 1998, *(Per)versions of Love and Hate*, London–New York: Verso.
- Schmid, W. Thomas 1998, *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, New York: SUNY.
- Schwemmer, Oswald 1997, *Ernst Cassirer*, Berlin: De Gruyter.
- Sellars, John 2000, "The Problem of Socrates", *Pli* 10 (2000), 67–75.
- Sellars, John 2003, "Simon the Shoemaker", *Classical Philology*, Vol. 98, No. 3 (2003), 207–216.
- Stalley, Richard F. (2000). "Sōphrosynē in the Charmides", u: Robinson, T. M. and Luc Brisson, eds. 2000, *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides: Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected Papers*, Sankt Augustin.
- Stern, Paul 1999, "Tyranny and Self-Knowledge: Critias and Socrates in Plato's Charmides", *The American Political Science Review* 93 (2), 399–412.
- Szlezák, Thomas A., 1993, *Platon lesen*, Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann–Holzboog (hrv. *Čitati Platona i dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2000).
- Taylor, C. C. W. 1998, *Socrates. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford UP.
- Thesleff, Holger 1993, "Looking for Clues: An Interpretation of Some Literary Aspects of Plato's Two-Level Model", u G. Press (ed.), *Plato's Dialogues*, Landham MD, 17–45.
- Thesleff, Holger 1999, *Studies in Plato's Two-Level Model*, Helsinki: Societas Scientiarum Fenica, 1999.
- Thesleff, Holger 2002, "An introduction to studies in Plato's two-level model", *Plato Journal* 2, 2002.
- Trabattoni, Franco 1993, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- Trabattoni, Franco 2009, "L'argomentazione platonica", u: *Attualità di Platone. Studi su rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Milano: Vita e Pensiero.
- Tsouna, Voula 1997, "Socrates' Attack on Intellectualism in the Charmides", *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 30, No. 4, 63–78.
- Tsouna, Voula 2017, "What is the Subject in Plato's Charmides?", in: Yosef Z. Liebersohn, Ivor Ludlam, Amos Edelheit (eds.), *For a Skeptical Peripatetic. Festschrift in Honour of John Glucker*, St. Augustin: Academia Verlag, 2017, 34–63.
- Untersteiner, Mario 1965, *Studi Platonici. Il Carmide*, ACME 18, 1965, 19–67.

- Wharton, Kate 2010, "The Teacher as Mother or Midwife? A Comparison of Brahminical and Socratic Methods of Education", in C. Carlisle and J. Ganeri ed., *Philosophy as Therapeia*, Royal Institute of Philosophy Supplement 66, Cambridge University Press, 103–117.
- Witte, Bernd 1970, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons 'Charmides'*, Berlin: W. de Gruyter.
- Wohlfahrt, Günter 1984, "Hamanns Kantkritik", *Kant-Studien*, Bd. 75, Heft 1–4, 398–419.
- Wolleck, Christian 2004, "Nietzsche und das Problem des Sokrates", *Nietzsche-Forschung* (JG), 11, 2004, 241–248.
- Zagzebski, Linda 2004, "Što je znanje?", u: J. Greco i E. Sosa ur. 2004, *Epistemologija. Vodič u teorije znanje*, hrv. izdanje priredio B. Mikulić, Zagreb: Jesenski i Turk, 113–142.