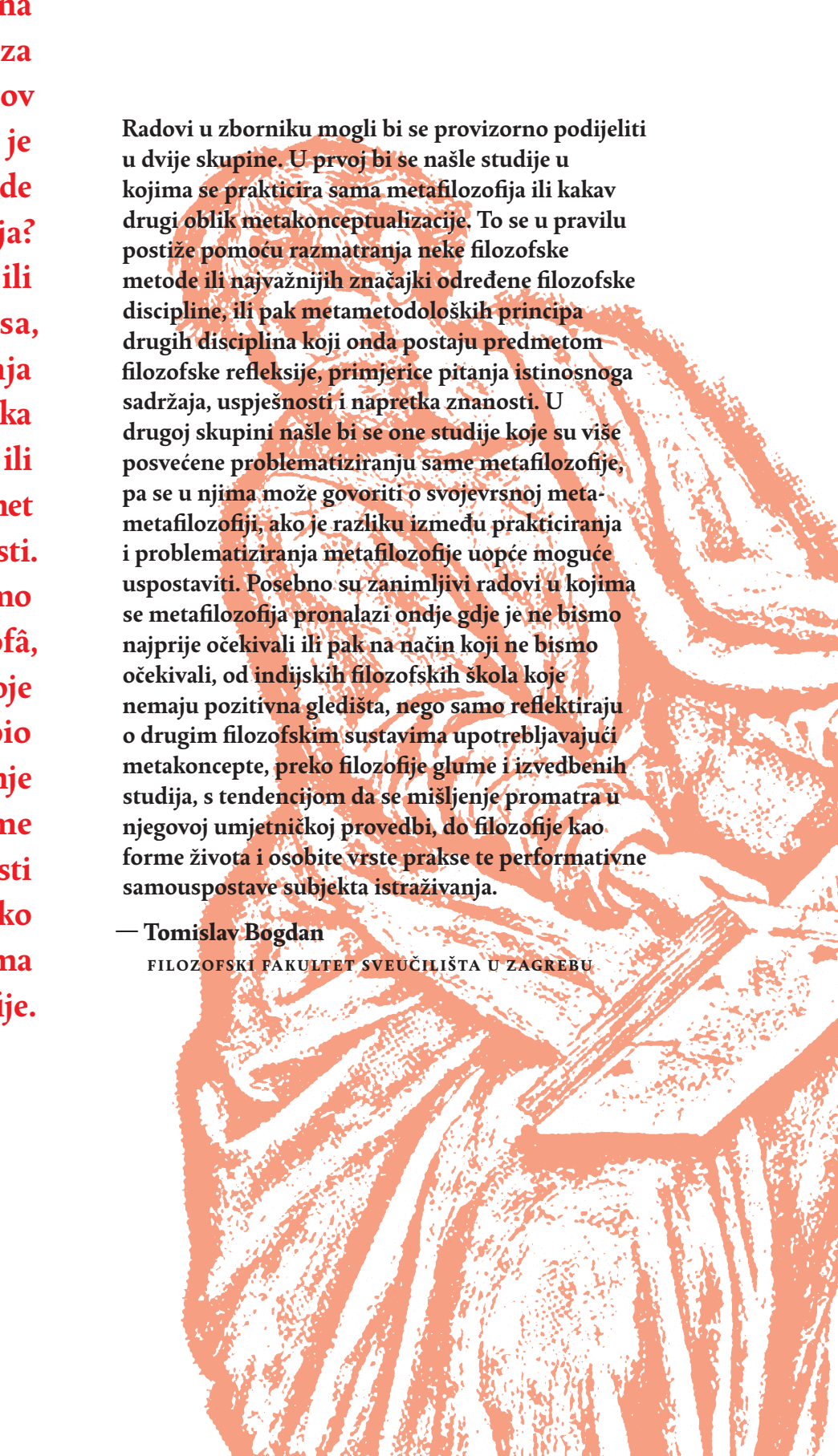


tematika petog okruglog stola koncipirana je kao radna teorijska platforma oko toposa i nedoumicâ vezanih status i narav filozofske metode koje predstavljaju izazova za filozofe od antičkih vremena. Možemo li tvrditi da filozofija kroz svoj povijesni razvoj stvorila posebne metode i načine postupanja s obzirom na predmete istraživanja? Da bi odgovorila na takva pitanja, ‘filozofija filozofije’ ‘metafilozofija’⁵ istražuje status filozofijskog diskursa, granice filozofije kao načina istraživanja uopće, pitanja epistemičkih, etičkih i drugih ciljeva filozofije. Filozofska zajednica uobičajeno drži da filozofija ima poseban status i utemeljiteljski mandat, no upravo se to pokazalo kao predmet spora i polemike kroz povijest filozofije i teorija znanosti. Pritom građa metodološke polemike nije proizvedena samo kroz unutrašnja trenja i “obiteljske svađe” između filozofa nego i razvojem posebnih znanstvenih disciplina za koje se ponekad tvrdi da preuzimaju posao koji je ranije bio prepušten ekskluzivno filozofima. Učinak toga je širenje relevancije metafilozofskih pitanja preko granica same filozofije u područje metametodoloških refleksija znanosti u rasponu od humanističkih i društvenih do prirodnih tih da se problem interdisciplinarnosti u drugim znanostima može uzeti kao izdanak opće problematike metafilozofije.

5 *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije*

Radovi petog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju
ur. Borislav Mikulić & Mislav Žitko



Radovi u zborniku mogli bi se provizorno podijeliti u dvije skupine. U prvoj bi se našle studije u kojima se prakticira sama metafizika ili kakav drugi oblik metakonceptualizacije. To se u pravilu postiže pomoću razmatranja neke filozofske metode ili najvažnijih značajki određene filozofske discipline, ili pak metametodoloških principa drugih disciplina koji onda postaju predmetom filozofske refleksije, primjerice pitanja istinosnoga sadržaja, uspješnosti i napretka znanosti. U drugoj skupini našle bi se one studije koje su više posvećene problematiziranju same metafizike, pa se u njima može govoriti o svojevrsnoj meta-metafizici, ako je razliku između prakticiranja i problematiziranja metafizike uopće moguće uspostaviti. Posebno su zanimljivi radovi u kojima se metafizika pronalazi ondje gdje je ne bismo najprije očekivali ili pak na način koji ne bismo očekivali, od indijskih filozofskih škola koje nemaju pozitivna gledišta, nego samo reflektiraju o drugim filozofskim sustavima upotrebljavajući metakoncepte, preko filozofije glume i izvedbenih studija, s tendencijom da se mišljenje promatra u njegovoj umjetničkoj provedbi, do filozofije kao forme života i osobite vrste prakse te performativne samouspostave subjekta istraživanja.

— Tomislav Bogdan

FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

**Metafilozofija
i pitanja
znanstvene
metodologije**



- NASLOV** Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije
- PODNASLOV** Radovi petog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju
- UREDILI** Borislav Mikulić • Mislav Žitko
- IZDAVAČ** Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020.
- EDICIJA** Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga #5
- RECENZENTI** Damir Smiljanić [FILOZOFSKI FAKULTET, NOVI SAD] •
Boris Kožnjak [INSTITUT ZA FILOZOFIJU, ZAGREB] •
Tomislav Bogdan [FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U
ZAGREBU]

NASLOV

Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije

PODNASLOV Radovi petog Okruglog stola
Odsjeka za filozofiju

FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU
ZAGREB • 2020.

Sadržaj / Contents

9 —

Predgovor / Foreword

— 14

**I. Nasljednici metafizofije /
Heirs of Metaphilosophy**

15 —

01. Borislav Mikulić

Lazareti metafizofije:

metafizika i metoda u autoterapijskim diskursima fizofije /

*Lazarets of Metaphilosophy. Metaphysics and Method in
Auto-Therapeutic Discourses of Philosophy*

— 83 —

02. Goran Kardaš

Metafizofiske refleksije u klasičnoj indijskoj fizofiji /

Metaphilosophical Reflections in Classical Indian Philosophy

— 120

**II. Premošćivanje teorijskih kultura /
Bridging Cultures of Theory**

121 —

03. Nadežda Čačinovič

Varijante redukcionizma.

O nekim tipovima metafizofijskog pozicioniranja /

Varieties of Reductionism.

On Some Types of Metaphilosophical Positioning

— 131 —

04. Goran Rujević

Fizofija u doba znanstvenog članka /

Philosophy in the Age of Scientific Article

— 156

**III. Protiv redukcionizma /
Against Reductionism**

157 —

05. Lino Veljak

Metafilozofija i redukcionizam u metodologiji društvenih
istraživanja /

*Metaphilosophy and Reductionism
in the Methodology of Social Research*

— 183 —

06. Damjan Francetić

Antirealizam i pitanje napretka znanosti.

O konceptualnom relativizmu Thomasa Kuhna /

*Antirealism and the Issue of Scientific Progress.
On Thomas Kuhn's Conceptual Relativism*

— 210

**IV. Forme filozofije, forme života /
Forms of Philosophy, Forms of Life**

211 —

07. Mislav Žitko

Upravljanje sobom i drugima:

O 'slobodnom govoru' u kasnim predavanjima Michela Foucaulta /

The Government of Self and Others.

On 'Truthful Speech' in the Late Lectures of Michel Foucault

— 245 —

08. Lada Čale Feldman

Filozofija glume i njezine granice:

"Križa općenito i križa u životu glumice" Sørena Kierkegaarda /

Philosophy of Acting and Its Limits:

"The Crisis and the Crisis in the Life of an Actress"

by Søren Kierkegaard

— 275 —

09. Borislav Mikulić

Nijekanje metaznanja i performativ subjektivnosti.

Još jednom o slučaju Sokrat /

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

— 338

O autorima / On Contributors

— 344 —

Indeks imena i naziva / Index of Names and Terms

— 350

Uvodna riječ

Zbornik *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije* donosi izlaganja s istoimenog petog Okruglog stola nastavnika i studenata Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta te gostiju s drugih odsjekâ i institucija iz zemlje i inozemstva, održanog 7. prosinca 2019.

Tematika petog okruglog stola koncipirana je kao radna teorijska platforma oko toposa i nedoumicâ vezanih za status i narav filozofske metode koje predstavljaju izazov za filozofe od antičkih vremena. Možemo li tvrditi da je filozofija kroz svoj povijesni razvoj stvorila posebne metode i načine postupanja s obzirom na predmete istraživanja? Da bi odgovorila na takva pitanja, 'filozofija filozofije' ili 'metafilozofija' istražuje status filozofijskog diskursa, granice filozofije kao načina istraživanja uopće, pitanja epistemičkih, etičkih i drugih ciljeva filozofije. Filozofska zajednica uobičajeno drži da filozofija ima poseban status ili utemeljiteljski mandat, no upravo se to pokazalo kao predmet spora i polemike kroz povijest filozofije i teorija znanosti. Pritom građa metodološke polemike nije proizvedena samo kroz unutrašnja trenja i "obiteljske svađe" između filozofâ, nego i razvojem posebnih znanstvenih disciplina

Foreword

The collection of papers *Metaphilosophy and Issues of Methodology in the Sciences* brings together contributions to the Fifth Round Table held at the Department of Philosophy on December 7, 2019 under the same title, and uniting professors, students and guests from other departments of the Faculty, as well as from other institutions in Croatia and abroad.

The Fifth Round Table was conceived as a working platform revolving around topics and aporias related to the status and nature of the philosophical method, which have presented a challenge for philosophers since ancient times. Can we claim that philosophy, in its historical development, created peculiar methods and procedures in regard to their specific objects of investigation? In order to answer this question, 'philosophy of philosophy' or metaphilosophy endeavors to scrutinize the status of philosophical discourse, the limits of philosophy's very mode of exploration, as well as questions about the epistemic, ethical and other aims of philosophy. The community of philosophers usually holds that philosophy has a peculiar status or a foundational mission, but

za koje se ponekad tvrdi da preuzimaju posao koji je ranije bio prepušten ekskluzivno filozofima. Učinak toga je širenje relevancije metafizozofskih pitanja preko granica same filozofije u područje metametodoloških refleksija znanosti u rasponu od humanističkih i društvenih do prirodnih tako da se problem interdisciplinarnosti u drugim znanostima može uzeti kao izdanak opće problematike metafizozofije.

Na toj podlozi, peti okrugli stol nastavnika i studenata Odsjeka za filozofiju posvećen je spomenutim, neprekidno aktualnim pitanjima metafizozofije te poteškoćama koje se javljaju u odnosu filozofije i srodnih humanističkih, društvenih i prirodnih znanosti. U skladu s time, pozvali smo kolegice i kolege istraživače s Filozofskog fakulteta i drugih institucija da nam se pridruže prilozi koji se neposredno tiču problematizacije metodâ, historijskog razvoja filozofije i znanosti, njihovog mjesta u suvremenoj podjeli rada te njihove javne—političke, socijalne i kulturne—funkcije.

Tematikom i ciljevima petog Okruglog stola željeli smo također odati počast profesoru Hotimiru Burgeru, dugogodišnjem istaknutom članu Odsjeka za Filozofiju, preminulom 2018., čiji rad neposredno dotiče i metafizozofijsku problematiku. Tokom svoga dugogodišnjeg djelovanja na Odsjeku za filozofiju (1975–2013.) Hotimir Burger je i kao istraživač i kao nastavnik prošao dug tematski put od marksističkih studija, preko rasprava iz područja etike i filozofije tehnike do filozofske antropologije kojom se bavio sve do svoje posljednje knjige *Ljudsko odnošenje: studije o relacijskoj antropologiji* iz 2014. godine. Tematici metafizozofije posvetio je i svoj dugogodišnji rad u kolegiju “Uvod u filozofiju”. Držimo da su širina, ambicija i kvaliteta Burgerovih studija osobito poticajne u vremenu kada filozofija pokušava iznova razumjeti vlastiti status te obvezuju na daljnju raspravu i preko okvira ovog simpozija.

Navedenim temama okruglog stola nadovezujemo se na bogatu tradiciju kritičkog mišljenja Odsjeka za filozofiju, otvarajući pritom prostor dijaloga i argumentirane rasprave ne samo između različitih filozofskih, nego također i drugih teorijskih pogleda i pozicija.

Sabrani prilozi znatno su prošireni i razrađeni u odnosu na prezentacije izlagača i priloge diskusiji. Neki djelomice reflektiraju međusobne relacije i elemente dijaloga u obliku implicitnih ili eksplicitnih unakrsnih referenci, suglasnosti i bliskosti ili pak neslaganja i polemikâ, izraženih u usmenim izlaganjima na konferenciji.

this has proved questionable and worthy of polemics throughout the history of philosophy and theories of science. In those, the material for methodological polemics was not provided only by inner tensions and “family quarrels” among philosophers but also by the development of separate disciplines, considered sometimes as taking over the job that previously belonged exclusively to philosophers. An effect of this development is the increasing relevance of metaphilosophical issues across the borders of philosophy into the realm of meta–methodological reflections in various disciplines ranging from the humanities to the social and natural sciences, so that the very interdisciplinarity in other sciences might be taken as an outcome of metaphilosophy in general.

On this background, our Fifth Round Table is dedicated to the aforementioned everlasting topics in metaphilosophy, while particular attention is paid to the difficulties which arise between philosophy and the related humanities disciplines and social and natural sciences. In accordance with this aim, we invited our colleagues, professors and researchers from our Faculty and other institutions from Croatia and abroad to join us with contributions addressing research methods, historical developments of philosophy and the sciences, their place in the contemporary division of labor as well as their public—political, social, and cultural—function.

In choosing these topics and aims for our Fifth Round Table we also wished to pay tribute to Professor Hotimir Burger, who passed away in 2018, and whose work directly touches upon metaphilosophical issues. During his long career as a professor and researcher at the Department of Philosophy (1975–2013), professor Burger travelled a long thematic path from Marxian studies, through ethics and philosophy of technics to philosophical anthropology, upon which he focused his research up to his last 2014 book *Human Relating: Studies in Relational Anthropology*. Topics in metaphilosophy found their articulation in professor Burger’s long–running course Introduction to Philosophy, which he taught for over two decades to students of philosophy and other disciplines. It is our conviction that the wide range, profound ambition and the quality of elaboration characteristic of professor Burger’s studies is especially inspiring in a time when philosophy tries to understand its own status anew and they oblige us to further discussion beyond the scope of this symposium.

Radovi su priloženi na hrvatskom jeziku, s jednim prilogom na srpskom, te sažecima na engleskom jeziku. Također, prilozi su ostavljeni u specifičnim autorskim verzijama, s izdvojenom bibliografijom komentirane literature, uz minimum formalnog ujednačavanja, bez striktne uniformnosti u stilu citiranja i referiranja.

Izdavanje zbornika omogućeno je financijskim sredstvima Odsjeka za filozofiju i recenzirano od nezavisnih vanjskih stručnjaka.

Zbornik predstavlja peti nastavak u slijedu edicije *Radovi Odsjeka za filozofiju* čiji je cilj objavljivanje doprinosa s tematskih okruglih stolova i konferencija u Odsjeku, započetih prvim okruglim stolom "Aspekti *praxisa*" 2014. godine, u povodu 50. obljetnice časopisa *Praxis* i Korčulanske ljetne škole. ➡➡

The theme and topics of the 2019 round table on metaphilosophy build upon the rich tradition of critical thinking at the Department of Philosophy of the Faculty of Humanities and Social Sciences in Zagreb, and aim to further broaden the space for dialogue and discussion not only between different philosophical, but also other theoretical perspectives and positions.

The papers are significantly expanded and elaborated compared to conference presentations and discussions. Thus, they partly reflect mutual relations and elements of dialogue in the form of implicit or explicit agreements and positional proximities as well as disagreements and controversies that were expressed during the conference.

The papers are in Croatian, with the exception of one in Serbian, each with an English abstract. Also, the papers are printed in their author's versions, each containing separate bibliography of commented works, with a minimum of formal unification but without a strict uniformity of quoting and referencing styles.

The publication of the volume is financed from the Department of Philosophy's own budget and the volume was reviewed by independent external scholars.

It is the fifth volume of *The Conference Proceedings of the Department of Philosophy*, a series that was initiated in 2014 with the first conference "Aspects of Praxis" to mark the 50th anniversary of the *Praxis* journal and Korčula Summer School. ➤➤

I.

**Nasljednici
metafilozofije /
Heirs of
Metaphilosophy**

Borislav Mikulić

**Lazareti metafizofije:
metafizika i metoda
u autoterapijskim
diskursima filozofije**

Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije, ur. B. Mikulić i M. Žitko,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020, str. 15–81
EMAIL: bmikulic@ffzg.hr

SAŽETAK

Rad predstavlja uvodni historijski pregled i nacrt sistematskog razumijevanja pojma metafizike u širokom rasponu od njegove moderne konceptualizacije u analitičkoj filozofiji jezika (Lazerowitz), motivirane Freudovim pojmom metapsihologije, preko kritičkog modela metafizike kod Adorna i kritike postmodernih antifilozofija (Badiou) natrag do romantičke filozofije jezika (Hamann, Herder) i Aristotelova shvaćanja filozofije kao *metode*. Rad preispituje rašireno uvjerenje da je neologizam *metafizika* skovan u analogiji sa starijim umjetnim terminom *metafizika* i da ga treba ispravno razumijevati kao posebnu vrstu refleksije filozofije o samoj sebi ili kao filozofiju drugog reda. Takvo je shvaćanje visoko problematično utoliko što cijepa metadiskurse o filozofiji na izvanjske (npr. kulturalne, psihoanalitičke, sociološke, političke) i unutrašnje po kojima je metafizika samo prošireni diskurs iste filozofije prvog reda. Rezultat toga je da takvo razumijevanje metafizike u analitičkoj tradiciji danas proizvodi uglavnom preskriptivne ili normativne prikaze filozofije i uvode u filozofiju (Rescher, Williamson, Horwich) ili čak pokušava uspostaviti novu disciplinu unutar filozofije poput ontologije, etike i dr. (Overgaard i dr.). Suprotno tome, u novijoj “kontinentalnoj” tradiciji, sam pojam metafizike rastočen je raspravama koje nastavljaju starije antifilozofske tendencije posthegelovskih filozofija od Feuerbacha preko Nietzschea i Kierkegaarda, Wittgensteina, Freuda i Lacana, uključujući Badiouove pokušaje reintegracije antifilozofije u metafiziku. Na takvoj širokoj i složenoj pozadini, pokušavam precizno istražiti kako neki metakoncepti — lingvistički pojam metajezika u smislu poetičke funkcije prirodnog jezika, pojam metakritike, kakav je u romantičkoj filozofiji jezika afirmirao J. G. Hamann protiv Kantova “transcendentalnog purizma uma”, termin *méthodos*, koji se kod Platona i Aristotela često zamjenjuje izrazom *metiénoi* (tragati) — daju skupa adekvatniji model reprezentacije “prirodne” pripadnosti metafizike filozofiji nego metafizika. ➤➤

ABSTRACT

Lazarets of Metaphilosophy. Metaphysics and Method in Auto-Therapeutic Discourses of Philosophy

The paper attempts to give both an introductory historical survey and an outline of a systematic understanding of the notion of metaphilosophy in the wide range between its conceptualization in the modern analytic philosophy of language (Lazerowitz), which is clearly motivated by Freud's concept of metapsychology, through models of metacritique in Adorno and the critique of postmodern antiphilosophies in Badiou, back to the romantic philosophy of language (Hamann, Herder) and to Aristotle's conception of *method*. The paper questions the widespread assumption that the neologism *metaphilosophy* is forged in analogy to the older artificial term *metaphysics* and that it should properly be understood as a kind of distanced, second-order reflection of philosophy on itself. However, this understanding has proved highly problematic since splitting meta-discourses about philosophy into those from without (e.g. cultural, psychoanalytic, sociological, political) and those from within, according to which metaphilosophy is a mere extension of the discourse of first-order philosophy. As a result, immanentist approaches to metaphilosophy in the analytic tradition nowadays produce mostly prescriptive or normative introductions to philosophy (Rescher, Williamson, Horwich) or try to establish a new discipline within philosophy parallel to ontology, ethics etc. (Overgaard et al.). By contrast, in recent 'continental' philosophy, the very idea of philosophy is dissolved by anti-philosophical debates extending the old trends of post-Hegelian trans-philosophies from Feuerbach and Marx through Nietzsche and Kierkegaard to Wittgenstein, Freud, and Lacan, including Alain Badiou's attempts to reintegrate antiphilosophies into metaphilosophy. On such a vast background, I try to scrutinize how some metaconcepts — the linguistic notion of metalanguage in the special sense of the poetic function of natural languages, the romantic philosophy's notion of metacritique, conceived by J. G. Hamann against Kant's "transcendental purism of Reason", and the Greek notion of method, often explained or substituted by *metiénaí* (pursuing) in Plato and Aristotle — generate, if taken together, a more real model of representing how metaphilosophy belongs to philosophy more "naturally" than metaphysics does. ➤➤

Tema *metafilozofije* danas možda iznenađuje svojim masivnim prisustvom u suvremenoj analitičko–filozofskoj produkciji, no s obzirom na porijeklo i narav odnosa između analitičke filozofije prema ostatku filozofskih praksâ i kulturâ početkom 20. stoljeća, nema previše mjesta za čuđenje.⁰¹ Ako je igdje filozofija počela kardinalnim pitanjem metafilozofije, što je *valjana* filozofija, a ne nekim “običnim” filozofskim pitanjem o svijetu, onda je to bila analitička filozofija.⁰² To nasljedstvo preuzela je analitička metafilozofija u najboljem uvjerenju da je prevladala “urođenu bolest” specifičnog tipa mišljenja pod imenom metafizike za koju se sâma filozofija uvijek nudila kao terapija nudeći nove modele metafizike pod imenom kritike i čineći tako termin *metafizika* možda najkontroverznijim pojmom u povijesti filozofije. Emblematična za tu nesretnu povijest pojma metafizika svakako je kritika čistog uma Immanuela Kanta, s reputacijom “razbijača metafizike”, koji je upravo time ujedno položio temelj za “svaku buduću metafiziku”. Analognu situaciju nalazimo kod najznačajnijeg novokantovca 20. stoljeća, filozofa jezika i kulture Ernsta Cassirera, koji u drugačijem konceptualnom okviru, u svojoj epohalnoj *Filozofiji simboličkih oblika* iz 1920–ih, polazeći od dalekosežne distinkcije supstancijalnih i funkcijskih pojmova iz epohalnog iako kasno prepoznatog djela *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* iz 1910., ponovo rastače “tradicionalnu, ontološku, dogmatsku metafiziku”, da bi, na osnovi *znakovne* relacije kao temeljne funkcije pripremio teren za rehabilitaciju metafizike. Ona se oslanja na dijalektičku koncepciju *poietičke prakse* kakvu nalazimo u neobjavljenim rukopisima iz 1930–ih, izdanim posthumno tek 1995. pod naslovom *Metafizika simboličkih oblika*.⁰³ Pritom je pravi kuriozitet

01 Za opsežnu i produbljenu diskusiju s bibliografijom analitičke i kontinentalne tradicije v. Joll 2017, “Metaphilosophy”. Također Moser 1999, “Metaphilosophy”; Cath 2016, “Metaphilosophy”. Za *didaktički studij* metafilozofskih tema v. Suber 1997–2000, “Metaphilosophy: Themes and Questions”; Ichikawa (ed.) 2019, “Metaphilosophy”.

02 Za normativan pristup metafilozofiji vidi osobito Williamson 2007, 2018, Rescher 2010, 2014. (Detaljnija diskusija u nastavku.)

03 Cassirer 2010 (1923), *Philosophie der symbolischen Formen* (v. programski stav str. 30); Cassirer 1995, *Metaphysik der symbolischen Formen* (o konceptu subjekta kao “dijalektički nužnog jedinstva” triju “bazičnih fenomena” — ja, voljnog djelovanja i djela — v. programski 127). Za ishodište v. Cassirer 1910, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* gdje analizira jezik kao “fundamentalnu stukturu” posebnih “relacijskih” znanosti, poput

da Cassirer rehabilitira kritički pojam "metafizike" na jezično-filozofskim pretpostavkama dvojice "razbijača" Kantove kritike metafizike, J. G. Herdera i J. G. Hamanna, iako ne prepoznaje bliskost svoje nove metafizike simboličkog s njihovom "metakritikom". Vidjet ćemo da u tome neće biti jedini kao što ni samo *neprepoznavanje* srodstava u povijesti filozofskih ideja ne nalikuje toliko na jedinstvene slučajeve koliko na simptome dubljeg procesa filozofskih *nepriznavanja* pod krinkom amnezije. Otud, suprotno analitičkom optimizmu, čini se da tzv. "kontinentalna" ili hermeneutička tradicija, uzeta u najširem smislu toga izraza, istrajava u prebolijevanju "Anaksimandrove kletve" koja bdije nad svakom filozofskom teorijom, kako se svojedobno izrazio Theodor Adorno preuzimajući i kletvu i njezino prebolijevanje na vlastitu metakritiku.⁰⁴ Filozofska terapija svijeta logosom oduvijek se čini zapravo kao obnavljanje bolesti, kao terapija terapije, takoreći. Otud nema previše mjesta za čuđenje ako Platonova metafilozofska "ljekarna" posluje jednako dobro i u kontinentalnoj filozofiji, iako možda s više glavobolje i amnezije nego analitička.⁰⁵

1. Metafilozofija, metapsihologija i "prirodna bolest" filozofije

Prema vlastitim tvrdnjama, termin *metafilozofija* skovao je analitički filozof starije generacije i istaknuti wittgensteinovac Morris Lazerowitz, 1940-ih godina, "da bi se mogao nedvosmisleno referirati na specijalnu vrstu istraživanja koju je Wittgenstein opisao kao jednu od 'nasljednica' filozofije", a prvi put je korišten 1942. u časopisu *Mind*.⁰⁶ Na istome mjestu Lazerowitz definira *metafilozofiju* kao "istraživanje

matematike ili logike. Za novije vrednovanje Cassirerove "metafizike djela" v. npr. monografiju O. Schwemmer 1997, *Ernst Cassirer*, osob. IV. "Der Werkbegriff der Metaphysik der symbolischen Formen", 197-220.

04 Adorno 1959, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*.

05 Tako J. Derrida 1972, *La pharmacie de Platon* samo usput spominje dijalog *Harmid* (333), iako motiv doslovne *glavobolje* mladića željnog filozofije predstavlja uvod u rasprave o *metaznanju*. Istu gestu prešućivanja ponavlja i prema dijalogu *Teetet* kad u "enigmatskoj snazi" Platonove "metafore pisanja u dušu" (278b8) treba prepoznati/priznati ono što proturječi "fonocentričkom" čitanju Platonove teorije "tipova" nauštrb pisma (v. osob. 116 i.d.).

06 Vidi Lazerowitz 1970, "A Note to 'Metaphilosophy': "The word has a brief history. It was coined by me in 1940 so as to enable me to refer unambiguously to a special kind of investigation which Wittgenstein had described as one of the 'heirs' of philosophy" (91).

prirode filozofije čiji je glavni cilj doći do zadovoljavajućeg objašnjenja o *odsutnosti* neosporenih filozofskih tvrdnji i argumenata”.⁰⁷ Godinu dana kasnije, u sadržajno istovjetnoj, ali manje tehničkoj verziji definicije, koju nalazimo u monografskom članku “Metaphilosophy” u meksičkom časopisu *Crítica*, specijalni cilj takvog “novog polja” istraživanja filozofskih iskaza i argumenata opisuje se retorički bujnije kao “liječenje prirodene bolesti” same filozofije, koja svakim svojim aktom generira suprotnost svome cilju:

“Metafilozofija je istraživanje filozofskih iskaza s posebnim ciljem da se postigne zadovoljavajuće razumijevanje onoga što u njihovoj prirodi dopušta nelječiva neslaganja koja ih invarijantno prate.”⁰⁸

Lazerowitz pritom primjećuje s određenom dozom žaljenja kako filozofi, usprkos neočekivanoj popularnosti novog polja istraživanja, izraslog na nekolicini ideja Ludwiga Wittgensteina, nažalost više preferiraju *priču* o metafilozofiji umjesto da se poduhvate metafilozofskog *rada*.⁰⁹ Međutim, njegova je definicija postala takoreći stajaćom formulom za shvaćanje metafilozofije u analitičkoj tradiciji i upravo na izjednačavanju metafilozofije s jezično–terapeutskom analizom filozofskih iskaza izrastao je tokom druge polovice 20. stoljeća velik korpus metafilozofskih refleksija suvremene analitičke filozofije.¹⁰ Kako

07 Lazerowitz 1970: “Metaphilosophy is the investigation of the nature of philosophy, with the central aim of arriving at a satisfactory explanation of the *absence of uncontested* philosophical claims and arguments” (isto, kurziv moj).

08 Lazerowitz 1977, “Metaphilosophy”, 1: “Metaphilosophy is the investigation of philosophical utterances, with the special aim of reaching a satisfactory understanding of what in their nature permits the intractable disagreements which invariably attach to them.” (Izvorno u Lazerowitz 1971, 3.) Vidjet ćemo da Lazerowitzov izraz *attach* kao i medicinski žargon u kritici filozofije ima dugu povijest, daleko dužu od 1940.

09 Lazerowitz 1977: “A new field of investigation called ‘metaphilosophy’, which has its roots in a number of revolutionary ideas of Ludwig Wittgenstein, is emerging, and beginning to attract attention. By and large, however, it would seem that philosophers prefer the word to the deed, for although the word ‘metaphilosophy’ has won unexpected popularity, the special investigation it was coined to refer to has been more talked about than practiced.”

10 Vidi Lazerowitz 1964, *Studies in Metaphilosophy* i prikaz u Gale 1965. Recepcija se nastavlja u rasponu od prihvaćanja (Ambrose 1967), preko analize odnosa metafilozofije i filozofije jezika (Rorty 1967) do primjene

vidimo, posljedica toga razvoja je i sâm časopis *Mataphilosophy*, pokrenut 1970. i posvećen tipičnim temama filozofije u analitičkoj tradiciji, ali također i širokom spektru autoreferencijalnih pitanja filozofije o “samoj sebi”.¹¹ S vremenom, povlašteno mjesto logičke filozofije jezika u tako shvaćenju metafizicizaciji sve više preuzima teorija filozofskog znanja u različitim vidovima, što dobro karakterizira sljedeća tipična formulacija kojom se danas definira metafizicizacija:

“Metafizicizacija je filozofski studij same filozofije kao što je filozofija jezika filozofski studij jezika, a filozofija vremena filozofski studij vremena. Središnja pitanja metafizicizacije tiču se samog filozofskog istraživanja ili epistemologije filozofije.”¹²

Takav razvoj metafizicizacije potvrđuje se i na idejno–povijesnim istraživanjima o klasičnim mjestima filozofije, od moderne kod Kanta do antičke kod Platona.¹³ Pritom se metafizicizacija identificira kao *izričita refleksija o kategorijama*: kod Kanta ona leži u novom, ne–aristotelovskom smislu termina *metafizika* koji sad ne označava umnu teoriju čistog bića kao bića, nego “bavljenje uma samim sobom”, istraživanje “uvjeta mogućnosti svake znanosti” i novu “raspravu o metodi”.

Međutim, koncept metafizicizacije kakav nalazimo kod Lazerowitza nije izvor idile analitičke filozofije u bavljenju sobom niti je prizor filozofske inventivnosti. Slikovita verzija njegove definicije iz 1971. daje osobito dobar uvid u to da se pojam zasniva na dvjema različitim, ali

na klasičnu tradiciju, modernu i antičku. Za noviji opsežan prikaz i raspravu o Lazerowitzevom *pojmu* metafizicizacije v. Reese 1990.

- 11 Vidi pregled razvoja časopisa u Bynum 2011, “Creating the Journal *Mataphilosophy*” te cijeli tematski blok *The Future of Philosophy. Metaphilosophical Directions for the Twenty–First Century*. Da je časopis rezultat jednog tematskog razvoja filozofije, a ne toliko ishodište, pokazuju i starije bibliografske reference na sam naslov (v. pregled u prilogu L. Veljaka, ovdje).
- 12 Ichikawa (ed.) 2019. Vidi također Williamson 2007, *The Philosophy of Philosophy*, osob. pogl. 7, ‘Evidence in Philosophy’.
- 13 Vidi Griswold 1988, “Plato’s *Mataphilosophy*”, osob. 145–147. Iako je izričit cilj pokazati prisustvo metafizicizacije kod Platona protiv uvriježenih uvjerenja u anglo–saksonskoj tradiciji o “naivnosti” Platonova filozofiranja, rad je i danas relevantan s obzirom na uvriježeno shvaćanje o tzv. *spontanom* karakteru metafizicizacije u “kontinentalnoj” tradiciji naspram *reflektirane* analitičke. Vidi Joll 2017 i raspravu u nastavku ovog rada.

povezanim i problematičnim pretpostavkama u pozadini. Najprije, termin predstavlja, kako ga razumijeva Lazerowitz, analogon terminu *metafizika*, gdje se prijedlog *metá* čita u rekcijsi s akuzativom kao u frazi ‘*metà tà physiká*’, i sugerira neko stanoviše *iza*, *iznad* ili *povrh* filozofije koje nam omogućuje teorijski *opredmećujući* govor o filozofiji u cjelini. Takvo “metafizičko” shvaćanje leži, kako ističu neki suvremeni prikazivači, u osnovi pretpostavke po kojoj “neki filozofi uzimaju prepozicija *metá* u značenju *o*”.¹⁴ Iako se pri tome naizgled radi samo o pitanju ispravnog prijevoda, riječ je o složenijem problemu objedinjavanja eksternalističkog i imanentističkog odnosa metafilozofije i filozofije koji se reflektira na filološkoj razini: sama pretpostavka suvremenih autora da se prijedlog *metá* može uzimati u značenju *o* implicira da se u pozadini već odvila zamjena prijedloga *metá* prijedlogom *perí* s genitivom, što je, kako ću kasnije prikazati detaljnije, jezično posve pogrešno i konceptualno neodrživo.

No, i bez takve filološke analize, u međuvremenu možemo protiv Lazerowitzove dijagnoze o “nepostojanju neosporenih stavova u filozofiji” konstatirati da shvaćanje metafilozofije na matrici termina i pojma *metafizika* posve sigurno pripada u “osporene tvrdnje” filozofije, kako to pokazuje sâma povijest analitičke filozofije, odnosno povijest njezinog “nasljeđivanja” filozofije. Ono se vidi ili iz unutar-filozofske perspektive, poput logičke kritike jezika filozofije kod “ranog” Wittgensteina iz *Traktata*, ili pak s izvan-filozofskog gledišta, poput kritike filozofije sa stanovišta analize svakodnevnog jezika kod “kasnog” Wittgensteina iz *Filozofskih istraživanja*. Danas vodeći postanalitički teoretičari metafilozofije i metodologije, poput Nicholasa Reschera i Timothyja Williamsona, ne odbacuju samo taj “metafizički smisao” pojma nego i sâm termin metafilozofija.¹⁵ No, to se metafizičko “nasljeđe” u samom modelu filozofske teorije, koje totalizira i opredmećuje i samu filozofiju, čini otpornim i stabilnim. Štoviše, kako ću još pokazati, ono predstavlja terminološku i pojmovnu *matricu* samorazumijevanja metateorije i u drugim disciplinama na rubu ili izvan filozofije,

14 Engl. *about*: v. raspravu u Joll 2017; također Reese 1999, “Morris Lazerowitz and Metaphilosophy”, 28.

15 Vidi Williamson 2007, ix: “I also rejected the word ‘metaphilosophy’ (...) metaphilosophy sounds as though it might try to look down on philosophy from above, or beyond”. Također Williamson 2018, *Doing Philosophy* gdje posve izbjegava termin *metafilozofija*. Slično formulira i Rescher 2007, *Interpreting Philosophy*, 49–50, 54; Rescher 2014, *Metaphilosophy*, xii.

poput metamatematike.¹⁶ No, pravo porijeklo Lazerowitzova termina i razumijevanja *metafilozofije* leži, po mome mišljenju, u terminu i pojmu *metapsihologija* koji on sâm, prema mome uvidu, nije nigdje izravno imenovao.

Na nju ukazuju neizravno, ali dovoljno jednoznačno, već retorika Lazerowitzove plastične definicije *metafilozofije*, a također i njegovo tematsko bavljenje Wittgensteinom i Freudom.¹⁷ Ta dva elementa čine dovoljno vjerodostojnom pretpostavku da Lazerowitz nije skovao termin *metafilozofija* autonomno i izravno iz filozofije, analogno terminu *metafizika*, iako svi njegovi komentari sugeriraju upravo to, nego ga je *prenio* u filozofiju *preslikavanjem* Freudova termina i pojma *metapsihologija*. Premda Lazerowitz nigdje ne priznaje taj izvor svoga termina *metafilozofija*, pa čak također ni u jednom od radova koji se izravno ili neizravno tiču Freuda uopće nigdje ne imenuje termin *metapsihologija* niti upućuje na njega, izdaje ga upravo prešućivanje koje ne može biti očigledniji primjer poricanja stvari kroz obilje govora koji je čini odsutnom.¹⁸ Riječ je o *poricanju* u istovjetnom *psihoanalitičkom* smislu kakav sâm Lazerowitz pripisuje Wittgensteinovu osobnom odnosu prema psihoanalizi.

Dakako, ovu pretpostavku podržava, i čini donekle trivijalnom, već sâma dvostruka posrednička uloga Wittgensteina između Freuda i Lazerowitza, ali trivijalnost je samo prividna. S jedne strane, Lazerowitz izravno povezuje *metafilozofiju* s “nizom revolucionarnih ideja Ludwiga Wittgensteina”; s druge strane, za Wittgensteina navodi kako je, nakon početnog oduševljenja, a potom odbacivanja psihoanalize, nesvjesno interiorizirao psihoanalizu i postao takoreći “psihoanalitičarem filozofije”:

16 Za paralelizaciju *metafilozofije* s *metamatematikom* v. Moser 1999, 562: “The distinction between philosophy and metaphilosophy has an analogue in the familiar distinction between mathematics and metamathematics.” O važnosti analize matematičkih objekata u Wittgensteinovoj *metafilozofiji* v. Horwitch (2013), *Wittgenstein’s Metaphilosophy*, osob. 1.3.

17 Lazerowitz 1977, pogl. II. “Freud and Wittgenstein”, 48–72.

18 Prizor takve komplikacije daje usporedba ranijeg časopisnog i kasnijeg knjižnog izdanja spisa “Metaphilosophy” gdje Lazerowitz za motto uzima citat kojeg nema u časopisu *Critica* iz 1971. Citat iz Freuda glasi na engleskom: “When a delusion cannot be dissipated by the facts of reality, it probably does not spring from reality. Freud” (v. Lazerowitz 1977, pogl. I).

“Kad je Wittgenstein prvi put saznao za psihoanalizu i čitao Freuda, bio je ispunjen divljenjem i poštovanjem. O Freudu je zapazio: ‘Evo nekoga tko ima nešto reći’. Kasnije se okrenuo protiv psihoanalize i odbacio je kao štetnu mitologiju. Međutim, desilo se nešto značajno što bi se moglo opisati kao skriveni, pomaknuti povratak odbačenog.”¹⁹

Međutim, pravi problem o kojem je ovdje riječ ne tiče se toliko komplikacije odnosâ kroz Wittgensteinovo postajanje psihoanalitičarem filozofije u poziciji pacijenta psihoanalize koliko između Lazerowitza i metafilozofije. Više od rečenoga na ovom mjestu govori komadić metateksta u dodatnoj bilješci gdje Lazerowitz naglašeno upozorava kako za Wittgensteinov stav prema psihoanalizi ne koristi izraz ‘potisnut’ (*repressed*), nego ‘odbačen’ (*rejected*).²⁰ Retorički dobro zaokružen opis putanje Wittgensteinovog odnosa prema psihoanalizi od oduševljenja, preko odbacivanja do nesvjesne interiorizacije, jasno naznačuje da je fraza “povratak odbačenog” svakako pomno formulirana Lazerowitzova *pretpostavka* s obzirom na Wittgensteinov dokazani svjesni, prvo pozitivni, a potom negativni odnos prema psihoanalizi. Međutim, upravo ta korektnost oko *očiglednosti* — naime, oko Wittgensteinova *eksplicitnog negiranja potrebe* za psihoanalizom — predstavlja višak na Lazerowitzovu iskazu i govori više nego što iskazuje: naime, da Lazerowitz, birajući jedan od dvaju mogućih izraza za Wittgensteinov kasniji negativni odnos prema *potrebi* za psihoanalizom u svojoj filozofiji (*odbacivanje* umjesto *negiranja*), zapravo ispušta treći i pravi termin za psihonalitički opis “povratka odbačenog” kod Wittgensteina koje će ga učiniti “nesvjesnim psihoanalitičarem filozofije”. Taj treći i zaobideni izraz je ‘porečeno’ (*denied*). Poricanje, umjesto negiranja i odbacivanja, predstavlja u psihološkom smislu dinamički, u lo-

19 Lazerowitz 1977, “Freud and Wittgenstein”, 28: “When Wittgenstein first learned about psychoanalysis and read Freud he was filled with admiration and respect. He remarked about Freud, ‘Here is someone who has something to say’. Later he turned against psychoanalysis and rejected it as a harmful mythology. A remarkable thing, however, took place, which might be described as the hidden, displaced return of the rejected.”

20 Lazerowitz 1977, 41 (bilj. 15): “It should be noted that I do not use the word ‘repressed’. Wittgenstein rejected his need for psychoanalysis; it is not at all probable that he repressed it.” Sâm Wittgenstein se implicitno referira na Freudove elaboracije o “potrebi za psihoanalizom” u drugim disciplinama, poput filozofije (v. Freud 1913).

gičkom smislu naoko paradoksalan, a pojmovno dijalektički odnos *potiskivanja* kroz *priznanje*. Ono nije samo pojmovni ekvivalent za Lazerowitzovu frazu “povratak odbačenog” kod Wittgensteina, nego izražava najočiglednije, iako najneuhvatljivije, prisustvo *prešućenog* pojma metapsihologija u pojmu metafizika, aluziju kroz masivne reference na Freuda u govoru o Wittgensteinu. Od takvog scenarija za analitičku filozofiju može biti gore još samo to da poricanje u psihoanalitičkom značenju termina doprinosi tome da Wittgensteinovo “nasljeđe filozofije u antifilozofiji” poprimi karakteristike Hegelovog “ukidanja” (*Aufhebung*): suprotnosti se ukidaju kroz uzdizanje na višu razinu koju reprezentira nešto treće.²¹

S navodnim privatno–psihološkim prevratom u teorijskim interesima Wittgensteina najuže je povezan drugi zajednički i *teorijski* moment njegovog posredovanja između Lazerowitza i Freuda: on se tiče terapijske funkcije jezika u meta–analizi kojoj Lazerowitz posvećuje ekstenzivan citat iz Freudove *Autobiografije* kako bi ukazao na funkciju “jezične terapije za izbjegavanje metafizike u Wittgensteinovim *Filozofskim istraživanjima*”.²² No, kako pitanje karaktera, funkcije i statusa svakodnevnog jezika kod Wittgensteina i kod Freuda obuhvaća velik broj tema, ovdje neću dalje ulaziti u Lazerowitzovo direktno prenošenje Freudove “terapije govorom” (“talking cure”) s analize neurotika, pjesnika i umjetnika na jezično–logičku analizu “nutarnjeg života filozofa”.²³ Umjesto toga zadržat ću se na drugoj posredujućoj instanci između metafizike i metapsihologije. Nju čini, po mome mišljenju, ne posve osviještena uloga pojma *metafizike* u konceptualizaciji obaju pojmova, i metafizike i metapsihologije. Čini se da gravitacijska sila metafizike ili, možda bolje rečeno, njezin “opijatski” karakter, djeluje

21 Drugi najbližiji primjer psihoanalitičkog poricanja dokumentira, prema mome mišljenju, sâm početak Wittgensteinovih *Filozofskih istraživanja*, gdje teoriju jezika kakvu je sam zastupao u *Traktatu* kritizira kod Sv. Augustina, koristeći ga takoreći kao zamjenskog dječaka za šibanje (Prügelknabe). Vidi Wittgenstein PhU, § 1 (njem–engl. izdanje 2009, 5).

22 Vidi Lazerowitz 1977 (II. Freud and Wittgenstein), 22–23, te (III. Language and Necessity), 74 (bilj. 25).

23 Lazerowitz 1977, 22, 25. Ipak vrijedi istaknuti da Wittgensteinovo odbacivanje psihoanalize kao “mitologije” indicira, s jedne strane, teorijsku tendenciju izlučivanja njezine jezično–metodološke strane, a s druge strane, poricanje i, kasnije, ograničeno priznanje vlastite homoseksualnosti (v. Rowe 2007).

podjednako i na analitičkog filozofa Lazerowitza kao što se čini da je djelovala na analitičkog psihologa Freuda.²⁴

Termin *metapsihologija* prvi se put javlja u privatnoj korespondenciji s Fließom iz 1896., a u kasnijim tehničkim spisima iz razdoblja 1913–1917. bit će korišten u užem značenju kao “studij onih pretpostavki na kojima se gradi sustav psihoanalitičke teorije”.²⁵ Ta promjena ne umanjuje osebnost prvog *javnog* korištenja pojma u slavnom spisu “O psihopatologiji svakodnevnog života” [*Zur Psychopathologie des Alltagslebens*] iz 1905., gdje ga Freud jasno izvodi iz pojma i imena *metafizika*. Metapsihologija se sastoji

“(…) u konstrukciji *nadosjetilne stvarnosti* koja putem znanosti treba biti preobražena natrag u jednu *psihologiju nesvjesnog*. Mogli bismo se osmjeliti (...) da *metafiziku* preobrazimo u *metapsihologiju*.”²⁶

Bliskost i razlika između jednog i drugog očituje se u Freudovoj formulaciji na putanji *dvostrukog, sukcesivnog, ali nasuprotnog toka prevođenja*, kojom će se nadosjetilna stvarnost mita (ideje raja, istočnog grijeha, Boga, besmrtnosti), koja je već prošla kroz prevođenje u pojmovnik metafizike, *prevesti natrag* u konkretni *predmet* psihologije *nesvjesnog*, u predmet znanosti koji zadržava karakter mitskog. Racionalna metafizika je, kao prijevod mitskog pojmovnika, analogna mitskom svijetu neurotika: svo troje počiva na nadosjetilnoj stvarnosti koja će ih učiniti predmetom nove psihologije. Ta putanja, koja opisuje znanstvenu ulogu i značenje metapsihologije *nakon* i *slijedom* metafizike, iskazuje ujedno i netematizirano, takoreći samo asocijativno i su–pomišljeno, *nasljeđe* metafizike u metapsihologiji: njezin *racionalizirajući* posao u odnosu na mit, kakav će metapsihologija preuzeti u svoj znanstveni

24 Lazerowitz 1977, 1: “One philosopher has declared that on the metaphilosophical view I have developed over the years, metaphysics is ‘the mescaline of the elite’, which would make understandable the general attitude towards the meta–investigation of philosophy”.

25 Prvi podatak odnosi se na pismo Wilhelmu Fließu od 12. veljače 1896., a drugi na spise iza 1913. Vidi “Metapsychologie”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (W. Loch), Bd. 5, 1298–1299; također Holt (2002), “Metapsychology” u: *The Freud Encyclopedia*, 337–338.

26 Usp. Freud 1905, GS Bd. IV, 288: “(...) in der Konstruktion einer *übersinnlichen Realität*, welche von der Wissenschaft in eine *Psychologie des Unbewußten* zurückverwandelt werden soll. Man könnte sich getrauen (...), die *Metaphysik* in *Metapsychologie* zu verwandeln.” (Prijevod moj, kurzivi u izvorniku.)

posao vraćanjem nadosjetilnog u empirijski materijal, iako će predmetu znanosti unutar same znanosti pridati “mitski”, pripovjedni, karakter — nesvjesno. To je ono što proizlaženje ili odnos sukcesivnog prevođenja metapsihologije iz metafizike čini *paralelnim* odnosom disciplinâ. Metapsihologija dobiva, gledano vremenese i topički, isti položaj prema metafizici kakav je metafizika u poretku znanja dobila prema fizici. Metapsihologija zauzima položaj meta–metafizike ili meta–mitologije, s kojeg će moći *opredmetiti* cijelu filozofiju i postati eksternom (psihoanalitičkom) kritikom njezinih diskurzivnih izvora.²⁷

Kako je spomenuto, Freud je tu topičku analogiju metapsihologija–metafizika, dobivenu gotovo slučajnim retoričkim efektom — glasovnom asocijacijom (asonancom) — u aktu teoretizacije, učvrstio tek desetak godina kasnije na terminološkoj razini, primjerice u spisu “Nesvjesno” [*Das Unbewußte*] iz 1913. i drugim radovima iz razdoblja 1913–1917. Uzimajući metapsihologiju najprije kao *drugo ime* ili *sinonim* za psihoanalizu, Freud sužava značenje termina na njezino *teorijsko* utemeljenje i na radikalni zaokret u svijetu znanosti. Osim toga, koristit će izraz *metapsihologija* i kao urednički termin na metatekstualnoj razini, poput naslova spisa “Metapsihološka dopuna učenju o snovima” [*Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre*] iz 1916. gdje izričito spominje svoj raniji plan da sabere radove pod naslovom “Metapsihologija”.²⁸

Odatle s dovoljnom jasnoćom vidimo da opći pojam ili *predodžba* ‘metafizike’ iznutra i meta–znanstvena, sustavno–teorijska refleksija psihologije kao racionalne metamitologije izvana, isporučuju model

27 Za jedan od ranih značajnih radova koji na primjerima anglosaksonske filozofije i psiholoških teorija 19. i 20. stoljeća podvrgava psihoanalizi sam filozofski *diskurs* o *principima*, a ne privatne biografije filozofa, v. D. Feuer 1959. Vidi noviju raspravu Clemens 2013.

28 Vidi sada odjeljak *Metaphychologie* i uredničku bilješku GS Bd. V, 432. Sam Freud 1916, 520 (bilj. 1) navodi: “Namjera je te serije objašnjenje i produbljenje teorijskih pretpostavki koje bi se mogle postaviti u temelj jednog psihoanalitičkog sustava”. Pritom je Freud posve jasan u pogledu “još nesigurnog, opipavajućeg karaktera takvog metapsihološkog istraživanja” (533, bilj. 2). Za mijene Freudova shvaćanja *metapsihologije* v. Brenner (1980), “Metapsychology and Psychoanalytic Theory”; također Assoun 2013, *La métapsychologie* (osob. 1–10, 11–27); sa stanovišta neuropsihoanalize v. Boag 2017, *Metapsychology and the Foundations of Psychoanalysis* (osob. Introduction, 4–12, te pogl. 1. The metaphysics of metaphychology).

za razumijevanje metafizike *odozgo*.²⁹ Premda je takvo čitanje rašireno i čini se na prvi pogled intuitivno prihvatljivim, budući da sadrži moment teorijske objektivacije znanstvenog posla, koja je u svakom predmetnom istraživanju prirodan i samorazumljiv postupak, ono je postalo sporno u postanaličkoj metafizici upravo zbog pozadinske konceptualne veze s metafizikom koja je *otučuje* i postavlja *iznad* same filozofije: metafizika se po svome autorefleksivnom, samoopredmećujućem i autoracionalizirajućem karakteru mora uzeti kao sastavni dio filozofije, a ne kao pozicija iznad ili odozgo (Williamson). Otud ne čudi da se samo njezino ime ili izbjegava ili deklarativno odbacuje i zamjenjuje: 'metafizika' je sada *filozofija filozofije*, disciplina drugog reda u odnosu na filozofske doktrine prvog reda.³⁰

Sličan razvoj možemo zamijetiti i u analitičkoj metapsihologiji gdje nerazriješeni dvojni karakter nasljeđa metafizike izaziva glavobolje u samom pojmu metafizike. Tako P-L. Assoun, referirajući se na Freudovu formulaciju iz 1905. o ulozi metafizike kao konceptualnog posrednika od mitologije ka psihologiji i metapsihologiji, nastoji naknadno precizirati smisao formulacije. Međutim, u predgovoru za 2. izdanje knjige, ukazuje preventivno (i ispravno) na dvostruku upotrebu prepozicije *meta* u značenju 'pored' i 'iznad' te zaključuje: "Pozvanje metapsihologije sigurno nije to da postane metafizika psihologa".³¹ Počivajući dakle na višesmislenosti prefiksa *meta-* u navedenim i drugim sličnim složenicama, metastanovište se pokazuje rascijepljenim

29 U čudnovatom skladu činova prešućivanja, Assoun nigdje ne spominje izraz *metafizika* ni ime Lazerowitza. *Historijski rječnik filozofije* također ne navodi natuknicu *metafizika*. Zauzvrat, objektni pojam filozofije, poput metafizike ili filozofije znanosti, sastavni je dio prikaza metapsihologije, v. Boag (2017), "Metapsychology and Philosophy", 8–10.

30 Vidi formulacije u Rescher 2007, 49–51, 53–54: "What the proper mission of philosophy is is in fact one of the definitive and most significant issues of the field. And this means that metaphilosophy is a part and parcel of philosophy itself" (51), "second-order discipline" (105). Isto u Rescher 2010, 17–18, Rescher 2014, xi–xii. Također i Williamson 2007, ix: "The philosophy of philosophy is automatically part of philosophy, just as the philosophy of anything else is."

31 Assoun 2013: "La métapsychologie n'a certes pas vocation à devenir la métaphysique du psychologue", 119–120 (v. i predgovor str. 6). Međutim, kako smo vidjeli, sam Freud ju je, premda neodlučno, shvatio u tom smislu: metapsihologija je *usmjerena na predmet koji je smješten iza područja* psihologije a ona je teoretizacija principa kliničke psihoanalize, upravo kao Aristotelova prva filozofija u odnosu na fiziku.

u ishodištu kao što će biti upitno u svome rezultatu. Ono projicira nezavisno i neutralno nad–stajalište *nakon* ili *povrh* filozofije s kojeg svi akteri metadiskursa — kako filozofi poput logičara i epistemologa tako i nefilozofi, poput lingvistâ, psihoanalitičara, kulturnih teoretičara i kritičara, antropologa i sociologa — još jednom teorijski opredmećuju diskurs koji već predstavlja teorijski prijevod nekog mita.³²

No, usprkos dopadljivosti u pokušajima imanentističkog rješenja metafizičkih aporija u imenu metafizofije kod postanalitičkih autora i tendenciji ka zamjeni termina metafizofija frazom *filozofija filozofije*, iz povijesti ideja filozofije o samoj sebi znamo da taj stav nije ni nov ni tako samorazumljiv, pa niti tako “antimetafizički”, kako se čini, niti pak da se zamjenom termina bitno mijenja opredmećujući odnos metafizofije prema filozofiji. Naprotiv, s izrazom *filozofija filozofije* on postaje još očigledniji, iako u argumentaciji prolazi nezamijećeno.

S jedne strane vidimo, stav imanentizma je i u analitičkoj tradiciji rezultat dubinske *polemike* u rasponu od rane analitičke do postanalitičke filozofije oko naravi odnosa između disciplinâ prvog i drugog reda, što se uvijek iznova pokazuje kao kronični i akutni problem kod filozofije jezika. Aktualni pojam metafizofije kod Reschera, Williamsona i drugih postanalitičara sadrži *negaciju* ranijeg, jezično–analitičkog koncepta metafizofije kakav nalazimo kod Lazerowitza, koji sa svoje strane počiva na Wittgensteinovoj negaciji tradicionalne filozofije koja je “ukida” tako da održava njezino nasljeđe. Drugim riječima, imanentizam — ili zahtjev za imanentizmom metafizofije–i–filozofije — u aktualnom pojmu metafizofije alias filozofije filozofije rezultat je *negacije negacije*, pa otud ne čudi da se novije rasprave unutar analitičke tradicije dadu prevesti natrag u glavne tokove “kontinentalne” filozofije, baš kao što Freud vidi metapsihologiju kao prijevod metafizike u racionalnu metamitologiju putem znanosti.

No, kako ćemo vidjeti još pobliže, imanentistički zahtjev da metafizofija bude sastavni dio filozofije, ili filozofija filozofije, nije zbog toga i konačni sretni kraj u priči o metafizofiji! Osim što je rezultat burne unutarfilozofske polemike, taj zahtjev se prethodno,

32 O oscilacijama u smislovima izraza kod samog Lazerowitza između *about*, *beyond* i *in* v. Reese 1990, 28–34 (28): “The double usage leaves a problem of determining how ‘about’ and ‘beyond’ interrelate in the definition and ‘in’ philosophy (...) in Lazerowitz’ analysis the word cannot be used in the sense of ‘beyond.’” Vidi detaljniju filološku raspravu kasnije u ovom radu.

već u samom polazištu, razbio o nejedinstvenost pojma filozofije kakva je prati od historijskih početaka do suvremenosti. Hegelovski rečeno, sâm imanentizam je samo zakrpano stanje jedne napukline. Stoga, uz dozu patetike možemo reći: stav o imanenciji metafilozofije–u–filozofiji kao da nosi breme davnog Sokratovog pitanja, što bi uopće trebalo biti znanja znanja ili spoznaja spoznaje, a da već nije određeno predmetom na koji se odnosi, tj. znanjem prvog reda.³³ Što bi, dakle, metafilozofija uopće trebala biti ako ne neka filozofska refleksija uopće ili neka njezina posebna grana?

No, na sreću, pojam filozofije “prvog reda” tako je nejedinstven da to ne pogađa samo različitost i nesvodivost tipova mišljenja o svijetu koje nazivamo općim imenom filozofije, nego također i njihova *samorazumijevanja*. Čini se da nema samo svaka filozofija svoju metafilozofiju, nego također i svoj *pojam* metafilozofije, tj. meta–metafilozofiju.

2. Imanentna izvanjskost: metajezik i njegove funkcije

Sve rečeno isporučuje dovoljno razloga za uvid da definiranje metafilozofije u suvremenoj analitičkoj filozofiji preko jezične analize nije reduktivno samo idejno–historijski nego i konceptualno. Naime, čak ako metafilozofiju shvatimo sukladno mijenama u analitičkoj tradiciji, kao jezično–logičku kritiku ili epistemološki i metodološki samoopis filozofije, takav internalizam kritike, u kojem filozofija jasno dobiva status svog vlastitog objekta iz jednog posebnog unutarteorijskog kuta, nosi nekoliko problematičnih aspekata koji se više ili manje vidljivo ponavljaju u prikazima metafilozofije i njezinih sadržaja.

Jedan takav aspekt upravo je *predmetno* određenje metafilozofije, u analogiji s predmetnim definiranjem dijelova filozofije, prema područjima ili sektorima stvarnosti na koja se odnosi, poput “filozofije bilo čega” (Williamson). Neposredna posljedica toga je velik opseg preklapanja metafilozofskih pitanja s klasičnim unutar–filozofskim temama epistemološkog i metodološkog karaktera, što u konačnici ili potpuno despecifira metafilozofiju ili je svodi na još jednu unutarfilozofsku disciplinu. O paradoksu despecifikacije metafilozofije, usprkos emfatičnom nastojanju oko toga pojma, rječito govori razvoj u publikacijama možda najistaknutijeg autora, Nicholasa Reschera,

33 Radi se o pitanju iz dijaloga *Harmid*, zbog kojeg se taj dijalog smatra najkontroverznijim od tzv. ranih ili sokratičkih dijaloga (v. moj prilog “Nijekanje metaznanja”, ovdje).

koji je već svoju raniju monografiju *Philosophical Dialectics. An Essay On Metaphilosophy* iz 2006. nazvao “ne samo panoramom metafizozofskih pitanja nego i teorijom metafizozofije”, iako nigdje u knjizi ne definira pojam *metafizozofije*, a sâm termin upotrebljava jedino na tome jednom mjestu.³⁴ Ambiciji jedne *teorije* metafizozofije rječitije izlazi u susret njegova kasnija monografija *Metaphilosophy. Philosophy in Philosophical Perspective* iz 2014., danas valjda najcitiranija i prva referenca svih prikaza i rasprava o metafizozofiji, premda se po svojim sadržajima gotovo posve preklapa s ranijim studijama, tako da je i ovdje više riječ o “panorami” tipičnih filozofskih problema kakve poznajemo od Aristotelova *Organona* i *metodološkom* prikazu filozofije nego o *teoriji* metafizozofije. Na kraju, čini se da metafizozofsko stanovište kod Reschera postaje jednako “implicitno” i usmjereno na “vlastiti filozofski posao”, kakvo pripisuje tradiciji i previđa kod Nozika, tako da sama metafizozofija i kod svog danas najprominentnijeg zagovornika ponovo postaje, i protiv njegove volje, ono što je oduvijek bila: “siromašna i zanemarena rođakinja filozofije”.³⁵

S druge strane, o svođenju metafizozofije na jednu unutarfilozofsku perspektivu govore dijagnoze da ni filozofija jezika u samoj analitičkoj tradiciji nije zadržala karakter metafizozofije, nego je, kako u pogovoru za drugo izdanje zbornika *Linguistic Turn* ustvrđuje Richard Rorty, samo zamijenila jedan medij reprezentacije svijeta drugim, iskustvo jezikom, i postala tek još jedna u nizu disciplinâ filozofije.³⁶ Već takav

34 Vidi Rescher 2006, viii: “not only a panorama of metaphilosophical issues but also a theory of metaphilosophy”; slično i u Rescher 2010. Za takav *totalni* imanentizam Rescher se poziva na Roberta Nozika iz *Philosophical Explanations*: “A metaphilosophy will be part of a total philosophical view rather than a separate neutral theory above the battle” (Nozik 1981, 19; v. Rescher 2007, *Interpreting Philosophy*, 54, bilj. 4). Međutim, Nozik koristi pojam *metafizozofija* i *metafizozofski* u smislu *vlastite* refleksije o filozofskim pojmovima (58, 114), uklj. *vlastiti* “metafizozofski instinkt” (558). Upravo taj moment Rescher je prethodno proglasio manjkavim budući da je “non self-detached”, usmjeren na “own philosophical business”.

35 Rescher 2007, Preface: “Metaphilosophy is philosophy’s poor and neglected cousin. Philosophers are on the whole too busy doing philosophy to take time to stand back and consider reflectively how the project itself actually works.”

36 Rorty 1992, 373: “Twenty Five Years After”: “But I was still, alas, attached to the idea that there was something called ‘linguistic method in philosophy’. I now find it impossible to isolate such a method [...] So, inso-

rezultat dovoljan je za skepsu prema općem vjerovanju u analitičkoj kulturi da je metafizika u “pravom značenju pojma” istoizvorna s nastankom analitičke filozofije jezika početkom 20. stoljeća, koja, od Wittgensteina nadalje, polazi od pretpostavke kako su problemi filozofije zapravo problemi njezinog jezika i da ih treba “liječiti” metodom jezične analize. Vidimo da se takvo polazište stubokom promijenilo kroz zamjenu jezične analize epistemologijom filozofije. Međutim, ono je već prethodno rascijepilo i sâm jezično–analitički koncept metafizike na dvije nesvodive inačice, kroz dvije sukcesivne faze jezične metafizike, koje i intelektualnu biografiju Wittgensteina cijepaju na dva dijela: prvo na logičko čišćenje filozofije od prirodno–jezičnih besmislica te potom na *refleksiju* o upotrebi termina u svakodnevnom jeziku.³⁷

Dodatni, prividno izvanjski aspekt jest taj da se metafizika shvaća, gotovo u pravilu prešutno i samorazumljivo, prema *porijeklu* svojih pitanja iz jedne od kultura filozofije, analitičke, pragmatičke ili tzv. “kontinentalne”. Ta posve rijetko tematizirana okolnost u suvremenoj analitičkoj metafizici sugerira da sâm pojam metafizike zapravo nije *samostalan* filozofski koncept, i to ne samo zato što je automatski i neizbježno sastavni dio filozofije i pripada u “totalno gledište filozofije” (Rescher). Iako je već time izložen redundanciji, prijeti mu ista sudbina višeznačnosti, mnogostrukog iskazivanja i polemičnosti kao i pojmu same filozofije.³⁸ Otud, premda smo tek na početku refleksije o metafizici, čini se da s dosta rezignacije možemo sumirati: ako predmet metafizike ostaje, kako ga određuje Lazerowitz, “priroda filozofskih iskazâ koja dopušta nelječiva neslaganja kao njihov prirodni invarijabilni dodatak”, onda se posebnost metafizike u odnosu na filozofiju može ogledati još samo u tome da ona kao filozofija drugog reda, čak i pod vidom imanencije — tj. ostajući unutar “totalnog polja filozofije”, “unutar bitke” (Nozik) — eksplicitno izražava

far as the linguistic turn made a distinctive contribution to philosophy I think that it was not a metaphilosophical one at all”.

- 37** Za dva glavna postupka jezične terapije na kojima, prema općem slaganju, počivaju dvije faze u Wittgensteinovoj biografiji i povijest analitičke tradicije uopće, v. raspravu u Hacking 1975. Za *integralno* viđenje Wittgensteinove metafizike v. iscrpnu monografsku studiju u Horwitch 2013; također Gakis 2012.
- 38** Za ideje o teorijskoj neutralnosti i jedinstvenosti metafizike naspram različitosti filozofijâ v. pregled i raspravu o novim doprinosima domaćih autora u Veljak (ovdje).

prešutni sektaški karakter filozofije prvog reda dok se prepoznaje u doktrinarnim sadržajima njezinih poddisciplinâ. Metafilozofija bi se tako, za razliku od razlikâ među filozofijama u predmetnim teorijama prvog reda, sastojala u *eksplicitnom samorazumijevanju jedne filozofije* drugog reda naspram (ili čak protiv) samorazumijevanja neke *druge* filozofije drugog reda. Ako ostanemo samo unutar analitičke kulture filozofije, mogli bismo razlikovati barem tri filozofije drugog reda: Lazerowitzovu, Rortyjevu i Rescherovu. Još uže gledano, već kod Wittgensteina možda možemo govoriti o dvije različite metafilozofske koncepcije iako na zajedničkoj jezično–filozofskoj osnovi, logičkoj i pragmatičkoj. No, takav *polemički* pojam metafilozofije, koji očito baštini polemički karakter filozofije prvog reda, projicira ga na razinu drugog reda i izaziva proliferaciju metafilozofijâ, sadrži neprimjetnu, treću razinu u odnosu na oba koncepta metafilozofije, imanentistički i interno–eksternalistički. On dovodi u pitanje samu ideju metafilozofije i pritom, ne računajući korist od regeneracije filozofije kroz uslozňjavanje refleksije i kulturu “konverzacije” (Rorty), ponavlja i stare greške filozofije, poput problema “trećeg čovjeka”.

Takav postav otvara potencijalno beskonačnu proliferaciju meta–meta–perspektiva unutar same filozofije.³⁹ Najbolje je ilustrira Kantova kritika čistog uma, koja je provedena kao transcendentalna, tj. *kategorijalna* kritika metafizike, koja i sâma, već kod Aristotela, nije provedena neposredno naivno kao objektivistička teorija svijeta nego je višestruko refleksivno osigurana: autorefleksijom filozofije, kritikom drugih gledišta i metajezičnom kritikom filozofskog i običnog jezičnog pojmovnika. Na kraju će i Kantova kritika Aristotelovog “nekriticizma”, izrečena na kraju *Kritike čistog uma*, doživjeti historijsko–jezičnu metakritiku romantičara koja će i sâma biti zaboravljena da bi se jezična kritika filozofije, kao i sâma transcendentalna kritika, vratila u analitičkom pojmu metafilozofije s kojim smo ovdje počeli.

S druge pak strane, izvanfilozofske analize filozofije, kakve nalazimo u psihoanalizi, sociologiji, kulturnoj antropologiji, ukazuju na opću i principijelnu teškoću izvanfilozofskog pristupa koja se tiče filozofske *relevancije* takvih heterogenih metadiskursâ o filozofiji. Ona se čini

39 Za usporedivo stanje u psihoanalizi v. polemiku o pluralizmu i zajedničkoj teorijskoj osnovi u psihoanalizi Wallerstein 2005 i Green 2005. Usp. Boag 2016, 4: “[M]etapsychology now equates generally with ‘theoretical perspective’, so that each of the various psychodynamic schools have their own ‘metapsychologies’ (...) T[h]us psychoanalytic pluralism can be seen, in fact, as a pluralism of metapsychologies”.

u obrnutom razmjeru s relevancijom filozofske refleksije o načelima mišljenja za posao samih znanosti u pitanjima metodologije.⁴⁰ Jedna od posljedica tog nerazmjera je da autorefleksije i autoteoretizacije specijalnih znanosti uvijek na neki način i do određene mjere, hotimice ili nehotice, preko metarefleksije vlastite metode i opće metodologije, postaju *sudionice* metafilozofije, izložene riziku od “previše filozofije” i osuđene na “krivicu i kaznu” za “ponavljanje nužnih grešaka i uzaludnih ispravki”, kako će se izraziti Adorno.⁴¹

Taj se efekt dobro vidi upravo u psihoanalizi. S jedne strane, vidjeli smo ga na naprijed spomenutoj dvoznačnosti Freudove asocijacije *metafizike* kod uvođenja pojma *metapsihologija*, ali se dramatičnije pokazuje na njegovu *odnosu prema filozofiji* koji odaje iste elemente *poricanja* u psihoanalitičkom smislu pojma, kakve smo vidjeli kod Lazerowitza, oko uloge termina *metapsihologija* u tvorbi pojma *metafilozofija*. Freud je, naime, prikazivao odnos filozofije i psihoanalize uglavnom jednostrano kao interes i potrebu za psihoanalizom u psihologiji i drugim ne–psihološkim disciplinama (razvojnoj povijesti, povijesti umjetnosti, filozofiji, sociologiji, pedagogiji).⁴² Obrnuto, potrebu psihoanalize za filozofijom uglavnom je prikazivao samo kao *zajedništvo motivâ* između psihoanalize i filozofije, pri čemu filozofija u tome zajedništvu sudjeluje više u nesavršenim anticipacijama nego konceptualizacijama. To važi za Platona, Schopenhauera, Nietzschea, a napose kod epistemologa Eduarda von Hartmanna, čija je *Filozofija nesvjesnog* iz 1869. već po obećanju naslova trebala biti “od interesa”. No, Freud joj, kako je poznato, u prvom izdanju *Tumačenja snova* iz 1899/1900., posvećuje tek kritičku opasku kako “pesimistični filozof Hartmann ne razumije ulogu želje u teoriji snova i asocijacije ideja”. Međutim, u naknadnoj bilješci iz 1914., Freud priznaje — ali pritom koristi izvještaj *trećeg* autora — “istovjetno gledište u značajnoj točki”: naime da Hartmann ipak uviđa djelovanje “nesvjesnih motiva u umjetničkoj djelatnosti” i jasno izražava “zakon po kojem nesvjesni

40 Joll 2017.

41 Isti rizik izražava se na sukobu oko antirealizma i relativizma u Kuhnovoj teoriji o razvoju znanosti, v. monografski rad D. Francetića (ovdje).

42 Vidi S. Freud (1913), “Das Interesse an der Psychoanalyse”. Upravo taj izvanjski interes i potrebu Wittgenstein je, prema Lazerowitzu, odbio, da bi mu se vratio iznutra. O obrnutoj potrebi same psihoanalize za humanističkim znanostima, puno je manje riječ. Vidi Razinski 2016.

ciljevi upravljaju asocijacijama naših misli”, ali ipak ostaje nesvjestan doseg takvog zakona kao načelnog i općeg djelovanja nesvjesnog.⁴³

Nasuprot takvom eksternalizmu, drugo gledište o metafizozofiji je naprijed već spomenuti imanentizam kod Reschera i Williamsona koji inzistiraju da se termin *metafizozofija* u potpunosti odbaci i zamijeni terminom *filozofija filozofije*, odbijajući svaku perspektivu koja bi objektivirala filozofska pitanja s bilo kakvog nezavisnog staništa izvan filozofije, ali također i unutar same filozofije, takoreći nadfilozofije odozgo. No, takvo novije gledište, koliko god simpatično i privlačno filozofima i filozofkinjama izvan analitičke tradicije, ne predstavlja više nego povratak načinu na koji su različiti filozofi i filozofkinje iz različitih škola i u različitim vremenima, implicitno ili eksplicitno, oduvijek koncipirali odnos između filozofske refleksije o predmetima i samorefleksije filozofije, i to najkasnije od Platona i Aristotela preko Kanta, Hegela i drugih idealista do metafizozofskih refleksija kod Heideggera, Adorna, Lefèbvrea ili Hanne Arendt.⁴⁴ No, premda vidimo da je takvo filozofsko shvaćanje metafizozofije navelo i postanalitičku tradiciju da napusti interni eksternalizam lingvističko-logičke analize odozgo i popise prividnih problema filozofije, metafizozofiju i dalje prati neriješeni latentni problem imanentizma *prateće svijesti, samo-svijesti ili “su-svijesti”*.⁴⁵ Može li se *nutarnja metasvijest* filozofije o sebi razumjeti naprosto samo kao izdanak ili instanca prirodne sposobnosti mišljenja za autorefleksiju, koja u filozofiji inherentno, takoreći autogeno, proizvodi refleksiju o sebi kao što generira refleksiju “o bilo čemu drugome” (Williamson)?

Naime, na pretpostavci da metafizozofska refleksija proizlazi spontano i automatski, ili po analogiji, iz posebnog predmetnog mišljenja teško možemo objasniti genezu, a još manje prirodu, metafizozofskog

43 Vidi Freud 1900, *Die Traumdeutung* 151 i 506, bilj. Za sistematičan pregled Freudovog odnosa prema filozofiji i filozofima v. Paul-Laurent Assoun 1976. u kojem nema ni spomena o Hartmannu. Spomenut će ga tek u kasnijoj monografiji (Assoun 2013, 15) kao primjerak “jedne metafizike, tisuću milja udaljene od metapsihologije”.

44 Vidi metafizozofski portret H. Arendt, koji njezinu političko-teorijskom profilu suprotstavlja filozofski, židovski i ženski identitet, u M. Betz Hull 2002, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, osob. 4. The Arendtian person, 123–170.

45 Vidi osobit naglasak na “*conscientious endeavour*” u Rescher 2007, 53. Isti moment sadrži, kako ću još pokazati, izraz *syneidein*, *syneidesis* naspram *epistēmē* kod Sokrata (Platona).

mišljenja. Na toj osnovi ono se ne čini ništa objašnjivije od nastajanja *samosvijesti iz objektivne, predmetne svijesti*. Ako je objektivna svijest reflektivna, je li samosvijest refleksija refleksije, to jest, *refleksija iste vrste, samo drugog stupnja?*⁴⁶ Otud se čini razumljivim da novi imanentisti u metafizici poput Reschera, pritisnuti dužnošću analitičkog objašnjavanja, radije posežu za *pretpostavkom inherentne refleksivnosti filozofije* i prešutnom analogijom između metafizice s prirodnom metarefleksijom umjesto da se upuste u produbljeniju i složeniju filozofsku analizu opravdanosti takvog *autogenog* (zapravo "parthenogenog") shvaćanja metafizice. Pretpostavka da filozofirati već *po sebi, in actu*, znači misliti metafizički, ne čini se da dostatno objašnjava nastanak metafizice iz filozofije kao što ni teorija predmetne svijesti ne objašnjava nastanak samosvijesti ili pak lingvistika nastanak metajezika iz objektnog jezika. Prije bi se moralo priznati da smo zbog tog strukturalno–genetičkog pitanja i dalje osuđeni na analogije između metafizice i prirodne refleksije nego što možemo objasniti nastanak obiju. Kao što filozofska teorija uma koristi jedan (refleksivni) model svijesti za objašnjenje samosvijesti, ili lingvistika operira terminom *metajezična funkcija jezika* da bi opisala jedan dio jezičnog fenomena, tako na kraju i filozofija operira terminom metafizika za identifikaciju *jednog* unutarfilozofskog sloja mišljenja (logičkog ili epistemološkog) koji će proglasiti posebnim *tipom* mišljenja i normativnom konceptom filozofije uopće.

Time se u vertikalnoj perspektivi i znatno dramatičnije nego kroz horizontalno raspršeni repertoar metafizičkih i metodoloških pitanja potvrđuje pretpostavka da je metafizika kvantitativno i kvalitativno *koekstenzivna* sa samom filozofijom, i da prijedlog 'meta' u funkciji prefiksa, kojim pokušava prekoračiti polje svoje unutrašnje, objektno refleksije, može ili beskonačno umnožavati ili ga otpisati kao jezično zališan. To se polje uvijek samoproširuje kroz refleksivni rad filozofije čiji se stupnjevi mogu, ali ne moraju, uvijek iznova imenovati umnožavanjem prefiksa *meta–meta*. Sukladno tome, ako metafiziku ne shvatimo kao drugo ime za epistemologiju određene filozofije *u primjeni na samu sebe*, ne preostaje joj drugo nego da, bez toga posljednjeg utočišta u samoznanju, bude beskoristan organ u tijelu filozofije, poput slijepog crijeva, koji zapravo samo smeta svojom prisutnošću.

46 Za teorije samosvijesti u modernoj i suvremenoj evropskoj i u analitičkoj filozofiji v. pregled i diskusiju u Frank (Hg.) 1991 i 1994.

Takav neveseli rezultat učinak je, po mome mišljenju, dvostruke, uglavnom netematske redukcije u samoj osnovi metakritike filozofije: jednom, već spomenute zamjene analitičke filozofije jezika analitičkom epistemologijom, koji zakriva obrat “internog eksternalizma” *odozô* (zakonitost ispravnog jezika) u sličan nutarnji eksternalizam *odozdô* (u zakonitost pouzdane spoznaje); drugi put, prethodno već provedenom redukcijom starijih jezično–filozofskih refleksija na analitičku filozofiju jezika 20. stoljeća, o čemu će kasnije biti riječi detaljnije. Rezultat je taj da se metafizika u današnjoj postanalitičkoj tradiciji pretežno shvaća i prakticira kao uvod u preskriptivni i normativni analitičko–epistemološki model metafizike.⁴⁷ Ona je u izričitoj suprotnosti prema deskriptivnom ili historijskom pojmu metafizike koji navodno nije dio filozofije, poput same povijesti filozofije. Štoviše, najnoviji trend ide ka tome da se pod imenom ‘metafizika’ inaugurira samostalna filozofska poddisciplina, paralelna s ontologijom, logikom, epistemologijom, lingvističkom filozofijom, etikom, estetikom itd., u čistom obliku ili u različitim primjenama.⁴⁸ No, takav koncept, da bi objektivirao sâm filozofiju, izvodi metafiziku iznutra bilo iz općeg refleksivnog karaktera samog filozofskog mišljenja ili pak uzima jednu od disciplinâ filozofije umjesto druge (logiku, filozofiju jezika, metaepistemologiju sve do metaetike), i počiva, čini se, na još jednoj *netemetiziranoj* redukciji. Ovaj put na redukciji pojma metafizik.

Naime, iz povijesti rane analitičke filozofije znamo da se jezična analiza odnosi na filozofsko istraživanje istine i *formalnog jezika*, za što je u filozofiji skovan i termin *metafizik*, prvi put kod Alfreda Tarskog. Premda sâm Tarski eksplicitno povezuje svoj projekt s Aristotelom i time barem historijski proširuje okvir jezične analize u filozofiji, prvom žrtvom takve metafizofske kritike u filozofiji postali su upravo prirodni jezik i sva filozofija koja se temelji na njemu. Takva povijest

47 Usp. karakteristično dvoznačan stav u Williamson 2007, ix: “The primary task of the philosophy of science is to understand science, not to give scientists advice. Likewise, the primary task of the philosophy of philosophy is to understand philosophy, not to give philosophers advice — although I have not rigorously abstained from the latter.” Za izravnije preskriptivan pristup v. Williamson 2018; također Rescher 2014 i Rescher 2010.

48 Søren Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood 2013, 11. Vidi nove artikulacije *kontekstualne* metafizike (Gakis 2012), *naturalizirane* (zapravo, socijalne) metafizike (Morrow i Sula 2011).

specijalnog pojma metajezik u suvremenoj analitičkoj filozofiji zakriva adekvatniju, ali, prema mome znanju, neosvijestenu pozadinsku analogiju između imanentističkog razumijevanja metafilozofije sa shvaćanjem *općeg* pojma *metajezik* u lingvistici, u smislu sposobnosti *prirodnog jezika* da reprezentira i opisuje sâmoga sebe.⁴⁹ Na toj osnovi, drugačijoj od logike i istraživanja formalnog jezika, možemo uzeti, po analogiji, da bi metafilozofija bila instanca opće “metajezične funkcije” na posebnom slučaju filozofije kao tipa mišljenja s apstraktnim, ali još uvijek prirodnim jezikom, koja, poput prirodnog jezika, reprezentira, objektivira i opisuje sebe kroz autorefleksiju, razvijajući pritom poseban metajezik.⁵⁰ Međutim, usprkos razumljivosti i intuitivnoj prihvatljivosti ove analogije, takav argument o *metajeziku* nije, prema mome uvidu, našao širu teorijsku primjenu. Kod nekih autora može se prepoznati samo implicitno, bez tematizacije, u ponavljanju uvjerenja da filozofsko mišljenje kao takvo, po sebi, predstavlja viši tip prirodnog mišljenja ili inteligencije gdje se najbolje, ako igdje, ostvaruje sposobnost mišljenja za samosvjesni opis.⁵¹

No, premda se to čini boljim rješenjem za imanentističko razumijevanje metafilozofije od posebnog (formalnog) jezika logike, ostaje ipak, kao nužni kolateralni učinak metajezika, *samoobjektivacija* u samom meta-aktu koja, takoreći iznutra, *subvertira* totalni imanentizam meta-akta u eksterni moment na jezičnom ili misaonom aktu prvog reda i čini njegov imanentni karakter “nekako metafizičkim”. Kad ne

49 Vidi novije socijalno–lingvističke diskusije o metajeziku u Jaworski et al. 2004, 3: “The starting point for all studies of metalanguage is the familiar observation that language is a unique communicative system in that it can be used to describe and represent itself. This idea opens up a perspective on a general set of processes that define ‘the metalinguistic function of language.’”

50 U tom kontekstu na važnju dobiva okolnosti da indijska tradicija poznaje *lingvistički* koncept *metajezika* koji potječe iz jezičnih refleksija u gramatičkoj i logičkoj literaturi, ali se ne odnosi na pitanja istine i formalnog jezika nego na prirodni jezik. Vidi opsežnu raspravu o konceptu metajezika u indijskoj tradiciji u Staal 1975; o ulozi Tarskog, osob. 315–316. O pojmu metafilozofije i ulozi metajezičnih refleksija u klasičnoj indijskoj filozofiji na primjeru *nyāya* v. prilog G. Kardaša (ovdje).

51 Takvu ideju refleksivnosti mišljenja slijedi, po mome mišljenju, Rescher 2014, 53, iako je ne razvija nego samo pretpostavlja: “Philosophizing is an *inherently reflective* discipline. Here, *if anywhere*, we have to be concerned about what we are doing in the *conscientious* endeavor to provide a cogent rationale for doing it our way.” (Kurziv moj.)

bi bilo te subverzije, ostaje pitanje možemo li kroz analogiju između metafizike s općim pojmom prirodnog metajezika objasniti posebni status metafizike, do kojeg je osobito stalo baš imanentistima, i u čemu bi se ona uopće sastojala? Naime, premda *metajezik* u lingvistici ne imenuje samo funkciju ili moć prirodnog jezika da se odnosi na sebe, nego i ontološki *sloj jezika* unutar prirodnog jezika koji nazivamo metajezikom (poput gramatičke terminologije), on nosi sobom i dodatnu sistematsko–teorijsku prednost da objašnjava i sâm lingvistikom kao samo jedan od *diskursâ o jeziku*: diskursi nastaju i opstojе zahvaljujući upravo toj funkciji koja se odnosi na jezični *kôd* i preklapa s tzv. *poetskom funkcijom*, koja se odnosi na *poruku*; obje pripadaju koliko znanosti toliko i govornoj i poetskoj praksi.⁵²

No, pitanje je i dalje što ta analogija s metajezikom sposobnošću prirodnog jezika donosi za imanentističko razumijevanje metafizike? Možemo li i metafiziku shvatiti, po analogiji, kao neku vrstu metajeziknog autorefleksivnog diskursa samog mišljenja o sebi? Trebamo li sad uzeti lingvistikom umjesto logike da nam dade značenje pojma metafizika, kako to pokazuje koncept metalingvistike nastao u analitičkoj tradiciji filozofije jezika? Hoćemo li se tako konačno prestati brinuti za metafiziku, budući da je ionako uračunata u samu prirodnu moć jezika da razvije diskurs o sebi, samo ako ga primijenimo na uže polje filozofije? Ili je riječ o sposobnosti *prirodnog mišljenja* da se odnosi na sâm sebe, tako da konačno možemo govoriti o metafizici kao *metamišljenju*, bez potrebe za uvođenjem teme *metajezik*? Ili metafiziku trebamo shvatiti dosljednije kao izraz *poetske funkcije jezika* bez rizika da napustimo mišljenje i padnemo u mistiku pjesnikovanja kasnog Heideggera?

Na sreću, pitanja odnosa između jezika i mišljenja daleko su od jednostavnosti, što se očituju već u proliferaciji pojmova, sve odreda neologizama skovanih analogno *editorskom* pojmu *metafizike*, koji čine kategorijalni aparat i metodološki pojmovnik disciplina pod zajed-

52 Vidi Jakobson 1985 (1956), 121: “We realize ever more clearly that any verbal message in the selection and combination of its constituents involves a recourse to the given code and that a set of latent metalingual operations underlies this perpetual framework” (121). “Any attempt to reduce the sphere of poetic function to poetry or to confine poetry to poetic function would be a delusive oversimplification. Poetic function is not the sole function of verbal art but only its dominant, determining function, whereas in other verbal activities it acts as a subsidiary, accessory constituent” (115–116).

ničkim krovom društvenih i humanističkih znanosti. Svi oni danas predstavljaju instrumentarij metafizofije iz kojeg se crpi “meskalin filozofske elite” (Lazerowitz), umjesto običnog opijuma za filozofski narod, kakav poznajemo još od “ljekovitog lišća” iz Platonova *Harmida* i drugih dijaloga za liječenje *neznanja*: epistemologije, logike, filozofije jezika i medija, estetike ili, danas masovno popularne bioetike i filozofije ekologije. Ipak, kako u tu “Platonovu farmaciju” (Derrida) pripada svakako i *kukuta*, lijek koji okončava životnu bolest pod imenom filozofije, slijedit ćemo trag poetske funkcije jezika u metafizofiji. Ona nije samo ta koja pokreće metagovore i njihovo beskonačno umnožavanje nego unosi razliku u moduse njihove samoobjektivacije.

3. Avatari antifilozofije

Za olabavljenje, ako ne i razvezivanje čvora imanencije, čini se korisnim baciti pogled na malo širi idejno–povijesni okvir, makar samo u kratkom ekskursu. Metafizofija se, osobito u imanentističkom smislu bavljenja filozofije “samom sobom”, u suvremenim prikazima obično dijeli na eksplicitnu ili tematsku, koja navodno pripada analitičkoj tradiciji 20. stoljeća, nasuprot implicitnoj ili spontanoj metafizofiji ranije “kontinentalne” tradicije.⁵³ Međutim, pravo stanje stvari posve je daleko od jednostavnosti takve podjele.

Metafizofija je prisutna u *jakom* smislu pojmovno i eksplicitno, premda ne nužno i terminološki, kroz cijelu povijest razumijevanja filozofije, zajedno s jezično–kritičkom refleksijom o jeziku. O tome ne svjedoče, kako ću još bliže pokazati, samo filozofske autorefleksije općeg karaktera kod klasičnih autora, poput Platona ili Aristotela; naprotiv, ona se vidi već u arhajskim oblicima samo–razlikovanja filozofije naspram drugih oblika mišljenja i života, poput religije, teologije, politike, historije i kozmologije, ali i svakodnevnih fenomena života, poput čuđenja.⁵⁴ Takva eksplicitna kritička auto–razmatranja toliko obilježavaju nastanak filozofije u ranom razdoblju grčke filozofije kod Heraklita i Ksenofana, potom Elejaca i Anaksagore, te osobito

⁵³ Podjelu potcrtava Joll 2017; v. Overgaard, Gilbert, Burwood 2013, 10–11. Rescher 2014, xi ističe razliku između “self-detached perspective” moderne metafizofije i ograničenosti stare metafizofije na “own philosophical business”.

⁵⁴ Vidi osvrt na sociološke, kulturno–historijske, psihološke i feminističke perspektive metarefleksije u filozofiji, znanostima i umjetnosti, napose afirmaciju globalne historije filozofije, u Čačinović (ovdje).

kod sofista i Sokrata, da ih nije potrebno posebno dokumentirati. Međutim, to ne važi samo za grčko–evropsku tradiciju nego jednako tako, ako ne i više, i za indijsku filozofiju koja se već u počecima, i ranoj vedanti i ranom kriticizmu đaina i buddhista, naglašeno uspostavlja kao više i posebno metaznanje ili *znanje–drugog–reda* nasuprot religijsko–ritualnoj koncepciji apsoluta i pridruženim sistematskim oblicima konkretnih znanja poput gramatike, fonetike, geometrije ili astronomije.⁵⁵ U međuvremenu je opće mjesto komparativnog filozofskog obrazovanja da takva *metadimenzija* čini matricu *racionalnosti* u indijskim klasičnim filozofijama, ali također i u klasičnim epovima i ekonomsko–političkim traktatima, gdje tvori mrežu međusobnih referenci, kritikâ i autokritike, između i unutar pojedinih škola, a također između racionalistâ (*haituka*) i objavne misli.⁵⁶

Štoviše, proces refleksivno–kritičke diferencijacije tipova mišljenja ne djeluje samo prema vani, nego također i *unutar* korpusa same filozofije, kako u pogledu predmeta tako i u pogledu metode i stila, predmetnih područja i škola, sve do sljedbi ili životnih zajednica i učiteljstva.⁵⁷ Štoviše, taj proces vanjske i unutrašnje diferencijacije djeluje, od samih početaka, povratno i na sâmu filozofiju kroz autokritičke tendencije ka ukidanju *apstraktne teoretičnosti* mišljenja koja sama po sebi ne doprinosi etičkoj vrijednosti istine, cilju spasenja i slobode.⁵⁸ Taj trend poznajemo, dakako s različitim ulozima i ishodima, već od rane upanišadske kulture osamljeničtva i Buddhine kritike filozofije te, s druge strane, od sofistike i Sokrata, a ne tek od post–hegelovskih mislilaca 19. stoljeća, poput Marxa, Kierkegaarda i Nietzschea, ili njihovih nastavljača na desnom i lijevom političkom krilu filozofije

55 Za metarefleksiju o znanju u ranoj vedanti v. klasično mjesto S. Radhakrishnan 1953, 95–103. Za klasičnu indijsku (vedantsku i kasnobuddhističku) refleksiju o metafizici v. G. Kardaš (ovdje).

56 Vidi Ganeri 2001 (osob. dio I.1 Early recognition of a ‘practice of reason’, 7–10). Za negativno vrednovanje “racionalista” i kritičke analize (ānvikṣikī) u epskoj književnosti v. Kardaša (ovdje).

57 Vidi Hadot 1995, *Philosophy as a Way of Life*; također Wharton (2010), “The Teacher as Mother or Midwife?”

58 Za izraženost figure “liječena duša” filozofijom i u zapadnoj i indijskoj tradiciji od Wittgensteina, W. Jamesa i Nietzschea unatrag do Spinoze, Tome Akvinskog i Platona te Rāmānuđe i Patāñđalija v. radove u Carlisle i Ganeri ed. 2010. Za terapijsku funkciju učenja o praznini (śūnyavāda) kod kasno–buddhističkog dijalektičara Nāgārđune v. Kardaš (ovdje).

20. stoljeća, od Heideggera do Gadamera i Derride, ili Adorna i rane kritičke teorije do Habermasa i drugih.

Očigledno je, dakle, da teškoće oko pojma metafilozofije sežu dublje i šire od rješenja kakvo nudi nedefinirani imanentizam pojma u suvremenoj analitičkoj diskusiji i kakav nam obećaje fraza *filozofija filozofije*. Zato, konfiguracije imanentističkog argumenta u analitičkoj tradiciji možemo, čini se, bolje vidjeti na *drugoj* strani filozofije i naizgled posve drugačije, u suvremenim filozofijama evropske poststrukturalističke, hermeneutičke, marksističke i feminističke tradicije od 1960-ih naovamo. U njoj se sâm pojam filozofije čini tako nepovratno rastočen negacijama “totaliteta” i “samoimanencije” filozofije kroz različite artikulacije “mišljenja same stvari mišljenja”, od bitka, prakse, revolucije ili pak postmoderne, slabe i nomadske misli, da se takvo stanje ogleda i na samoj metafilozofiji.⁵⁹ Ona je gotovo u potpunosti nestala na nominalnoj razini, a pitanja o filozofiji kruže pod negativnim terminima *anti-*, *post-* i *trans-*filozofija. S obzirom na tako široko razapet lûk refleksije u idejnopovijesnom i konceptualnom vidu, od metafilozofije, preko transfilozofije do anti-filozofije, danas se ponovno izdanje knjige humanističkog marksista Henrija Lefèbvrea pod jednostavnim naslovom *Metafilozofija* iz 1965., prešućene u svoje vrijeme i gotovo posve zaboravljene, čini kao pravi kuriozum.⁶⁰ Knjiga koja slijedi imanentističko shvaćanje moderne filozofije, otvoreno iskazujujući svoju odanost autorstvu i produkciji kod Hegela, Marxa i Nietzschea, vjerojatno je upravo zbog duga prvoj dvojici nestala sa scene 60-ih pod nanosima althusserovskog antihumanizma i postmodernizma da bi tek danas služila liječenju filozofije od “bolesti” postmoderne pod imenom antifilozofije.⁶¹

⁵⁹ Vidi noviju diskusiju o ambivalenciji u Hegelovu navodnom konzervativizmu “kraja filozofije” u *Filozofiji prava* nasuprot progresivnosti njezine povijesne uloge u *Filozofiji povijesti*, *Povijesti filozofije* i *Fenomenologiji duha* u Ware 1996. Za metafilozofiju kritičke teorije i filozofije prakse v. Bronner 2011.

⁶⁰ H. Lefèbvre, *Métaphilosophie*, prvo izdanje 1965 (Paris, Minuit); novo fr. izdanje, Ed. Syllepse, 2000; engl. prijevod Verso 2016, pr. D. Fernbach, priredio S. Elden s opsežnim reaktualizirajućim uvodom; pogovor G. Labica, “Marxism and Poetry”.

⁶¹ Vidi G. Labica, 2016. Za bliži prikaz humanističke motivacije metafilozofije kod Lefèbvrea, ali i kasnu recepciju knjige kod nas, na zalasku jugoslavenske *praxis* filozofije 1980-ih i predominaciju postmoderne, i danas, v. poblize u Veljak (ovdje).

Pritom, prevlast antifilozofije čini se tako dubokom i dalekosežnom da čak i ponovni apeli za reafirmacijom filozofije u klasičnom smislu protiv postmoderne subverzije, poput dvaju "manifestâ za filozofiju" Alaina Badioua, proglašavaju antifilozofiju *nužnim uvjetom* same filozofije.

"Antifilozofija je uvijek ono što, na samim svojim krajnostima, postavlja novu zadaću filozofije ili svoju novu mogućnost u figuri nove zadaće. Mislim na Nietzscheovo ludilo, Wittgensteinov čudni labirint, Lacanovu konačnu zamuklost. U svim tim slučajevima antifilozofija uzima oblik jedne ostavštine. Ona nešto što je iznad nje same zaviješta onome protiv čega se bori. Filozofija je uvijek baštinica antifilozofije."⁶²

Badiouova formulacija, koja sumira tendencije transfilozofskih projekata 19. i 20. stoljeća od Nietzschea preko Wittgensteina do Lacana, evocira ponovo, ali u još dramatičnijem obliku, ono "invarijantno svojstvo" filozofskih iskaza koje proizlazi iz neke neodređene prirode, "nečeg iznad sebe" što ih usmjerava, i "zaviješta ga upravo onome protiv čega se bori", tj. filozofiji, bilo starijoj metafizičkoj teoriji spoznaje, bilo prema njezinoj kritici koja želi utemeljiti novu metafiziku. Da to važi čak i po cijenu autodestruktivnosti, pokazuje linija analitičke filozofije od kasnog Wittgensteina do potpune razgradnje epistemoloških temelja filozofije, u knjizi Richarda Rortyja *Filozofija i ogledalo prirode* [*Philosophy and the Mirror of Nature*] iz 1979., koja zagovara radikalno konstruktivistički, "konverzacijski" koncept filozofije, oslobođen od idolatrije istine i utemeljenja. Jednu suvremenu verziju takve platforme možemo danas vidjeti u shvaćanju antifilozofije u analogiji s antiumjetnošću *readymade*-a.⁶³ No, upravo antifilozofija, koja će od

62 Usp. Alain Badiou 2001, "Who is Nietzsche?", 10: "Antiphilosophy is always what, at its very extremes, states the new duty of philosophy, or its new possibility in the figure of a new duty. I think of Nietzsche's madness, of Wittgenstein's strange labyrinth, of Lacan's final muteness. In all three cases antiphilosophy takes the form of a legacy. It bequeaths something beyond itself to the very thing that it is fighting against. Philosophy is always the heir to antiphilosophy." Vidi opsežan prikaz Badiouove anti-antifilozofske koncepcije metafilozofije naspram Nietzschea, Wittgensteina i Lacana u B. Bosteels 2008 i 2011.

63 Vidi B. Groys 2012: "(...) antiphilosophy, a readymade philosophy that ascribes universal philosophical value to certain already-existing ordinary practices, in the same way in which practices of the artistic

tada sve radikalnije potiskivati istinosni diskurs filozofije o svijetu i o samoj sebi te uvoditi nove, postmetafizičke, post-veridičke procese konverzacije i njihove rječnike, prožeta je *filozofskim* utjecajima koji su prethodno rastočili granice podjele na analitičku i kontinentalnu filozofiju s hermeneutičkog i kritičko-teorijskog krila evropske filozofije 20. stoljeća. Tamo Adornova kritika teorije spoznaje iz 1956. pod imenom *metakritike*, izdana deset godina prije Lefèbreove knjige, predstavlja bez sumnje prvu *metafilozofsku* intervenciju koja se, rečeno s Badiouom, “zaviješta onome protiv čega se bori”.⁶⁴

Adorno je *Metakritiku teorije spoznaje*, nastalu iz tipično akademskih, egzegetskih studija o Husserlu ranih 30-ih godina u izbjeglištvu u Oxfordu, čitavo desetljeće kasnije sâm nazvao “najbližom” svome glavnom filozofskom djelu, *Negativna dijalektika* iz 1966.⁶⁵ No, u *Metakritici* se izraz *metakritika* spominje samo jednom u tekstu, i to tako da evocira istu invarijantnu prirodenu manu filozofije kakvu smo već sreli u analitičkoj tradiciji. Ali “nelječiva bolest” koju je dijagnosticirao Lazerowitz, ne odnosi se kod Adorna više na objekt terapije, tj. na filozofiji, kao kod Lazerowitza i ranije Wittgensteina. Ona sad zahvaća samu terapiju. Govoreći o aporijama “perenirajuće teorije spoznaje”, Adorno piše karakteristično zakučastim stilom:

“(…) svaka stoji pod kletvom Anaksimandra čija je filozofije bit-

readymade ascribe artistic value to ordinary objects.” (ix) “A traditional philosopher is like a traditional artist: an artisan producing texts. An antiphilosopher is like a contemporary art curator: he contextualizes objects and texts instead of producing them (...) Antiphilosophy does not abolish philosophical *metanoia*, but rather democratizes it. Evidence becomes an effect not of production but of post-production.” (xiii).

64 Da sličnu ambivalenciju sadrži i Kuhnov stav naspram antirealističkih konzekvencija svoje konceptualno-relativističke interpretacije znanosti v. prilog D. Francetića (ovdje), koji zauzima konceptualno-relativističko stanovište. Za anti-relativističku interpretaciju na pretpostavkama Peirceovog pragmatizma v. noviju opsežnu monografiju o metafilozofskim aspektima Kuhnove koncepcije znanosti u B. Mladenović 2017, *Kuhn's Legacy. Epistemology, Metaphilosophy, and Pragmatism* (osob. pogl. 4, 6); o jezično-filozofskoj podlozi Kuhnove teorije znanstvene revolucije v. Gattei 2008, *Thomas Kuhn's "Linguistic Turn"* (osob. pogl. 4).

65 U svome prilogu N. Čačinović smatra radikalno metafilozofskom knjigom *Dijalektiku prosvjetiteljstva* i smiješta se u tradiciju kritičke teorije koja “samu sebe smatra uvijek već dijelom problema, ne nastoji postići odmak i kontemplaciju, nego odrediti implikacije vlastite pozicije” (v. ovdje 124).

ka, jedna od najranijih, takoreći prorekla kasniju sudbinu svih. Metakritika teorije spoznaje iziskuje konstruirajuću refleksiju svojih svezâ kao svezâ krivnje i kazne, nužnih grešaka i uzaludnih ispravki”.⁶⁶

Metakritika koja se tiče *teorije spoznaje* i takoreći evocira zaokret analitičke metafizike od filozofije jezika ka kritičkoj epistemologiji, izriče nešto posve suprotno objema ranije navedenim verzijama metafizike, imanentističkom i internalističko–eksternalističkom. Ako nešto predstavlja “bolest” u samoj srži filozofskih iskazâ koja uzrokuje “odsutnost slaganja” (Lazerowitz) i onemogućuje izlučivanje metafizike iz filozofije (Rescher), isto je ono što nas osuđuje na nužne greške i uzaludne ispravke u rekonstrukciji svojih kontekstâ i zaviješta filozofiji ono isto protiv čega se bori (Badiou). To nije *nesvodiva različitost stavova o objektima* nego ono od čega uzalud i pogrešno očekujemo da proizvede *jedinstvo*: sâm *metamisaoni* karakter filozofskog mišljenja, njegova moć da se odnosi na samo sebe i proizvodi svoj vlastiti metaidom. Logička analiza jezika, koja se prva predstavljala kao privilegirano umno mjesto odakle metafizika terapeuta tijelo filozofije, i sama je, proizvedeći *jedan* pojam metafizike, instanca osporavanja koje navodno liječi, bolest u samoj terapiji. O tome govori “anaksimadrovska kletva” svih teorija spoznaje, uključujući i Adornovu “konstruirajuću metarefleksiju njezinih uvjeta”. Ona naime i sama svoju konceptualnu motivaciju i porijeklo u historijskom pojmu metakritike prikazuje samo *mimetički* u naslovu dok skriva njezino jezično–filozofsko porijeklo. Osim što se u Adornovoj *Metakritici* jedva jednom spominje termin *metakritika*, nigdje i nijednom se ne javlja ime njezinog autora kojeg Adorno *naslijeduje*.

Pred tako praznom scenom nad kojom kod Adorna stoji literarno–filozofski i kulturno–povijesno *jednoznačno* obilježen *natpis* “metakritika” neizbježno je pitati se — kakva je to igra aluzijama kojom se Adorno bez sumnje svjesno upisuje ne samo u povijest filozofske refleksije

66 Prijevod moj. Usp. Adorno 1956, 32: “eine jegliche steht unter dem Fluch des Anaximander, dessen Seinsphilosophie, eine der frühesten, gleichsam das spätere Schicksal aller weissagte. Metakritik der Erkenntnistheorie erheischt die konstruierende Reflexion ihres Zusammenhangs als eines von Schuld und Strafe, von notwendigem Fehler und vergeblicher Korrektur”. To je gotovo sve što Adorno kaže o metakritici. Vidjet ćemo da njezin odredbeni moment “istraživanje svojih svezâ” već kod Aristotela pripada u definiciju same filozofije.

o teorijama spoznaje nego u tradiciju pod imenom ‘metakritike’ koja je koliko filozofska toliko literarna i jezično–povijesna da obuhvaća najslavnije glave od Kanta do Nietzschea, a nužno upućuje na izvor *metakritike* teorije spoznaje, najprije na Hamanna i Herdera.

4. Metakritika ili “genealogija uma” (Hamann i Herder)

Pod imenom *metakritika* stanovište metafizofije prvi put je formulirao Johann Georg Hamann, jedan od najosebujnijih i dugo u filozofiji gotovo posve zaboravljen lik poetskog mislioca iz tzv. Herderova kruga. Njegov mali, ali epohalni spis od svega desetak stranica, pod karakterističnim naslovom “Metakritika o transcendentalnom purizmu uma” [*Metakritik über den Purismus der Vernunft*] iz 1784., predstavlja kritiku same ideje o “čistoći” uma i jezični spomenik filozofske literature, a postao je općenito poznat tek u posthumno izdanim *Hamannovim spisima* [*Hamann’s Schriften*] iz 1825. Opsežno ih je recenzirao Hegel 1828., kratko prije svoje smrti, izražavajući pritom svoja pomiješana osjećanja: privrženost konceptualnom sadržaju, divljenje teorijskoj genijalnosti i kritiku na račun manjka dosljedne sistematske razrade ideja.⁶⁷ No, sâm izraz *metakritika* pojavljuje se u Hamannovu spisu čak manje nego kod Adorna — nijednom (osim u naslovu).⁶⁸

Hamannov maleni tekst predstavlja editorsku kontroverzu. Za dugo vremena bio je poznat u užem krugu romantičara kroz prijepise pisma Herderu od 15. rujna 1784., koje je sadržavalo nacrt kritike same ideje čistog uma nakon prvog izdanja Kantove *Kritike čistog uma* (1781) i tri godine kasnije elaboracije u *Prolegomenama za svaku buduću metafiziku* iz 1783. Hamannov tekst prethodi petnaest godina Herderovu spisu *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* [*Metakritika o Kritici čistog uma*], objavljenom 1799., jedanaest godina nakon Hamannove smrti (1788), u kojemu Herder na nekoliko stotina stranica u dva sveska detaljno prikazuje sve sistematske dijelove Kantove *Kritike*, tada već

⁶⁷ Vidi Hegel 1828 (1986), “Hamanns Schriften”, 275–352. Za Hegelov ambivalentni odnos prema “neprovarljivosti i nerazumljivosti” koja iziskuje “deblje komentare od samog djela”, v. i Bayer 2012 (1988), osob. 29–30; Wohlfahrt 1984, “Hamanns Kantkritik”, 401. Međutim Wohlfahrt, koji se višekratno referira na Hegelovu recenziju, naglašava utjecaj Hamanna na formaciju Hegelove spekulativne logike i filozofije uopće.

⁶⁸ Za blisku strategiju meta–imenovanja kod Kierkegaarda, kod kojeg se “udvostručena riječ ‘kriza’ iz naslova nigdje ne pojavljuje u samome tekstu”, dok je čitalac “pozvan da je domisli, uspostavi i sam udvostruči njezinu referenciju”, v. prilog Lade Čale Feldman (ovdje, 258).

u drugom izdanju.⁶⁹ No, Hamannovo pregnantno djelce postalo je legendom i stvorilo literarnu modu ili žanr, poput tzv. "sokratičkih dijaloga", i prije nego što je prvi put tiskano 1800., također posthumno, u zbirci radova raznih autora pod naslovom *Mancherley zur Geschichte der metakritischen Invasion* [Ponešto za povijest metakritičke invazije]. Taj dokument metakritičke konjunktore očito je bio tako razgrabljen da se izdavač sabranih Hamannovih spisa iz 1825. morao osloniti samo na Hamannovu rukopisnu ostavštinu bez uvida u prvotisak.⁷⁰

Na temelju eklatantne razlike u opsegu radova i stupnju razrađenosti sadržaja, te nekih biografskih elemenata kronološke naravi, mnogi istraživači ne pripisuju Herderu samo izvorno autorstvo za ideju *metakritike* nego čak posve prešućuju Hamanna.⁷¹ Usprkos tome ipak važi kao osigurano da je Hamannov neologizam 'metakritika' već od pisma Herderu 1784. do prve tiskane publikacije spisa 1800. postao takoreći *zaštitno ime* svih post-kantovskih kritika transcendentalne filozofije.⁷² Herder je preuzeo termin odatle, što mu je priskrbilo čak i optužbu za plagijat.⁷³ No, premda Hamannov spis iz 1784., u uspored-

69 Herder 1799 (reprint 1967). Riječ je opsežnom spisu u dvije podcjeline s naslovima "Verstand und Erfahrung" (Erster Theil) i "Vernunft und Sprache" (Zweiter Theil). Herder se u uvodu prvom dijelu referira izričito na 2. izdanje *Kritike čistog uma* i na *Prolegomena* (v. detaljniju diskusiju ovdje u nastavku).

70 *Hamann's Schriften. Siebenter Theil*, herausgegeben von Friedrich Roth, Leipzig: G. Reimer, 1825, str. vi. (Na ovo ću se izdanje referirati u nastavku rada.)

71 Griswold 1988, 145 (bilj. 2), bez spominjanja Hamanna, pripisuje metakritiku Herderu pozivajući se na L. Becka 1978, 25, a ovaj bez daljnjih pitanja na Seebohma 1972, koji Hamannov spis kvalificira kao "radni papir", zajednički s Herderom, "jedne stvarne, a ne formalne jezične kritike čistog uma" (isto, 59, bilj. 3).

72 Vidi Beiser 1987, 37–43. Također Bayer 2013, 66: "Metakritika' je pojmovno–povijesni novum, koji se prvi put spominje u Hamannovu pismu Herderu od 7. srpnja 1782. i označava naslov planiranog spisa."

73 Seebohm 1972, 59. Forster 2010, 2013 daje konceptualnu prednost Herderu temeljeći je i kronološki na utjecaju njegove *Rasprave o porijeklu jezika* iz 1772. na Hamanna i sve druge romantičare. Forster simplificira Cassirerov prikaz njihovog odnosa u *Freiheit und Form* iz 1916. (v. Cassirer 1961, 108–115); štoviše, Cassirer eksplicitno ističe Herderovu ovisnost o Hamannu u metakritici kao što je ovisio o Leibnizu u doba traktata o porijeklu jezika (93). Za Herderov pojam metakritike v. noviji zbornik radova M. Heinz (ur.) 2013, u kojemu je Hamannu posvećen

bi s Herderovim iz 1799., doista nije više od “radnog papira”, on daje dovoljan uvid u to da njihovo shvaćanje odnosa um–jezik, koje čini samu srž i posebnost pojma *metakritika* u odnosu na tada mjerodavan kantovski pojam kritike, nisu istovjetna. To ima značajne posljedice za smisao samog pojma *metakritike* premda su njihovo polazište i cilj zajednički: obojici je na srcu *jezično–teorijska revizija* transcendentalne filozofije ili čistog (tj. teorijskog) uma. Upravo suprotno od Adornove ideje metakritike.

Zajedništvo Hamanna i Herdera ostalo je zakriveno kako kronologijom i karakterom njihovih publikacija pod naslovom *Metakritika* (pismo, knjiga) tako i poviješću nerazmjerne recepcije Herdera. Dok će on sa svojim ogromnim opusom postajati sve slaviji kao kulturno–teorijski i književno–povijesni autor, dotle će zagonetni, autoironični i “lijeni” Hamann, “ljubitelj dosade”, gotovo potpuno pasti u zaborav da bi bio ponovo otkriven tek u postmoderni kao jezični filozof, stilist i kritičar prosvjetiteljstva.⁷⁴ Na takvoj pozadini i Hegelova pohvala Hamannovoj genijalnosti s pokudom za manjak ustrajnosti i otpor prema sistematičnim razradama u teoriji nema tek privatno–psihološki smisao osobne karakterizacije. S jedne strane, ona evocira Hamannovu *stvarnu osobnu* prefiguraciju literarnog motiva kakav će kasnije napraviti karijeru u romantičkoj književnosti u liku “sretnog dangube”; s druge strane, i svakako važnije, sâma jezično–književna forma kritike imala je već tada reputaciju radikalnosti u *osobnom načinu misaono–stilskog odgovora na prosvjetiteljsku kritiku* nerada kakvu, primjerice, nalazimo u Kantovoj analogiji između skeptika u filozofiji i “neradnog ljudskog soja” na prvim stranicama uvoda za prvo izdanje *Kritike čistog uma*.⁷⁵ Međutim, razlika u metakritici između Hamanna i Herdera nije samo kvantitativna, ona je ujedno književno–stilska i konceptualna. Upravo ta je razlika izgubljena padom u zaborav čitave *jezično–teorijske* kritike Kanta, uključujući i opsežnu Herderovu

jedan rad (v. Bayer 2013). Vidi također prikaz i raspravu o Herderovu pozitivnom odnosu prema Hamannu u Prole 2004, “Metakritika ili parodija?”

74 Također J. Surber 2006, Bayer 2013, Forster 2010, 2013.

75 Književni motiv ilustrira novela Josepha von Eichendorffa “Aus dem Leben eines Taugenichts” [Iz života jednog dangube] iz 1826. Za analogiju između skeptika i neradnika, koja se kod Kanta odnosi na “Indijce pod imenom Cigani”, tj. na Rome, upućujem na svoju raspravu u Mikulić 2019, s opsežnom literaturom.

Metakritiku, a ne samo maleni Hamannov spis.⁷⁶ To jezično–filozofsko nasljeđe romantike ponovo je otkriveno tek s oživljavanjem interesa za Hegela u 20. stoljeću, a imalo je posredne posljedice i na ponovno otkrivanje Hamanna u pozitivnom i negativnom smislu.⁷⁷ Stoga i pitanje kvalitativne razlike u pojmu metakritike kod Herdera i Hamanna možemo očitati na povratku *metakritike* kod Adorna bez nosilaca autorskih prava.

Naime, iako je Adornova *Metakritika* odmah bila prepoznata kao primjer novohegelijanskog mišljenja 20. stoljeća koje “prisvaja ime ‘metakritika’, ali pritom ne istražuje odnos prema drugim metakritikama”, kod Adorna se ne radi o pukom prešućivanju historijskog izvora pojma metakritike kao što se ni kod Herdera nije radilo o plagijatu.⁷⁸ Kao i kod Herdera, koji *također* ne spominje Hamanna, i kod Adorna se radi o *promjeni* pojma kroz “prisvajanje”. Ono o čemu Adorno zapravo šuti, nije tek ime izvornog izumitelja pojma metakritika nego *jezično–teorijski* karakter i sadržaj *metakritike*: ono s čime on očito “ne želi biti poistovjećen” (Seebohm) nije toliko Herder, koji je u njemač-

76 U pismima Herderu sâm Hamann naziva svoj rad “svojim jajetom nad kojim leži, svojim Jednim i Svime” (v. Wohlfahrt 1984, 408) ili, opet, “smiješnim mišem, kojeg je brdo konačno porodilo nakon dugotrajnih trudova” i “glupim početkom” (v. Bayer 2013, 66). Taj moment Hamannove samokritičnog priznanja “teškog i oporog stila”, štoviše “prezira prema racionalnoj formi obrazloženja” naspram kojeg se Herderov “briljantni jezični i misaoni stil” pokazuje kao “svjetlo u tami” višekratno ističe Cassirer (2010, 91–93; također 1961, 109, 114). Ipak, o Hamannovu odnosu prema vlastitom stilu najbolje govore “Razgovori pisca sa samim sobom” (v. Bayer 2012, 27–28). Za noviju sistematsku raspravu o odnosu transcendentalne filozofije i teorije fragmentarnosti kod Schlegela, Novalisa i Fichtea v. S. Vlaški 2015. O konfliktima oko formi i stila pisanja članaka u filozofiji i znanostima od 18. stoljeća do suvremenosti v. prilog G. Rujević (ovdje).

77 Lüpke 2004, 5 tvrdi da pojam *metakritika*, “skovan svjesno u analogiji s pojmom metafizika, ponavlja temeljno iskustvo metafizike”, što ćemo još morati ispitati. O Hamannovoj kritici prosvjetiteljstva v. rane studije Isaiaha Berlina iz 1960–ih u Berlin 2013; novija tematizacija u Betz 2008. Suprotno tome, Bayer 2012 [1988] tumači Hamannovu teološku kritiku prosvjetiteljstva kao njegovu *radikalizaciju*. Za recepciju Hamanna u postmoderni v. Pupi 1988; za “postmodernu” reaktualizaciju Herdera v. Prole 2004.

78 Seebohm 1972, 60 (bilj. 4). Autor dodaje: “Dok je u doba ‘njemačkog idealizma’ termin bio nerazdruživo povezan s imenom Herdera (...), sada se izbjegava identifikacija s njime.”

koj samokritici nakon 1945. smatran jednim od stubova njemačkog nacionalizma, koliko suvremena filozofija jezika 20. stoljeća, i to ne samo anglosaksonska analitička filozofija njegovih izbjegličkih godina, nego upravo hermeneutička koja mu je filozofski i kulturno bliskija, napose nakon povratka iz egzila. U tome leži, po mome mišljenju, smisao zagonetne i lapidarne, naoko usputne Adornove opaske kako “metakritika nikada ne prelazi u hermeneutiku”. To znači da Adornoovo prešućivanje imena dvojice historijskih protagonista metakritike prešutno sadrži *promjenu jezično–teorijskog koncepta metakritike u dijalektički*, Hegelov pojam kritike.

No, “anaksimandrovska kletva”, koja će prema Adornu i metakritiku teorije spoznaje učiniti “konstruirajućom refleksijom nužnih grešaka i uzaludnih ispravki”, progovara odatle da je Hamannova jezična metakritika Kantove kritičke teorije spoznaje bez ikakve sumnje već na djelu u samoj srži Hegelove dijalektičke kritike spoznaje na koju Adorno računa. Ona se ne prepoznaje samo u analizi osjetilne izvijesnosti u samom početku *Fenomenologije duha*, nego je u svojim semiotičkim elementima i pretpostavkama eksplicitno prikazana u tzv. *Jenskim sistemskim nacrtima*, koji predstavljaju predradnje za *Fenomenologiju*, i dovršena u trećem izdanju *Enciklopedije filozofskih znanosti*.⁷⁹

Zato Adornov izbor *termina* metakritika, usprkos distanciranju od jezične kritike filozofije pod njezinim suvremenim imenom hermeneutike, nipošto nije nevin i jednostavan.⁸⁰ Naprotiv, ako je iz kulturno–historijskih i političkih razloga prešutno izbjegao rizik da bude identificiran s Herderom (Seebohm), *način* upotrebe izraza metakritika s dovoljnom jasnoćom sadrži aluzivno sjećanje na Hamanna: on je mimetički i izražava se *Hamannovim stilom*, Hamannovo je ime *re–prezentirano* i *supstituirano* riječju *metakritika* u naslovu Adornovog djela bez opredmećujuće tematizacije termina. Adorno će tek *imenovati* svoju novohegelijansku dijalektičku orijentaciju metakritikom preu-

79 Za opsežnu diskusiju s daljnjom literaturom upućujem na svoj rad Mikulić 2017.

80 Hegelovsku (dijalektičku) orijentaciju u Adornovoj “metakritici” ističe također Prole 2004, kvalificirajući je s pravom kao kritiku. No, određujući razliku i bliskost između Adorna i romantičara autor nema u vidu jezično–filozofski kriterij i povezuje Adorna s Herderom nejasnim kategorijama. Usp. “Adorno (...) je taj pojam ipak mislio drugačije nego Herder i Haman. Ono što bi moglo da se konstatuje kao zajednička karakteristika Herdera i Adorna kao metakritičara, jeste odbijanje da se na bilo koji način poistovete s predmetom kritike” (191).

zimajući isti način imenovanja spisa i *nesistemski* pojmovni model od Hamanna zajedno s njegovim stilom, i gradeći pritom književni korpus filozofije hegelovskih razmjera. Takvu pretpostavku o skrivenom evociranju Hamanna podržava prisustvo Hegelovog imena kod Adorna umjesto Hamannovog. Ni Hegel ne prisvaja Hamannov pojam *metakritike* iako će iz njezine jezično–teorijske jezgre izgraditi dijalektički sistem filozofije. Štoviše, koliko se Hegel izravno i eksplicitno osjećao bliskim Hamannu (nasuprot Herderu), toliko je Hamannov književni stil *nesistemskog* mišljenja nedvojbeno djelotvoran u Adornovoj ideji “konstruirajuće refleksije” diskurzivnih kontekstâ teorije spoznaje i u esejističkoj formi filozofiranja.

Moment stila koji povezuje Adornov ne–hermeneutički i Hamannov jezično–filozofski pojam metakritike ilustrirat ću na ovom mjestu primjerkom Hamannove kritike Kanta, koji će nas izvesti ako ne iz anaksimandrovskog kruga ponavljanja “uzaludnih ispravki” teorije spoznaje, onda barem nešto dalje izvan središta vrtne odakle se mogu sagledati i drugi aspekti Hamanna u suvremenim raspravama.⁸¹

Brigu analitičke filozofije za “nelječive, invarijantne mane” filozofskih iskaza, nalazimo kod Hamanna na mjestu gdje poetski neologizam *empyriizam* daje značenje terminu *purizam* uma metodom spaljivanja.⁸²

81 Na ovom mjestu ostavljam po strani pitanje mogućeg Hamannovog udjela u Adornovoj kritici prosvjetiteljstva. Isaiah Berlin 2012, 510 apostrofira taj moment samo na rubu i negativno, kao “davanje utočišta silama tame i obezvređenje prosvjetiteljskog liberalizma” kod “frankfurtovaca i njihovih sljedbenika, napose Foucaulta”. (Vidi noviju raspravu o sudbini Kantove filozofije u romantičkoj kritici prosvjetiteljstva, s posebnim osvrtom na Berlinovu interpretaciju u Krstić 2015.) Betz 2008, 114 navodi također samo na rubu “patologiju i autonasilnost moderne filozofije” u prvoj meditaciji kod Descartesa kao ishodište prosvjetiteljstva. No, pogledamo li detaljnije u Foucaultovo čitanje Kantova pojma *kritike* kao “umijeća namjerne nepokornosti”, vidimo da ono ne škripi samo u primjeni na Kantovo shvaćanje prosvjetiteljstva i uloge monarha, kako to pokazuje M. Žitko (v. ovdje), nego i na sam pojam kritike. Čini se da Hamannovu *metakritiku* možemo vrednovati kao životnu formu slobodnog govora ili “parezije” (Foucault), i to kako *unutar* istinosnog diskursa filozofije tako i *naspram* akademske i političke dominacije Kantove škole. Dok će prvu slobodu Hamann izraziti stilskim persifliranjem Kanta, ovu izvanjsku će Herder imenovati izravno (v. prikaz u nastavku).

82 Vidi Hamann 1784 [1825], 6: “Der dritte, höchste und gleichsam empyrische Purismus betrifft also noch die Sprache, das einzige erste und letzte Organon und Kriterion der Vernunft.” Hamann transformira pridjev

U svojoj *Metakritici* Hamann se *implicitnim citatom* (takoreći “unutrašnjim plagijatom”) referira na Kantov iskaz iz popularnog spisa “Prolegomena za svaku buduću metafiziku”, koji je nakon Kantove najave i nestrpljivog Hamannovog iščekivanja izašao 1783., tri godine poslije prvog izdanja *Kritike čistog uma*. Hamann piše:

“Već na sâmom imenu metafizike visi ta nasljedna mana i guba dvoznačnosti koja se ne može ukloniti, a još manje uzvisiti (*verklären*) tako da se vratimo do njezina rodnog mjesta koje leži u slučajnoj sintezi jednog grčkog prijedloga.”⁸³

Ta je formulacija zapravo retorička i poetska persiflaža Kantova teksta u kojem Kant također apostrofira “urođenu manu” metafizike:

“(…) u metafizici leži urođena greška koja se ne može objasniti (*erklärt*), a još manje otkloniti, osim ako se ne uspnemo do njezina rodnog mjesta, samog čistog uma.”⁸⁴

Pritom Hamann persiflira sve Kantove izraze, od najbezazlenijeg *liegen* (ležati) u *anhängen* (visiti o, nalijegati na), do *erklären* (objasniti) koji pretvara u *verklären* tako da uobičajena pozitivna značenja toga glagola (obasjati, uzvisiti, uljepšati, idealizirati) prizovu ne samo plastičnost središnjeg glagola u rečenici *ukloniti* (*heben*), nego također i *negativnu* funkciju prefiksa *ver-* koji izokreće značenje glagolske osnove (*-klär-*) u suprotnost (*verklären* kao mistificirati). Na taj način, jednostavnim jezičnim diverzijama Hamann preokreće smjer i smisao Kantova uspinjanja do “rodnog mjesta urođene greške” u predodžbu *silazjenja*, i pritom ne škrta ni na hiperbolama o “urođenoj mani” metafizike koju naziva “gubom” (*Aussatz*).

Pod “slučajnom sintezom” jedne grčke “predriječi” Hamann dakle aludira na sudbinu prepozicije *metá* iz grčkog jezika u riječi *metafizika* koja, kako je poznato, predstavlja umjetni neologizam, nastao *jezičnim*

empirijski (od gr. *empeiría*) u fantazmatski izraz *empyrijski* (od gr. pridjeva *empyros*, zapaljen, plamteći).

83 Hamann 1784 (1925), 7: “Schon dem Namen der Metaphysik hängt dieser Erbschade und Aussatz der Zweydeutigkeit an, der dadurch nicht gehoben, noch weniger verklärt werden mag, daß man bis zu seinem Geburtsort, der in der zufälligen Synthese eines griechischen Vorworts liegt, zurückgeht”.

84 Kant 1783, 379. “(...) in der Metaphysik [liegt] ein Erbfehler, der nicht erklärt, viel weniger gehoben werden kann, als wenn man bis zu ihrem Geburtsort, der reinen Vernunft selbst, hinaufsteigt.”

deformiranjem izvorne fraze u grčkom ‘*metà tà physiká*’ koja je imala editorsku, tj. bibliotekarsku funkciju klasifikacije spisâ i drugačiji smisao. U procesu deformiranja nije nestao samo određeni član srednjeg roda u množini, nego i njegov kolektivni smisao, a “pred-riječ” *metá* postala je prefiks u apstraktnoj imenici ženskog roda koja označava čitav sektor “transcendentne” stvarnosti, a ne korpus knjiga u biblioteci. Od knjižničarskog termina ostalo je samo to da *metafizika* označava *sadržaje* Aristotelovih knjigâ iz prve ili čiste teorijske filozofije o “biću kao biću i onome što mu pripada kao takvom”, koje danas poznajemo pod naslovom *Metafizike*. Učinak slučajne sinteze je takav da ime *metafizike* više ne evocira brojnost Aristotelovih knjiga ili mnoštvo njegovih gledišta, nego još samo *jedinstvenost* apstraktne teorije o umnoj stvarnosti iznad konkretnog svijeta.

Otud *metafizika* za Hamanna nije samo ime za koncepciju o *metapoložaju* uma naspram jezika, koja čini podlogu dogme o spontanitetu uma i receptivnosti jezika u ranijoj filozofiji, uključujući i Kantovu. Međutim, odmah ćemo vidjeti da jezgru Hamannova stava kojim on silazi “u rodno mjesto jedne slučajne sinteze” pod imenom *metafizike* čini ideja koja ne pripada ni u jedan od poznatih modela odnosa um–jezik. Taj stav artikulira znakovnu konstituciju izražajne strane jezika, u osnovi je semiotički i ne odudara samo od *primata* uma pred jezikom, kakav je vladao novovjekovnom filozofijom do Kanta, nego također i od različitih inačica teorije *jezične naravi uma* na osnovi *koekstenzivnosti* um–jezik, kakva će s Herderom zavladati i svim aspektima romantičke filozofije jezika u rasponu od teorijâ značenja do prevođenja i tumačenja. Iako i sam pripada tome krugu, Hamann formulira princip jezičnosti uma na dubljoj i radikalnijoj osnovi:

“Glasovi i slova su dakle čiste forme *a priori*, u kojima se ne nalazi ništa što pripada osjetu ili pojmu nekog predmeta, i istinski estetski elementi sve ljudske spoznaje i uma. Najstariji jezik bio je glazba, te, pored opipljivog ritma bila i daha u nosu, otjelovljena prasluka svake mjere vremena njezinih brojevnih odnosa”⁸⁵

85 Hamann 1784, 9–10: “Laute und Buchstaben sind also reine Formen *a priori*, in denen Nichts, was zur Empfindung oder zum Begriff eines Gegenstandes gehört, angetroffen wird, und die wahren ästhetischen Elemente aller menschl. Erkenntnis u Vernunft. Die älteste Sprache war Musik, und nebst dem fühlbaren Rhythmus des Pulsschlages und des Othems in der Nase, das leibhafte Urbild alles Zeitmaaßes und seiner ZahlVerhältniße.” (Vidi eng. 211–212.) Za blisko shvaćanje da

Iz tog naoko bezazlenog iskaza vidimo nekoliko izvanredno značajnih i složenih argumenata, od kojih u ovom kontekstu mogu izdvojiti samo neke implikacije i posljedice za pojam metakritike. Hamannove semiotičke formulacije o apriornim estetskim formama spoznavanja utemeljenje su *prioriteta jezika* pred umom i pokazuju da on govori o “genealoškom prioritetu” pod vidom *jezične konstitucije* same umne moći da *generira* kategorije i razumske operacije. Na tome je postavio dosljedno i radikalno imanentistički promišljen koncept metakritike, iako samo u krajnje sažetom opsegu i pjesničkom izričaju. On nije usmjeren samo protiv Kantova projekta “buduće metafizike”, nego također odudara od inače bliskog Herderova modela metakritike. Premda ovdje ne mogu ulaziti u detaljniji prikaz te razlike, ukazat ću na neke stavove koji je dostatno dokumentiraju.

U uvodnim razmatranjima o metakritici Herder se takoreći opravdava za kritiku Kantove filozofije pozivanjem na geslo samog Kanta: “jedini put koji nam preostaje jest put kritike” (xiv), naglašavajući posebno kako se njegova kritika odnosi na spis, a ne na autora. Pritom Herder ironično navodi idolatrijski odnos učenika i uzvisivanja *Kritike čistog uma* u “spomenik svoga vremena” kao “jedine istinite filozofije”, dok se on, sa svojom metakritikom Kanta, obraća “naciji dobronamjernih čitatelja” koja je veća od dominiona jedne filozofske škole.⁸⁶ Međutim, u cijelom metatekstu o metakritici, koji se proteže na bajkoviti prolog o racionalnom i pjesničkom putu uma i na suhoparni uvod, Herder nijednom ne spominje brata–u–metakritici Hamanna, dok naglašeno traži oslonac u jezično–filozofskim motivima kod Platona, Aristotela, Scaligera, Leibniza i napose Lockeja, iako navodi samo njihove usputne i mršave reference na jezik; one su Herderu krunski dokaz da jezik u filozofiji nije slabost i konfuzija mišljenja, kao kod Kanta, koje bi se trebalo “stidjeti” nego pripada u filozofiju.⁸⁷ Međutim, ako pogledamo

se kod Hamanna radi o koncepciji jezika kao izvorne *estetske moći*, a ne strukture, s posljedicama na Hamannovu estetiku u smislu moći suđenja v. ranije G. Wohlfahrt 1984, osob. 414–417; za utjecaj motiva “ritma” na Hegelov pojam mjere te ritmičke versifikacije na koncept “spekulativnog stava” u *Logici i Fenomenologiji* v. 417, bilj. 120.

86 Herder 1799, xiv: “Von einem Buch ist also die Rede, von keinem Verfasser (...) Denn es ist ein Denkmal der Zeit. Ein Muster kunstreicher Buchstabendichtung (...), das höchste Vorbild philosophischer Ordnung und Kürze, Bündigkeit und Klarheit”. Potom: “Diese kritische Philosophie, sagt man, ist die einzig–mögliche, die einzig–wahre” (xviii).

87 Herder, isto, 7–10 (10). Za širu pozadinu v. Cassirer 2010 (pogl. I. 1–2).

bolje, čini se kao da kod samog Herdera postoji nešto *od jezika* što neće postati sastavnim dijelom metakritike transcendentalne filozofije, nešto čega se filozofija ipak stidi: to je upravo najniži, materijalni, semiotički sloj filozofije jezika kakav nalazimo kod Hamanna. Iako ideja *znakovnosti svijesti* bez sumnje potječe iz Herderove *Rasprave o porijeklu jezika* iz 1772. i zajednička je svim pripadnicima romantičke filozofije jezika, uključujući Hegela, taj se sloj jezične teorije više ne javlja kao *explanans* u Herderovoj metakritici Kanta iz 1799., za razliku od Hamannove metakritike iz 1784.⁸⁸

Razlika leži u karakteru i funkciji semiotičke građe u objašnjenju svijesti.

Za to je karakteristično da sâm Herder već u *Raspravi* iz 1772. vrednuje funkciju znaka samo pod vidom prirodnog *porijekla* jezika iz prvog umnog akta čovjeka, protiv tada prevladavajuće teološke teze o božanskom porijeklu i naravi jezika Johanna P. Süßmilcha, ali također i protiv gledišta Condillaca i J.J. Rousseaua o životinjskom porijeklu ljudskog jezika. U *Metakritici* iz 1799., napisanoj petnaest godina nakon Hamannove *Metakritike* u formi pisma Herderu, ta će se funkcija znaka kao objedinitelja mnoštva osjetilnog u jedan pojam pojaviti prešutno i u prerađenom obliku pod pojmom *tipa* (*Typus*).⁸⁹

Pozadinu Herderova apostrofiranja “stida” od tematike jezika vjerojatno čini Kantovo odbijanje da jezik razmatra u kontekstu transcendentalne analize, ostajući pri shvaćanju jezika engleskih empirista. Vidi Forster 2012, “Kant’s Philosophy of Language”, 486, 499.

- 88** Shvaćanje znaka kao onog što omogućuje sintezu razumske i osjetilne moći i tvori preduvjet spoznaje najizravnije i najpregnantnije izražavaju stavovi Herdera 1772, 39: “Ich habe erwiesen (...), dass nicht der mindeste Gebrauch der Vernunft, noch die einfache, seeliche Anerkennung, nicht das simpleste Urtheil einer menschlichen Besonnenheit ohne Merkmal möglich sey (...) also folgt die Sprache aus dem ersten Aktus der Vernunft ganz natürlich.” Nadalje (isto, 66): “da [die] Anerkennung des Mannichfaltigen durch Eins, durch ein Merkmal, Sprache wird, ists Organ der Sprache.” Isto, 47: “In mehr als einer Sprache hat also auch Wort und Vernunft, Begriff und Wort, Sprache und Ursache einen Namen, und diese Synonymie enthält ihren ganzen genetischen Urprung”. Tehnički žargon kulminira u svečanom tonu s prizorom “žarišta na kojem Prometejeva nebeska iskra plamti u ljudskoj duši” (isto, 48).
- 89** Već sami izrazi *Typus*, *Abdruck* dovoljni su da prepoznamo ne samo prisustvo Hamannove ideje *matrice* nego oni vode natrag do Platonovog dijaloga *Teetet*, u što ovdje neću dalje ulaziti. Herder piše: “Den Typus, den zwischen beiden die Einbildungskraft schuf, den das Gedächtnis

Međutim, njegova semiotička jezgra ili znakovni element sada je samo implicitni zalog jezičnosti na tzv. “pomoćnim pojmovima” razuma, poput “prijedloga, priloga, zamjenica, nastavaka, pridjeva” poput *ispred, iza...* koji “staju uz bok” glavnim pomovima kao “koeficijenti, pomagači; pripadajući razumu, pomažu mu u određivanju njegovih pojmova”.⁹⁰ Iako pomoćni pridodatak, oni su neporecivi i nužni jezični sastojak razuma kojeg se filozofija, “ne treba stidjeti”.

Dakle, iako je Herder bez sumnje u svojoj *Raspravi iz 1772.* identificirao objedinjujuću funkciju jezičnog znaka kao trećeg vezivnog momenta između osjetilnog i noumenalnog materijala, shvatio je taj prioritet samo kao vid prirodnog *porijekla* jezika iz prvog akta razuma. Tu ideju prirodnosti nalazimo ponovo u *Metakritici iz 1799.*, ali u izmijenjenom teorijskom ruhu: semiotička konstitucija uma na znakovnoj razini jezika izgubljena je iz vida podizanjem “izvora” na razinu i kategoriju *riječi*; leksik i gramatika, tj. definirane jezične veličine i pravila, sad čine nužni pomoćni jezični pojmovnik bez kojeg razum ne može funkcionirati: jezik je dobio status *nužnog, a ne više slučajnog suplementa na starijoj matrici prioriteta razuma*. Iz toga je dovoljno razvidno da Herder u *Metakritici* želi, pomirljivo prema Kantu i nastavljajući se na *Kritiku čistog uma*, samo *rehabilitirati* (osvijeliti, uzvisiti) jezični aspekt *na razumskom aparatu* koji je u filozofskoj tradiciji potisnut, a za čije svjedoke poziva Lockeja i Leibniza. Na toj

aufbewahrte, den die Erinnerung weckt und mancherlei Zufälligkeiten modifizieren, er war weder Empfindung noch Begriff allein, sondern der Abdruck beider” (1799, I. 293).

90 Herder 1799, I. 284–285. Na tome mjestu Herder komentira Kantovu “tablu kategorija” iz KrV §§ 9–10 asocirajući ih s prepozicijama ili “predriječima”: “Nicht anders als also haben sich diese Hülfsbegriffe der einen großem Verstandesoperation auch in die Sprache eingeführet. Als Präpositionen und Adverbien, oder als Pronomina, Endungen, Adjektive stehen sie den Hauptwörtern zur Seite, vor und nach (...) Koefficienten des Hauptbegriffs, Helfer (...) dem Verstande zugehörend, helfen [sie] zu Bestimmung seiner Begriffe.” — Odatle vidimo da Herder, rečeno u Cassirerovim terminima, zapravo opisuje “gramatičku zgradu jezika” (“der grammatische Bau der Sprache”) na razini razumskih kategorija (Cassirer 1910, 89). Štoviše, Herder zapravo preuzima (i oslabljuje) Lockeovo i Leibnizovo “otkriće” jezičnih “partikula” (tj. autonomno jezičnih, sinkategorematskih izraza bez referencije), zbog kojih jezik izvorno, a ne sekundarno, konstituira moć razuma. Vidi prikaz u. McRae 1988. Za pragmatičko prevrednovanje Lockeova teorije jezika v. Lenz 2010.

osnovi Herder će ispostaviti generalnu tezu o *podudarnosti* ili *paralelizmu* (koekstenzivnosti) razuma i jezika, ali neće dovesti u pitanje ni *primat* razuma pred jezikom niti samu ideju apriornog uvjetovanja spoznaje.⁹¹ Štoviše, kao što u *Raspravi iz 1772.* jezik izvire iz prirodnog akta razuma, u *Metakritici iz 1799.* jezik, kao *dodana vrijednost* razuma, preuzima istu naddeterminirajuću funkciju transcendentalnog uvjeta *a priori* kakvu kod Kanta imaju pojmovi i kategorije čistog razuma. One su, prema Herderu, operativne kao razumske kategorije tako što su nužno jezične, a ne slučajno i naknadno. Međutim, u *Metakritici* ne saznajemo i zašto su nužno jezične. Razlog tome, koji nalazimo u *Raspravi iz 1772.*, očito više ne pripada u domenu koje se kritička filozofija ne bi trebala stidjeti.

Time nova metakritika filozofije, iako uzima vid jezično–teorijske kritike, *ponavlja* koncept naddeterminirajuće instance i pretvara umno–transcendentalni apriori u *jezično–historijski apriori*. Taj će proces, posredstvom pojačivača poput Friedricha Schlegela i osobito W. von Humboldta, kulminirati kasnije kod Nietzschea u shvaćanju jezika kao skupa funkcija i invarijabilnih značenja koji iznutra stvaraju jezične “obiteljske sličnosti sveg indijskog, grčkog i germanskog filozofiranja”, dok izvana, na teorijskoj razini, daju dvostruko determinističku, darwinističku i kulturalističku, formulaciju primata jezika.⁹² To je koncepcija koja će, preko Wittgensteinove afirmacije

91 Kako Herder izričito ističe već u uvodu, nije mu namjera prekoračiti granice jezičnosti kod Leibniza i Lockeja: “Glaube niemand, daß die hohe Kritik der reinen Vernunft hierdurch erniedrigt, und die feinste Spekulation zur *Grammatik* werde. Es wäre gut, wenn sie in allem dies werden könnte: worauf auch Leibniz mit seiner Charakteristik ausging” (isto, I. 8). Zato kod Herdera i na semiotičkoj razini “osjetilnog pojma” primat ipak zadržava razum: “Dem alten Spruch: Nichts ist im Verstande, was nicht im Sinn War, kann und muss man seinen Gegensatz beifügen: bei Menschen giebt es keinen sinnlichen Begriff, an welchem nicht der Verstand Theil hatte und ihn formte” (isto, I. 292).

92 F. Nietzsche 1882, *Die Fröhliche Wissenschaft*, § 354. Riječ je o općem teoremu romantičara koji će, polazeći od jezično–deskriptivnog rada Friedricha Schlegela na sanskrtu i indijskoj filozofiji (*Über die Sprache und Weisheit der Inder. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde* iz 1808.), razviti W. v. Humboldt u komparativnim istraživanjima indoevropskih i azijskih jezika, a kasnije će postati poznatiji u lingvistici pod imenom Whorf–Sapirova hipoteza. Za kasniji utjecaj Nietzscheova strukturalno–jezičnog determinizma kako na Wittgensteinov asubjektivizam i analitičku filozofiju tako i na neostrukturalizam kod

antiindividualizma jezika i Heideggerove analitike strukturâ tubitka iz kasnih 1920–ih, zavladata antifilozofskim i antihumanističkim metadiskursom filozofije 1960–ih, u različitim izvedenicama, od strukturalističke rekonstrukcije filozofskih ideja na matricama jezičnih i religijskih institucija, preko genealogije režimâ *episteme* i diskursa do hermeneutičko–pragmatičke verzije kritičke teorije u metafilozofskim analizama transformacijâ filozofije.⁹³

Nasuprot takvom razvoju *eksternalistički* shvaćenog prioriteta jezika koji ponavlja model prioriteta razuma, o imanentizmu Hamannova shvaćanja metakritike rječito govori već okolnost da ona nije predmet posebnog, obrazlažućeg i objektivirajućeg diskursa, kako je to slučaj kod Herdera u naglašenom isticanju *logičkog* porijekla metakritike iz kritike kritike.⁹⁴ Naprotiv, njezin meta–karakter prikazan je u samom

J. Lacana i J. Derride v. Manfred Frank 1984, *Was ist Neostukturalismus?* (osob. 13. pred.).

- 93** Mislim dakako na radove E. Benvenistea, J–P. Vernanta, M. Foucaulta, K–O. Appela i dr. Za ambivalentni status filozofije kod kasnog Foucaulta v. prilog M. Žitka (ovdje); v. također osvrt na metodološki “alternativnu” povijest filozofije u posljednjem *opus magnum* J. Habermasa u Čaćinović (ovdje).
- 94** Na takvoj pozadini dijagnoza o “ponavljanju iskustva metafizike” u samom konceptu metakritike (Lüpke 2004) čini mi se krajnje upitnom u Hamannovom slučaju. Ona možda bolje opisuje razvog filozofije jezika kao nove simboličke metafizike od Herdera do Cassirera. Slično Prole 2004, 181: “Nije potrebno potcrtavati da je ovde na delu upadljiva protivrečnost: ukoliko jezik u samom sebi nije umski strukturiran, tj. ako bi jezik karakterisalo potpuno odsustvo uma, onda ne može biti jasno ni kako bi jezik mogao biti konstituens uma?” Takvo se proturječje pojavljuje ako previdimo temeljnu razliku između semiotičkog i gramatičkog (sintaktičkog) aspekta jezika za koje autor nediskriminativno koristi opći termin *jezik*. Ali u tom vidu, problem se javlja u odnosu na Herderov koncept “primata” jezika koji, kako sam naprijed nastojao pokazati, zapravo zadržava primat uma, jer je jezik “koeficijentni” karakter ili “konstituens” samih razumskih kategorija, a ne Hamannov genealoški primat koji računa na kapacitet jezika da iz estetskih matrica, sazdanih od malo elemenata i njihovih relacija, generira potencijalno beskonačnu količinu umnih (razumskih) radnji. Tek odatle možemo, čini se, bolje razumjeti jesu li um i jezik heterogene ili homogene strukture ili je dilema prividna, donosi li ispitivanje jezika nešto novo u odnosu na um, i obrnuto, je li um, ako je *produkt* jezika, nužno i njegov “nesavršen odraz” te zašto kod Hamanna zapravo “nema nepovjerenja prema umu” nasuprot baštinicima od Schopenhauera i Nietzschea do postmoderne (isto, 181–182).

aktu teorije, kroz *semiotički* teorem kojim se otkriva *znakovni korijen* same umnosti, a ne status trećeg, veznog momenta koji objedinjuje mnoštvo osjetilnog u jednotu pojma, a još manje pomoćni karakter jezičnih koeficijenata na razumskim odredbama: sam *jezični korijen uma* je ono što generira razumske *radnje* iz prostorno–vremenskih matrica i obrće odnos porijekla: ne potječe jezik iz prvog umnog čina, kao kod Herdera, nego je *znakovni jezični akt* ono što realizira umnu sposobnost. Nije, dakle, riječ o posebnoj instanci koja s onu stranu *uma* dopunjuje um. Naprotiv, jezik je *sâmo središte* u kojem moramo tražiti razrješenje “nesporazuma *uma* sa samim sobom”.⁹⁵ Iz navedenog, slikovito nabijenog djelića teksta vidimo točno što to za Hamanna znači: apriorne kategorije vremena i prostora, koje čine temelj Kantove kritike, zapravo su semiotički *entiteti* složeni od glasova i slova, ritma, ponavljanje, razmaka i brojevnih odnosa ili mjere. Time je jezik, taj empirijski i historijski element u svome *najmaterijalnijem aspektu znakovnosti*, koji je Kant isključio iz transcendentalne analize, uveden u *sâmo srce* transcendentalnog shematizma, kao konstitutivni i formativni materijalni moment samih kategorija i pojmova.⁹⁶ Oni su “utjelovljene praslike” i “matrice sveukupne osjetilne spoznaje”, koje sadrže “ekonomiku prostora”, kako nam to, prema Hamannu, pokazuje figure najstarijeg pisma — slikarstvo i crtež.⁹⁷ Ono što je Hamann

95 Hamann, isto, 9: “(...) so braucht es keiner Deduction, die genealogische Priorität der Sprache vor den sieben heiligen Functionen logischer Sätze u Schlüsse, und ihre Heraldik zu beweisen. Nicht nur das ganze Vermögen zu denken beruht auf der Sprache (...): sondern Sprache ist auch der Mittelpunct des Misverständes der Vernunft mit ihr selbst, Theils wegen der häufigen Coincidenz des größten und kleinsten Begriffs, seiner Leere und Fülle in idealischen Sätzen, theils wegen des unendlichen [Vorzugs] der Rede vor den Schlußfiguren, und dergl. viel mehr”. Izraz “koincidencija najvećeg i najmanjeg pojma, njegove praznine i punine”, odnosi se na najopćenitije pojmove s najvećim dosegom, putem kojih se realizira idealizacijska i apstrakcijska moć jezika da se odnosi na svaki predmet i svako stanje stvari (v. Bayer 2013, 75).

96 Bayer 2013, 69 shvaća status dedukcije kategorija posve obrnuto, kao subjektivnu stranu čiji jezični karakter tek treba pokazati, dok za objektivnu dedukciju, koja se odnosi na empirijski karakter jezika, smatra da se to pitanje uopće ne postavlja za Hamanna, odnosno da je riješeno u *pojmovniku* historijskih jezika, tj. *semantičkim* zalihama, jer “svi pojmovi su za Hamanna jezični, te otud počivaju na iskustvu i posjeduju intenziju i ekstenziju reguliranu preko nasljeđene jezične upotrebe”.

97 Hamann, 1784, 10: “Die älteste Schrift war Malerey und Zeichnung,

1784. nazvao *matricama*, Herder će u svojoj *Metakritici* 1799. nazvati platoničkim žargonom *typus, otisak*. Međutim, iz njega je nestao izvorni semiotički *potencijal za proizvodnju značenja*. Zamjenjuju ga sada njegovi proizvodi: riječi koje su sada nosači već *definiranih značenja* o kojima “vise” (*anhängen*) *pravila njihove upotrebe*. Razum je forma iz koje je nestalo sjećanje na jezik, na “karakteristiku” uma, i treba mu vratiti njegovo pravo ime gramatike.⁹⁸ Razum je jezična slika svijeta.

Nasuprot tome, ono što kod Hamanna čini sâmo *metá* na kritici, odnosno njezin rubni ili opkoračujući karakter, a što kod Herdera služi ili kao dokaz o prirodnom *porijeklu* jezika ili o jezičnom porijeklu razuma, jest raskrivanje *konstitucije* same umne moći. To nije jezični aspekt razumskih kategorija, nego jezik u njegovoj elementarnoj semiotičkoj jezgri znaka koja omogućuje artikulaciju, tvorbu značenja i koja uopće generira govor, pa tako i govor o samome sebi, metakritiku.⁹⁹ Metakritika dakle nije reflektivna samo tako da još jednom reflektira refleksiju kritike, kako Herder opisuje svoj odnos prema Kantu. Metakritika je reflektivna *zato što je forma autopoieze*: princip koji ona ispostavlja teorijski, princip je njezina samoizvođenja. Ona je reflektivna zato i tako što je *autoperformativna*. Dakle, ono što čini njezinu metapoziciju, djeluje *iznutra*, iz same pozicije. Otud, Hamannova ironija prema “urođenoj mani samog imena metafizika”, koje je samo “slučajna sinteza jedne grčke prepozicije”, ukazuje iznova na problem imanentizma metakritike i zadobiva dodatnu vrijednost

beschäftigte sich also eben so frühe mit der Oekonomie des Raums, seiner Einschränkung und Bestimmung durch Figuren. Daher haben sich die Begriffe von Zeit und Raum durch den überschwenglich beharrlichen Einfluß der beyden edelsten Sinne, Gesichts und Gehörs in die ganze Sphäre des Verstandes, so allgemein und nothwendig gemacht, als Licht und Luft für Aug, Ohr und Stimme sind, daß Raum und Zeit wo nicht *ideae innatae*, doch wenigsten *matrices* aller anschaulichen Erkenntnis zu seyn scheinen.”

- 98** Karakteristično, Herder se u svome evociranju Lockea (Herder 1799, 9) referira na “Pismo čitatatelju” uz peto izdanje *Eseja o ljudskom razumu* koje sadrži Lockeov metajezični komentar, ali ne i na završnicu o podjeli znanosti na prirodne, moralne i logiku pod imenom *σημειοτική* (*semeiotiké*) gdje Locke analizira ideje uma *pod vidom znakova* (*signs*), v. Book IV, Ch. XXI. 4. Of the Division of the Sciences.
- 99** Taj locus izražava Aristotelov pojam ‘*hermeneía*’ (artikulacija, izricanje, iskazivanje), koja predstavlja jedan od najopćenitijih graničnih pojmova Aristotelove teorije jezika i filozofije uopće; ona nigdje nije predmet definicije nego je uvijek samo *definiens*.

za raspravu. Ona blokira u začetku proliferaciju metarazinâ kakva se manifestira između Herdera i Kanta u *nominalnom* kontinuitetu kritikâ.

Naime, budući da se već sama Kantova kritika odvija kao *konceptualna kritika* stare metafizike s ambicijom da postane *nova metafizika*, a seže od analize uvriježenih pojmova preko intuicijâ do riječi i fraza iz prosječne jezične upotrebe — što je *in nuce* ne čini samo tipičnim analitičkim postupkom u filozofiji koji svaki put, od Elejaca do Wittgensteina, donosi “zaokrete” u filozofiji, nego također otvorenom i za prirodno–jezični tip kritike kakav je Locke smatrao nužnim za posao filozofije i posvetio mu poseban dio *Eseja*¹⁰⁰ — na takvoj pozadini više je nego očigledna opasnost od proliferacije metajezika ili meta-diskursâ. Ona je na djelu u podnaslovu Herderova dvodjelnog spisa iz 1799. “Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft”, a potvrđuje ju njegova izričita opaska kojom vjeruje da je problem i riješen: polazeći od Kantova stava da je jedini put koji nam preostaje put kritike, pri čemu jedino stanovište s kojeg se može kritizirati um jest sâm um, Herder zaključuje kako nam ne preostaje drugi put do kritike Kantove kritike osim same kritike: ona se sad mora zvati *metakritikom*, tako da ime “objašnjava samo sebe”.¹⁰¹ Metakritika nije zapravo ništa drugo do

100 Vidi Locke 1690 (1975), 10: “Vague and insignificant forms of speech, and abuse of language, have so long passed for mysteries of science; and hard and misapplied words, with little or no meaning, have, by prescription, such a right to be mistaken for deep learning and height of speculation, that it will not be easy to persuade either those who speak or those who hear them, that they are but the covers of ignorance, and hindrance of true knowledge. To break in upon the sanctuary of vanity and ignorance will be, I suppose, some service to human understanding; though so few are apt to think they deceive or are deceived in the use of words; or that the language of the sect they are of has any faults in it which ought to be examined or corrected, that I hope I shall be pardoned if I have in the Third Book dwelt long on this subject, and endeavoured to make it so plain, that neither the inveterateness of the mischief, nor the prevalency of the fashion, shall be any excuse for those who will not take care about the meaning of their own words, and will not suffer the significance of their expressions to be inquired into.”

101 Herder 1799, I. Theil, xiii–xiv: “Metakritik also; der Name erkläret sich selbst. ‘Der kritische Weg ist allein noch offen’, und vor Ablauf des Jahrhunderts, wo alles geendert seyn muß, soll jeder dazu das Seinige beitragen, sagt der Verfasser der Vernunftkritik selbst. Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft; von einem Buch ist also die Rede, von keinem Verfasser. Noch weniger von eines Verfassers Gaben und Absicht; sondern von eines Buchs Inhalt und Wirkung.” (Herderov citat,

kritika kritike, baš kao što je za postanalitičke filozofe metafilozofija filozofija filozofije. Međutim, gledajući iz Hamannovog pojma metakritike, to govori protiv Herdera: njegova metakritika Kanta *proizlazi* iz same Kantove kritike čistog razuma, a ne protiv nje. Jezik je samo aspekt razuma, leksika i sintaksa, a ne njegov dublji princip. To je mogući razlog da Hegel izbjegava i sâm *termin* metakritika i upisivanje u literarnu modu (“invaziju”) pod tim “brandom”.

Otud, Herderov prikaz geneze pojma metakritike kroz tautološko udvostručenje “kritika kritike” sugerira da Herder ostaje takoreći “u granicama razuma”, odnosno da u spisu *Metakritika iz 1799.* matrica razuma određuje granice shvaćanja jezika. To znači, Herderova metakritika nije, za razliku od Hamannove, toliko primjena njegove vlastite semiotičke genealogije jezika iz *Rasprave o jeziku na Kantovu Kritiku čistog uma*, koliko *retrogradno* prevođenje Hamannovog pojma metakritike na Kantov pojam *kritike* kroz tautološki udvostručen koncept *kritike kritike*: iako se deklarira kao jezična, ona je kritika *razuma* samim sobom kroz priznanje nužnosti jezičnih “pridodataka” (“koeficijenata”, “priroka”, “predriječi”) kao *svojih vlastitih* karakteristika kojih se “ne treba stidjeti”. Pritom, međutim, rečeno Hamannovim riječima, um pod vidom razuma “ponavlja nesporazum sa samim sobom” o svome primatu. Zato se genuini jezični karakter Hamannove metakritike i smisao naslova njegova epohalnog teksta vidi samo u *sadržaju*: znakovna sinteza prostorno–vremenskih matrica jezična je *pretpostavka* sâme umne moći. Hamannova metakritika je ta koja *nasljeđuje* i *primjenjuje* Herderovu *Raspravu iz 1772.* u njezinu *elementarnom* i *radikalnijem* semiotičkom aspektu od Herderove vlastite metakritike koja postaje prikaz strukture razuma u njegovim *danim* jezičnim formama — u aktualnim, vladajućim kategorijama, pojmovima i sudovima. Produkcija samog razuma iz jezičnih znakovnih sinteza

Kritik der reinen Vernunft, S. 884. Zweite Auflage.) Nadalje, 4–5 (5):
“Endlich muß sein Urtheil selbst klar, gewiß, aus dem Gegebenen nach der ihm gegebenen Norm entsprungen seyn; oder es wird geläutert. Jede Läuterung unterwirft sich denselben Gesetzen; und da der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft seine Schrift als das Werk anführt, ‘welches das reine Vernunftvermögen in seinem ganzen Umfange und Grenzen darstellt, so kann es und darf nicht anders als mit Prüfung, d.i. kritisch gelesen werden.’ Die Anmerkungen, die daher entspringen, können keinen bescheideneren und eigenern Namen als Metakritik, d.i. Kritik der Kritik führen.” (Herderov citat odnosi se na: *Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird antreten können*, Riga 1783, Vorrede, S. 14).

bit će zamijenjena leksikom i gramatikom i pasti u teorijski zaborav.¹⁰² Otud kod Hamanna termin metakritika nije *predmet* teorijski opredmećujućeg metajezičnog komentara, nije objašnjen genealoški iz tautološkog koncepta kritike uma kritikom uma nego je izravno izveden metakritičkim mišljenjem kroz *sadržaj spisa*. On je u svome središnjem iskazu semiotički.

Ta naoko teško uhvatljiva i malo značajna razlika između dviju metajezičnih operacija (prevođenja kategorija razuma u kategorije jezika kod Herdera i prikaza semiotičkog korijena umnosti kroz sam semiotički teorem o apriornoj funkciji znakova kod Hamanna), omogućuje nam da Hamannov naizgled formalni, prazni termin *metakritika*, prepoznamo kao suprotan njegovom tautološkom prijevodu u izraz *kritika kritike* kod Herdera. Kod Hamanna se *metakritika* javlja u statusu “slobodnog označitelja” u njegovoj autoreferencijalnoj strukturi i autopoietičkoj funkciji, u doslovnom smislu autonomnog samoproizvođenja referenta (označenog) kroz *samo-označavanje označitelja*: izričući samo svoju topiku (*metá*) i postupak (*kritika*), izraz *uprizoruje* takoreći ono na što se terminološki odnosi; sam označitelj je prizor akta samoproizvođenja označenog, primjerak ili reprezentant jezika u njegovoj metajezičnoj i poetskoj funkciji. Upravo to je ono što omogućuje i Herderov *metalingvistički* prijevod pojma metakritika u frazu ‘kritika kritike’. Ali sad vidimo da to ne važi obrnuto: dok Hamannova semiotička formula apriornog omogućuje metadiskurs, Herderova se kritika kritike ne može prevesti u Hamannovu metakritiku bez zamjene gramatike semiotikom. To isto će omogućiti, s druge strane, Hegelu da *izbjegava* termin metakritika dok masivno preuzima i razrađuje Hamannove zgusnute i nesistematske, pjesničke teorije jezika kao “rodnice uma”. Gotovo istovjetan ambivalentni stav

102 Ovo gledište ne dovodi u pitanje kronološki i jezično-teorijski prioritet Herderove *Rasprave o jeziku* 1772., na čemu inzistira Forster (2010, 2013). Radi se o prioritetu i specifičnosti Hamannovog pojma *metakritike*. On počiva na semiotičkom aspektu teorije jezika, koji Forster ignorira čak i kod samog Herdera, favorizirajući semantičko ishodište “triju revolucija” u teorijama značenja, prevođenja i tumačenja. Za razliku od toga, Cassirer, na kojeg se Forster zapravo oslanja, daje prednost Herderu u dimenziji sistematskog racionalnog prikaza teorije, kojemu i sam teži, iako za ishodišnu tezu same metakritike o jezičnom (znakovnom) “korijenu uma” jednoznačno daje prednost Hamannu (Cassirer 2010, 92–93). Još izraženije je, prema mome razumijevanju, Cassirerovo oslanjanje na Hamanna u *Metafizici* iz zaostavštine, gdje evocira samo uopćeno formulu o poeziji kao “maternjem jeziku ljudskog roda” (1995, 112).

i izbjegavanje termina prepoznaje se, prema mome uvidu, u Cassirerovu odnosu prema Hamannu i Herderu. Dok cijeni Herderovu sistematičnost i jasnoću jezično–kulturne teorije svijesti kao kantovsku kvalitetu kritike, Cassirer, kao i Hegel, crpi iz Hamannove genijalne i opore spekulacije o *izvoru* uma u *formi* jezične sinteze osjeta koju će u *Metafizici* iz zaostavštine investirati u analizu pojma *djelo* (*Werk*) kao “trećeg bazičnog fenomena” koji konstituira subjektivnost. Iako sâm pojam *djela* deklarativno preuzima iz Goethevih “Maxima” i Fichteova pojma djelatne radnje (*Tathandlung*), ono što utire put Cassirerovoj ambiciji da izradi *poietički* smisao “metafizike semiotičkih oblika” (1995) jest Hamannovo “silazjenje” u semiotički temelj uma kao praktičkog akta sinteze u kojem se subjekt u samom začetku uspostavlja kao svoje objektivno drugo u svijetu, a ne introspektivno. No, dok tu poietičku funkciju traži u *teoremu* o pojmu ‘djela’, ne prepoznaje ga u Hamannovu *poetskom djelu metakritike* koje se gradi iz svih diskurzivnih registara, od poetskih i retoričkih preko esejističkih do traktata. Nasuprot tome, Hamann će, kao antipod ili antiheroj Hegelove, Herderove i Cassirerove sistematičnosti u izlaganju, omogućiti Adornu da pod terminom *metakritika* prakticira u teoriji *stilsko* mišljenje uz masivno odricanje od njegove jezično–*teorijske* osnove. Još dalje gledano, navedena mala velika razlika u smislu i pojmu metakritike omogućuje da Herderovo prevođenje ‘metakritike’ u *kritiku kritike* vidimo na pozadini suvremenih analitičkih i postanalitičkih filozofa, od Lazerowitza do Reschera, angažiranih u sporu oko “metafizičkog” karaktera metafizofije i oscilaciji između ekternalizma i imanentizma pojma. Sve to je, po mome uvjerenju, derivat teorijskog ishodišta koje Hamann dočarava metaforom “maternice uma”, ali ga — ništa manje jasno i razložno — prikazuje u pojmovima “transcendentalne semiotičke analize” kakvoj će Cassirer težiti u metateorijskim spisima o filozofiji simboličkih formi pod omraženim naslovom “metafizika”.

5. Metoda ‘intervencije’: Aristotel i teorija teorije

Hamannova opaska o “slučajnoj sintezi jednog prijedloga” upozorava nas da termin *metakritika* nije skovan, usprkos očekivanju, po analogiji s terminom *metafizika* i ne označava neko stanovište *iznad* ili *povrh* filozofije koje omogućuje suveren pogled na cjelinu i objektivira je u totalitet. Kako smo vidjeli, *metakritika* je kod Hamanna ime za semiotičku formulu o samoizvođenju umnog akta iz materijalnih jezičnih elemenata koji tvore prostorne i jezične forme (*matrices*), tj. za procese semioze koja *iznutra* stvaraju umni govor. Metakritici,

stoga, nije potrebna izvanjska pomoć, poput Kantove transcendentne dedukcije kategorija, da bi otkrila nespornost "čistog" uma sa samim sobom o svome spontanitetu nasuprot receptivitetu jezika, o prvenstvu kategorija "čistog razuma" pred jezikom i tako izliječila "gubu metafizike". Štoviše, transcendentna ili čista dedukcija samo je još jedan oblik gube, kao i Herderova "kritika kritike" koja uparuje razum i gramatiku. Svaka je inačica iste bolesti koja dolazi iz "slučajne sinteze jednog grčkog prijedloga".

Poučeni Hamannovom lekcijom, prijedlog *metá*, kako je "sintetiziran" u izrazu *metafizika* i *odatle* prenesen na pojam *metafilozofije*, ne smijemo više čitati na matrici pojma i izraza *metafizika*, tj. u rekciji s akuzativom, prema sintaktičkoj konstrukciji i značenju fraze u starogrčkom 'metá tá physiká', koja je označavala editorsko mjesto knjigâ prve ili teorijske filozofije u korpusu Aristotelovih spisa, "iza fizikalnih tema". Takva leksikonska pozadina tvori nerefektiranu naviku da i termin *metafilozofija* čitamo kao da se radi o frazi 'μετά τήν φιλοσοφίαν' (iza/iznad filozofije) u hijerarhijskom poretku odnosa, bilo da je shvaćen horizontalno (iza) ili vertikalno (iznad).¹⁰³

Iako ova tematika premašuje okvire deskriptivne gramatičke analize, na širi konceptualni kontekst mogu ovdje podsjetiti samo na rubu. Hijerarhijski topički opis prepozicije *metá* u terminu *metafilozofija*, koji ujedno izražava vrijednosni status, može u povijesti filozofskih ideja odgovarati samo teološkoj liniji kasnije novoplatoničke i skolastičke filozofije, ali ne nužno mjestu i karakteru tzv. "teološke" filozofije u XII. knjizi Aristotelove *Metafizike* pa ni Platonovom konceptu sinoptičke spoznaje u VII. pismu. Naime, dok kasnija razvojna linija kvalificira diskurzivnu teorijsku refleksiju filozofije (*theōria* kao *sképsis*) kao nižu i podređuje je odozgo "višem", kontemplativnom obliku spoznaje kakva odgovara višoj stvarnosti božanskog bića, ni Platonova teorija dijalektike, a još manje Aristotelov *analitički* postupak u diskursu prve filozofije, uključujući i teološki, ne dopušta redukciju intelektualnog karaktera spoznaje na intuitivni um lišen diskurzivnosti.¹⁰⁴ Teološki

103 Za rekcije priloga *metá* s akuzativom i genitivom te različite smislove njegove prostorne i vremenske upotrebe u starogrčkom v. LSJ 1982, s.v. Tu razliku s pravom smatraju bitnom Reese 1999, 28 u odnosu na Lazerowitza i P-L. Assoun u vezi s Freudovim terminom *metapsihologija* (v. naprijed citirano mjesto, Assoun 2013, 69).

104 Vidi diskusiju o karakteru umnog udjela u spoznaji prvih principa u Aristotelovoj *Drugoj analitici* (Anal. Post., B 19) Barnes 1993, 259–271 (267–268).

diskurs filozofije kod Platona i Aristotela sistematski je izdanak racionalne metode spoznaje (dijalektičke, odn. analitičke) i sastavni dio filozofije, a ne *transcendentno* meta–stanovište s kojeg se izvana ili odozgo određuju vrijednost i mjesto filozofije. O tome, usput rečeno, rječito govori povijest metajezičnog razumijevanja pojma *speculatio*, počevši od Aurelija Augustina i kasnijih teoloških filozofa, preko mističke teologije Meistera Eckharta i njemačkog idealizma sve do suvremenih pokušaja reafirmacije toga pojma u kritičkom marksizmu od 1960–ih kod Adorna, Marcusea ili, kod nas, Milana Kangrge. Iako termin *speculatio* predstavlja latinsku prevedenicu za grčki izraz *theoría*, povijest *speculatio* odražava (historijski sekundarnu) podjelu na novoplatoničko shvaćanje teorije kao motrenja svijeta božjim okom *iznutra*, po modelu ogledala (*speculum*), i skolastičko–aristotelovsko gledišta *izvana*, po modelu osmatračnice (*specula*), kako je tu razliku formulirao Augustin.¹⁰⁵

Ta se tradicionalna podjela ponavlja, kako smo mogli vidjeti, na dvama modelima *metakritike*. Jednom na modelu opredmećujuće *kritike kritike* kod Herdera, koja *prepoznaje* transcendentalni aparat čistog razuma na razini gotovih formi (leksika i sintakse) aktualnog jezika (njemačkog); drugi put na modelu autopoetske funkcije jezika kod Hamanna koja sintetizira materijalne elemente jezika (glasove, slova, ritam, razmak) u matricu koja iz sebe generira jezični akt kao diskriminativni akta uma i uvijek nov govor koji nije tek replika razumske kategorije. Međutim, navedena podjela na izvanjsko–nutarnje ne može se, po mome mišljenju, potvrditi na shvaćanju metafilozofije pod vidom *metode* u klasičnoj konceptualizaciji kod Aristotela i Platona.

To vidimo odmah ako prijedlog *metá* uzmemo u genitivskoj rekcijski umjesto na matrici umjetnog izraza *metafizika*, tj. ako metafilozofiju čitamo kao derivat prirodnog jezičnog oblika — *metá philosophías*. Tek u takvom čitanju, *metafilozofija* se uopće može pojaviti u *prirodno–jezičnoj* bliskosti s drugim poznatim terminima filozofije umjesto da je svodimo na neologizam *metafizika* koji je sintaktički izobličen i semantički falsificiran u drugom jeziku da

105 Za detaljan pregled jezične i konceptualne povijesti v. natuknicu u HWPh 1995, sv. 9, s.v. *Spekulation*. Vidi posljednju knjigu Milana Kangrge 2010, koji datira spekulativnu filozofiju s transcendentalnim idealizmom kod Fichtea, ali je, slično kao i Rescher metafilozofiju, nalazi u neosvijestjenom stanju u pojedinim filozofemima od Heraklita do Spinoze, da bi se kao pojam ponovo izgubila kod Marxa, iako je tek tu na djelu.

bi postao pseudo–grecistička himera i glavni termin u pojmovniku cijele zapadne filozofije. Umjesto hijerarhijskog smisla *iznad, povrh, iza, nakon* (koji svi prenose rekciju prijedloga *metá* s akuzativom), genitivska rekcija prijedloga posreduje horizontalni, socijativni i sintagmatski odnos elemenata, kakav prevodimo prepozicijama *sa, u, posred, među*, a nalazimo ga u prirodno–jezičnom repertoaru grčkog jezika u glasovitom izrazu *méthodos*. *Metafilozofija* nas već iz jezično–historijskih razloga upućuje najprije na *metodu*, u terminološkom i pojmovnom značenju toga izraza.

Da bismo razumjeli pojam i termin *méthodos*, nije potrebno rastavljati ga vještački na sastavne dijelove [*metá* + *hodós*], kako se to obično čini. Izravnije i ispravnije može se razumjeti na obrascu *prirodno–jezične* fraze *metà hodoû* u prosječnoj upotrebi koju shvaćamo i prevodimo, ovisno o kontekstu, izrazima *na putu, putem, usput*. Povrh toga, tek fraza *metà hodoû* vodi nas dalje do sintaktički i semantički najrodnijih jezičnih oblikâ u retorici klasičnog diskursa filozofije, s istom prepozicijom u genitivskoj upotrebi i s horizontalnom topikom i socijativnim smislom: to su fraze *metà lógou* i *dià lógou* koje plijene pažnju širokim rasponom značenja i primjenom na logiku, metodologiju i retoriku diskursa gdje najčešće lociramo rane metametodološke refleksije, a prevodimo ih frazama *s razlogom, obrazloženo, opravdano, kroz govor, s govorom*. Ona nas izravno dovodi do figure obrazloženja u njezinoj najpoznatijoj jezičnoj verziji *lôgon didónai* (dati razlog) i dovodi u pitanje uvriježeno razumijevanje te fraze o utemeljenju znanja na metafizičkom diskursu istine. Osim normalno–jezične upotrebe u objektnom i metafilozofskom jeziku filozofije, frazama *metà lógou* i *lôgon didónai* Platon povezuje diskurs obrazloženja, kao dio objektnog govora filozofije, s metajezičnim pitanjima poput “stila u filozofiji” i Sokratove upotrebe slikovitog neologizma “filologija” u dijalogu *Teetet* kojim želi izraziti bit filozofije kao misaonog rada i njezine metode. Ona, naime, ne izražava samo njegovu osobnu strast za razgovorom nego ono što razgovor jest: politički trôp mišljenja kao aktivnosti, forma društvenosti — prijateljstvo, druženje, povjerenje i predanost idealu istine kao “zajedničkog dobra svih ljudi”.¹⁰⁶

106 Vidi *Teetet* 146a6–8: “Što šutite? Zar sam ja seljački neotesan što iz jezikoljublja nastojim da razgovaramo te da budemo prijatelji i međusobno složni?” Iste razloge Sokrat navodi u *Harmidu* 165b, 166c7–d6. i mnogo drugih mjesta u ranim dijalozima u kojima se nalazi isti Sokratov apel (*Lahet* 190b, 196c, 198b, 199a, 200e; *Prot.* 361d; *Menon* 80c; *Gorgija* 457d–459b, 470c).

Na takvoj osnovi, s transparentnom morfološkom strukturom, sintaktičkom određenošću i definiranim semantičkim sadržajem termina ‘méthodos’ — s rječničkim značenjem *istraživanje uopće*, te posebno, *način i proces istraživanja, postupak* — termin *metafilozofija* dopušta nam, prema svemu sudeći, *nekontroverzno* gledište o metamišljenju u općem i običnom smislu prirodne sposobnosti mišljenja za autoreferenciju, analognu lingvističkom pojmu metajezika. Metafilozofija kao specijalna, naime filozofska, inačica takve opće prirodne metarefleksivnosti razlikuje se od ove samo po stupnju apstraktnosti diskursa, a ne principijelno, kao što se filozofski diskurs o stvarima razlikuje od drugih modusa govora o stvarima, običnog ili kvalificiranog, samo po stupnju apstraktnosti, a ne principijelno. No, kao što smo vidjeli, dok koncept prirodne *metarefleksivnosti mišljenja* generira proliferaciju diskursâ u horizontalnom i vertikalnom smjeru, kroz širenje polja refleksije o uvijek novim stvarima u svijetu ili kroz povisivanje razina apstrakcije, *lingvistički* koncept metajezičnosti prirodnog jezika donosi, kako ćemo još vidjeti, *performativni višak u stvarnosti* govornika kakav sâm o mišljenju može generirati, ako uopće, tek idealno.

No, jezično–historijska veza *metafilozofije* s pojmom *méthodos* nosi sobom nekoliko korisnih momenata za daljnju artikulaciju. Ona pruža uporište za to da prvu sistematsku, teorijsku raspravu o *metafilozofiji* u modernom smislu, kakav nalazimo kod suvremenih filozofa, lociramo kod ranog, još uvijek platonički nadahnutog Aristotela, u spisu *Protreptikós*, gdje se filozofiranje definira dvostruko:

“filozofiranjem se naziva istraživanje i sâmog toga je li nužno filozofirati ili ne (...) a također i bavljenje filozofskom teorijom.”¹⁰⁷

Karakteristično je pritom da Aristotel na tome mjestu za opis filozofskog mišljenja koristi, pored čestog izraza *zêteîn* (istraživati), glagolsku imenicu *metiénai*, koja sadrži elidirani prijedlog *metá* (*met’iénai*), a obično se shvaća i prevodi razvodnjenim izrazom “bavljenje” nečim.¹⁰⁸

107 Vidi Aristotel, *Fragmenta selecta* (rec. Ross 1955), *Protreptikós*, Frgm. 2 (= Alex. Aphr. in Top. 149.9–17): φιλοσοφεῖν λέγεται καὶ τὸ ζητεῖν αὐτὸ τοῦτο εἴτε χρή φιλοσοφεῖν εἴτε καὶ μὴ ... ἀλλὰ καὶ τὸ τὴν φιλόσοφον θεωρίαν μετιέναι. — Rescher 2014, xii također navodi ovo mjesto iz Aristotela kao izraz nužnosti meta–artikulacije filozofije, ali samo kao primjerak refleksije “vlastitog filozofskog posla” (“not self–detached”, xi), ne videći njezin opći karakter.

108 Liddle–Scott–Jones, *A Greek–English Lexicon*, s.v. *met’eimi*, inf. *met’iénai* sa širokim spektrom vidova osnovnog značenja *sljediti/pratiti*: tragati,

No izraz *metiénai*, kao i *méthodos*, sugerira “zalaženje” (miješanje, interveniranje) mišljenja u stvar, kretanje kroz stvar, stupanje *tragom*, upravo istraživačko *prolaženje kroz, praćenje u stopu*. Tu bliskost dvaju izraza posebno je uočio novokantovac Paul Natorp u svome meta-metodološkom članku “Kant i marburška škola” koristeći je protiv Hegelovog razumijevanja pojma *méthodos*:

“U riječi ‘metoda’, u μετιέναι, ne leži samo neko hodanje uopće, nekakvo sebe–pokretanje; niti, kako misli Hegel, puko su– i pored–hodanje, nego ona znači ići za nekim ciljem ili, u svakom slučaju, ići u sigurnom smjeru: ‘ići za [čime].’”¹⁰⁹

No, protiv takvog Natorpovog čitanja dvaju izrazâ govori nekoliko okolnosti. On uzima *méthodos* i *metiénai* kao neposredno iste i značjski i etimološki, a prepoziciju *metá* tumači u oba slučaja reduktivno polazeći od rekcije u akuzativu koja pripada glagolu *metiénai*. Ona ga zavodi da značenje toga izraza jednostrano čita na matrici njemačkog *nach–gehen* (ići iza/za, slijediti, tragati za, potraživati, zahtijevati) i da ga suprotstavi Hegelovu navodno krivom shvaćanju metode kao “pukog praćenja” (njem. *mitgehen*, su–hodanje). Natorpovo naglašeno plastično, ali nelegitimno *apozicijsko* čitanje prepozicije *metá* u obama izrazima, imenskom *méthodos* i glagolskom *metiénai*, očigledno je *metafizičko* u onom smislu kakav smo već vidjeli na čitanjima pojma metafizofije: ono polazi od vremenskog i prostornog *odmaka* između izvora radnje i njezinog objekta, kao da prijedlog nije sastavni dio složenice nego izolirana riječ, i štoviše, kao da nije prijedlog nego prilog vremena ili prostora u apsolutnoj upotrebi, gdje stoji za *već određeni cilj* kretanja ili — “u svakom slučaju, siguran smjer”.

No, takvo po–sljedično čitanje ne odgovara složenoj jezičnoj upotrebi tih izraza u starogrčkom: *metiénai* se upotrebljava također i u su–sljednom, socijativnom značenju: *ući među, zaći u, sdružiti se, zbliziti*

istraživati, potraživati, progoniti.

109 Paul Natorp 1912, 199–200. Vidi diskusiju u Alan Kim 2016, “Paul Natorp”, osob. dio 3. *Method and Hypothesis*, gdje autor upozorava na etimološku pogrešku kod Natorpa, ali prihvaća njegovo tumačenje metode u smislu traganja za *distinktnim* ciljem što ističe karakter kretanja na mišljenju. Usp. “(...) as Natorp correctly says, both terms signify *the pursuit of something*, and Natorp uses the verb to stress the movement, the action of thinking” (bilj. 18, kurziv moj).

se, *umiješati se*.¹¹⁰ Upravo to se ne vidi samo u Aristotelovoj upotrebi izraza *metiénai* za definiciju filozofiranja u *Protreptiku* nego i na drugim mjestima. Ona je i po značenju i gramatičkoj formi analogna prvom izrazu (*zēteîn*) koji ima direktni objekt u akuzativu i suodređuje sintaktičku upotrebu značenjski bliskih izraza poput *metiénai*. Oboje su poimeničeni infinitivi za misaone radnje kojima se *definira filozofiranje*. Ono je najprije opisano kao istraživanje (*zēteîn*) čiji je predmet “nužnost samog filozofiranja”, što znači da filozofsko mišljenje *in nuce* istražuje sâmo sebe. To se potvrđuje time što Aristotel pojačava argument da se “nužno mora filozofirati kao i kad netko tvrdi da filozofiranje nije nužno”.¹¹¹ Nadalje, taj auto–imanentni aspekt filozofiranja održava se i u drugom dijelu opisa filozofiranja gdje se pojavljuje izraz *metiénai*: naime, kako god da razumijemo smisao prepozicije *metá* s akuzativom (ići među ili hodati za/iza), moramo prihvatiti, nasuprot Natorpovu *nach–gehen*, a u korist Hegelova *mit–gehen*, da objekt ili cilj radnje *metiénai* nisu izvanjski predmeti za kojima bi mišljenje išlo, nego ih čini sâma ‘filozofska teorija’. Filozofiranje nije ništa drugo do *teorijsko istraživanje filozofske teorije*.¹¹²

Iz toga vidimo, filozofiranje je definirano specifično visokom teorijom, tj. teorijom principâ, i obrnuto: visoka ili filozofska *theoria*

110 Za osebujan spoj dvaju naoko disparatnih smislova prepozicije *metá*, socijativnog i sukcesivnog, u glagolu *metiénai* u amfiboličnom obliku su–hođenja v. Platonovu analogiju razboritog seljaka i filozofa u *Fedar* 276d4: γράψει ἑαυτῷ καὶ παντὶ τῷ ταυτὸν ἵχνος μετίοντι ἡσθήσεται τε θεωρῶν (“pisat će samome sebi i svakome tko *stupa istim tragom*, i uživati će motreći”). Da ovaj stav možda ima paradigmatiku vrijednost za filozofsko istraživanje, sugeriraju rasprave o tzv. IMRaD formatu znanstvenog članka (v. prilog G. Rujevića, ovdje), posebno o *socijalno “reproduktivnoj”* funkciji koja, suprotno prigovorima o normativnom uniformiranju, omogućuje otvoren pristup postupcima provjere i kritike “svakome tko *stupa istim tragom*”.

111 Aristotel (isto): οἷον εἰ λέγοι τις ὅτι μὴ χρὴ φιλοσοφεῖν [Tako je i ako netko kaže da nije nužno filozofirati.]

112 Aristotel (op. cit.): τὸ τὴν φιλόσοφον θεωρίαν μετέναι (“istraživanje filozofske teorije”). Taj cirkularni karakter osobito plastično ističe pregnantni navod Aristotelove formule o nužnosti filozofiranja kod Olimpiodora: καὶ Ἀ. ἐν τῷ Προτρεπτικῷ ἔλεγεν ὅτι εἴτε φιλοσοφετέον, φιλοσοφετέον, εἴτε μὴ φιλοσοφετέον, φιλοσοφετέον, πάντως δὲ φιλοσοφετέον. [Aristotel je rekao u *Protreptiku* da se mora filozofirati o tome mora li se filozofirati, a mora se filozofirati i o tome ne mora li se filozofirati. Svakako se mora filozofirati.]

principâ definirana je onim u što filozofiranje “zalazi”. Štoviše, upravo je ta *circularnost* ono što uopće čini filozofsku bit i čar teorije. Drugim riječima, filozofiranje je definirano *iznutra* ‘metodom’ ili *putanjom* mišljenja koja je dvostruka: refleksivno istraživanje *vlastitog* svojstva nužnosti i motrilački modus *svoga* postupka. To na ovom mjestu kod Aristotela rječito potvrđuju dvije jezične posebnosti izraza *metiēnai*. Jedna je upotreba izvorno *pridjevskog* oblika izraza *philósophos*, koji se pridjeva samoj teoriji (*hē philósophos theōría*), a ne primarno osobi filozofa, da bi izrazio posebno svojstvo teorijskog rada. Druga je da isto značenje izraza *metiēnai* kao *intervencije* u predmet, potvrđuje i apsolutna upotreba dvaju oblika glagola *metiēnai*, poimeničenog infinitiva (*tò metiēnai*) i glagolskog pridjeva za istraživače (*hoi metiόντες*); u običnom jeziku ti su oblici tipičan izraz za traganje i tragače općenito, od izvidnica i izviđanja, uhoda i uhođenja, potraživanja i potraživača, do istraživanja i istraživača u polju znanja.¹¹³

Na takvoj filološkoj podlozi možemo sad i sâmi ‘stupati istim tragom’ (*metiēnai*) one poetske funkcije metajezika koju smo vidjeli u Hamannovoj metakritičkoj dijagnozi “slučajne sinteze jednog grčkog prijedloga”. Lingvistički pojam metajezične i ujedno autopoietičke funkcije jezika pokušat ću upotrijebiti kao *komad stvarnosti*, a ne samo kao *analogijski explanans* za pretpostavku o imanentizmu odnosa metafilozofije i filozofije. Poći ću od naprijed formulirane pretpostavke da metajezična funkcija jezika nije odgovorna samo za re–produkciju i proliferaciju diskursâ, bilo znanstvenih poput lingvistike ili književnih poput poezije, proze i esejistike, *iznad* razine prosječnog jezika (govora) o objektima u svijetu, nego za nešto presudnije, barem u kontekstu ove rasprave. Ona je *medij* za pojavu subjekta kroz jezično samoproizvođenje na istom onom mjestu “slobodnog označitelja” na kojem stoji Hamannov pojam–i–termin *metakritika*. Kako smo vidjeli, ona ne ponavlja Kantovu kritiku uma izdajući čiste pojmove za gramatičke kategorije, kako je slučaj kod Herdera, nego pomoću male količine elementarnih semiotičkih formi (*matrices*) proizvodi nove govore, poput teorijskih i poetskih diskursâ o stvarima u svijetu, kao

113 Vidi npr. οι οὐτὼ μετιόντες (koji tako postupaju), u *Anal. Post.*, 91b24, koja je semantički, leksički i retorički analogna učestaloj frazi οι ταῦτα ζητούντες (koji to istražuju). Za rekurenciju izraza *metiēnai* u Aristotelovu opusu, s rekcijom u akuzativu (ili rjeđe s prepozicijom *perí* i objektom u genitivu) u značenju istraživanje nečega, ili s apsolutnom upotrebom u značenju istraživanje uopće, v. Hermann Bonitz 1870, *Index Aristotelicus*, 463 s.v.

i njihova realnog subjekta iskazivanja. Metajezična i poetska funkcija jezika također je i autopformativna za subjekt filozofije.

Autopoietičku funkciju jezika vrijedi istražiti slijedeći trag Hamannova “silazjenja u rodno mjesto uma” u jeziku, nasuprot Kantovu “uspinjanju do rodnog mjesta metafizike u samom čistom umu”. Iako je Hamannovo duhovito izvrtanje Kantove formulacije o metafizici kao “slučajnoj sintezi jednog grčkog prijedloga” naoko samo aluzija običnog filološkog karaktera, njezine su implikacije dublje konceptualne naravi, a teorijske posljedice dalekosežne. Hamannova aluzija ironizira zaboravljenu i potisnutu falsifikaciju fraze *metà tà physiká* s topičkim (prostorno–relacijskim) smislom u imenicu *metaphysica* koja se odnosi na supstancijalne predmete i otuda čini presudan jezični događaj koji će zacrtati budućnost filozofije ili, da ponovim Natorpovu formulaciju, “siguran smjer” njezine metode. Taj događaj ne leži samo u zamjeni jedne jezične veličine (oblika, izraza, fraze, pojma i referenta) drugom, i ne samo jednog jezika drugim (grčkog latinskim), nego u redukciji jezičnih funkcija: deskriptivna potiskuje i zamjenjuje poietičku i performativnu. Upravo sam je pokušao pokazati na retorički plastičnom i ujedno doslovnom smislu pojma *méthodos* kako ga izražava sinonimni izraz *metiénai*: istraživanje se ne određuje samo s obzirom na objekt kao izvanjski predmet odnošenja ili cilj za kojim se kreće istraživanje nego je ujedno *intervencija* subjekta i *njegov teorijski užitek*. No, kako smo usput vidjeli, filozofski diskurs o svijetu i o sebi, tendira ka sistematskom prikazu pod vidom deskripcije fenomena i logičke prihvatljivosti argumenata, a izbjegava poetske postupke u gradnji čak i kad ih teorijski glorificira. To čini dominantni dio povijest filozofije i najveći udio njegova literarnog korpusa u kojem su pojave poput Hamanna rijetkost, bilo to za dobro ili štetu po filozofiju.

Otud, usprkos definiciji filozofiranja u najranijem sažetom obliku u Aristotelovu spisu *Protreptikós*, koja emfatično iskorištava plastičnost izraza *metiénai* i upečatljivo afirmira, čak i s današnjeg gledišta, imanentni odnos metafizofoske refleksije i filozofskog “bavljenja stvarima”, ona se također može čitati kao *opredmećujuća* i za sâmu filozofiju utoliko što *definira* filozofiju kao teorijsko bavljenje filozofskom teorijom. Upravo je to udvostručenje filozofije kroz samoopredmećenje tipični model metafizofije. U Aristotelovom (i Platonovom) žargonu izraz *metiénai* obuhvaća ili zamjenjuje druge tipične izraze za teorijski rad, poput *zēteîn*, *sképsis*, *theōria*, *méthodos* i dr., bilo u području neke posebne (filozofske) teorije, poput etike, poiетike, prve filozofije, ili neodređeno i uopće. Obje razine primjene odgovaraju

suvremenim definicijama metafizofije, poput “filozofije filozofije” ili teorije “bilo čega drugog” (T. Williamson). No, premda su rasprave o metodi istraživanja, taj tipični oblik metafizofije, eksplicitno zastupljene kod Platona na *objektnoj* razini, i to ne samo u ranim i srednjim dijalozima nego i u kasnijim dijalozima *Teetet*, *Sofist*, *Državnik* i *Parmenid* koji sustavnije i opsežnije obrađuju teme poput pouzdanog mišljenja, definicije znanja, istinitog suđenja i eksplanatorne funkcije oprimjeravanja, ipak nad zagovarateljima metafizofije kao posebne filozofije ostaje kao Damoklov mač visiti pitanje možemo li jednostavno razlikovati metafizofijsku razinu izlaganja od objektno–diskurzivne, ako se filozofija jednako — na isti metodski način i na istom položaju predmeta — bavi sobom kao i bilo čime drugim. Što filozofsku teoriju filozofske teorije čini posebno filozofskom ako je išta čini posebno filozofskom?

O nelagodi toga pitanja dovoljno svjedoče suvremene, po svemu sudeći inkonkluzivne rasprave o različitim modelima metafizofije, postfizofije, antifilozofije, transfizofije itsl. iz različitih teorijskih tradicija. No možda rječitije o tome govori okolnost da filozofi, dospjevši do rubova sustavnog problemskog diskursa o stvarima, otkriju pitanje o granicama filozofije i odnosu prema drugim znanjima i poseže za *prenesenim* govorom, slikom, metaforom, jakim poetskim izričajem. Takve nisu samo Wittgensteinove ljestve ili Hegelova sova ili manje laskave metafore, nego metafora ljubavi u *sâmom pojmu filozofije*. Ona ne potječe iz dijaloga posvećenog teoriji erosa, koji je obešnažuje gotovo do razine doslovne upotrebe, nego iz teorije diskursâ u *Fedru*, kao što analogni neologizam *filologija* u *Teetetu* djeluje kao metafora za metodu u teoriji znanja, a ne u teoriji jezika u *Kratilu* na čijoj podlozi bi također izbljedila do doslovnog značenja. No, kako smo vidjeli na pojmu metode kod Aristotela, koji se nedvojbeno trudio da iz sistematskog diskursa filozofije izbacii Platonove metafore kao “praznoslovlje” (*kenología*), izbljeđivanje metaforičkog karaktera izraza *méthodos* kroz njegovo terminološko ustaljivanje u žargonu filozofije nije ujedno prekinulo liniju asocijacije na slikovitiji izraz traganja (*metiénai*).

Čini se da već to dostatno motivira interes da se jezično–filozofsko porijeklo metafizofije, na kojem je osobito inzistirala analitička tradicija, istraži dosljednije i radikalnije, ne samo s onu stranu semantike i logike ili također i poetike, semiotike i hermeneutike, nego u smjeru analize koja će moći tematizirati složenije neobjektivirajuće aspekte diskursa filozofije o “samoj sebi”, poput tvorbenog umjesto

samo ekspresivnog, poetičkog umjesto poetskog, performativnog umjesto konstativnog, komunikativnog umjesto samo subjektivno autoreferencijalnog. Takav ću pokušati prikazati u monografskom prilogu o Sokratu. 📖

REFERENCE

- Adorno, Theodor W. 1956, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1956; 1970 (GS Bd. 5, 1990); engl. *Against Epistemology: A Metacritique*, Blackwell 1982; Polity, 2013.
- Ambrose, Alice 1967, "Linguistic Approaches to Philosophical Problems", in: Richard Rorty ed., *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1967 (2nd ed. 1992 With two Retrospective Essays).
- 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.)
- Assoun, Paul-Laurent 1976, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris: PUF, 1976.
- Assoun, Paul-Laurent 2013, *La métapsychologie*, Paris: Presses Universitaire de France.
- Badiou, Alain 2001, "Who is Nietzsche?", *Pli. The Warwick Journal of Philosophy* 11 (2001).
- Barnes, Jonathan 1993 (1975), *Aristotle: Posterior Analytics*, Translated with a Commentary, 2nd ed. Oxford: Clarendon Press (Clarendon Aristotle Series).
- Bayer, Oswald 2002, *Vernunft ist Sprache*. Hamanns Metakritik Kants, Stuttgart-Bad Canstatt.
- Bayer, Oswald 2012 (1988), *A Contemporary in Dissent. Johann Georg Hamann as Radical Enlightener*, Grand Rapids (Michigan): W.B. Eerdmans Publishing Company (njem. *Ein Zeitgenosse im Widerspruch. J.G. Hamann als radikaler Aufklärer*, München: Piper Verlag, 1988).
- Bayer, Oswald 2013, "Wider die Sprachvergessenheit transzendentaler Vernunftkritik. Eine Einführung in Hamanns *Metakritik über den Purismus der Vernunft*", u Marion Heinz, (Hrsg) 2013, *Herders 'Metakritik'. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart-Bad Canstatt, 65–79.
- Beck, Lewis W. 1978, "Toward a Meta-Critique of Pure Reason", u: *Essays on Kant and Hume*, New Haven: Yale University Press.
- Beiser, Frederick C. 1987, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press.
- Berlin, Isaiah 2013, *The Critics of Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Princetom University Press.

- Betz Hull, Margaret 2002, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, London–New York: RoutledgeCurzon (Routledge Jewish Studies)
- Betz, John R. 2008, *After Enlightenment. The Post–Secular Vision of J. G. Hamann*, Wiley–Blackwell.
- Boag, Simon (2017), *Metapsychology and the Foundations of Psychoanalysis. Attachment, Neuropsychoanalysis, and Integration*, London and New York: Routledge.
- Bonitz, Hermann 1870, *Index Aristotelicus*, repr. Graz: Akademische Verlagsantalt, 1955.
- Bosteels, Bruno 2008, “Radical Antiphilosophy”, *Filozofski vestnik*, Vol. XXIV, No. 2 (2008), 155–187.
- Bosteels, Bruno 2011, *Introduction to Alain Badiou, Wittgenstein’s Antiphilosophy*, London: Verso, 2011, 1–66.
- Brenner, Charles 1980, “Metapsychologie and Psychoanalytic Theory”, *Psychoanalytic Quarterly* 49.2, 189–214.
- Bronner, Stephen E. 2017, “Critical Theory and Resistance: On Antiphilosophy and the Philosophy of Praxis”, u Michael J. Thompson (ed.), *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, New York: Palgrave Macmillan, 2017, 17–42.
- Bynum, Terrell Ward (2011), “Creating the Journal *Metaphilosophy*”, u: *The Future of Philosophy. Metaphilosophical Directions for the Twenty–First Century*, *Metaphilosophy* 42 (3), 186–190.
- Carlisle, Clare and Jonardon Ganeri ed. 2010, *Philosophy as Therapeia*, Royal Institute of Philosophy Supplements 66, Cambridge UP.
- Cath, Yuri 2016, “Metaphilosophy”, *Oxford Bibliographies*, <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0074.xml>.
- Clemens, Justin 2013, *Psychoanalysis is an Antiphilosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Derrida, Jacques 1972, “La pharmacie de Platon”, u: *La dissémination*, Paris: Seuil, 257–403 (izvorno *Tel Quel*, No. 32–33, 1968).
- Feuer, Lewis S. 1959, “The Bearing of Psychoanalysis Upon Philosophy”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 19, No. 3 (1959), 323–340.
- Forster, Michael N. 2010, *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford: Oxford University Press.
- Forster, Michael 2012, “Kant’s Philosophy of Language”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 74/2012, p. 485–511.
- Forster, Michael N. 2013, *German Philosophy of Language. From Schlegel to Hegel and Beyond*, Oxford: Oxford University Press.

- Frank, Manfred (Hg.) 1991, *Selbstbewusstseinstheorie von Fichte bis Sartre*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp (stw 964)
- Frank, Manfred (Hg.) 1994, *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp (stw 1151).
- Frank, Manfred 1984, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund 1909, "Bemerkungen über einem Fall der Zwangsneurose", *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Leipzig, Wien, Zürich 1924.
- Freud, Sigmund 1913, "Das Interesse an der Psychoanalyse", *Darstellungen der Psychoanalyse*, Frankfurt a. M. Fischer Verlag 1969 (repr. 1977) [= GS Bd. IV., 311–343, 1924)
- Freud, Sigmund 1915, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Leipzig, Wien, Zürich 1924.
- Gakis, Dimitris 2012, *Contextual Metaphilosophy. The Case of Wittgenstein*, Amsterdam: ILLC Dissertation Series DS–2012–06.
- Ganeri, Jonardon 2001, *The Proper Work of Reason. Philosophy in Classical India*, London: Routledge.
- Gattei, Stefano 2008, *Thomas Kuhn's "Linguistic Turn" and the Legacy of Logical Empiricism. Incommensurability, Rationality and the Search for Truth*, Hampshire: Ashgate.
- 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).
- Green, André 2005, "The illusion of common ground and mythical pluralism", *International Journal of Psychoanalysis*, 86, 627–632.
- Groys, Boris 2012, *Introduction to Antiphilosophy*, London: Verso (njem. izv. *Einführung in die Anti-Philosophie*, Hanser Verlag, 2009).
- Hacking, Ian 1975, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge University Press.
- Hadôt, Pierre 1995, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford UK–Cambridge USA: Blackwell.
- Hamann, Johann Georg 1784 [1825], "Metakritik über den Purismus der Vernunft", u Hamann's Schriften. Siebenter Band, hrsg. von Friedrich Roth, Leipzig: G. Heimer, 1825. (Sämtliche Werke, hrsg. v. Josef Nadel Wien 1951, Bd. 3, 281–289; J. G. Hamann, *Briefwechsel. Fünfter Band, 1783–1785*. hrsg. v. Arthur Henkel. Frankfurt 1965, S. 210–216.) Engl. prijevod "Metacritique on the Purism of Reason", u J. G. Hamann, *Writings on Philosophy and Language*, ed. by Kenneth Haynes, Oxford University Press, 2007, 205–218.

- Hartmann, Eduard v. 1869, *Philosophie des Unbewussten I–III*, Berlin: Carl Duncker's Verlag, 7. erweiterte Auflage 1876.
- Hegel, G. W. F. 1828 (1986), "Hamanns Schriften", u: G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden, Bd. 11, Berlinger Schriften* (Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel), Frankfurt a. Main: Suhramp, 1986, 275–352.
- Heinz, Marion (Hrsg) 2013, *Herders 'Metakritik'. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart–Bad Canstatt (problemata 154).
- Herder, Johann G. 1772, "Abhandlung über den Ursprung der Sprache", *Sämtliche Werke*, Bd. V, hrsg. von Bernhard Suphan, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1967 (reprographischer Nachdruck der Ausgabe Berlin 1891); engl. prijevod J. G. von Herder, "Treatise on the Origin of language", *Philosophical Writings*, translated and edited by Michael N. Forster, 2004.
- Herder, Johann G. 1799, *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. Erster Theil; Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Theil*, Frankfurt und Leipzig 1799 (Classic Reprint, 2017).
- Holt, Robert R. 2002, "Metapsychology", u: E. Erwin (ed.), *The Freud Encyclopedia: Theory, Therapy and Culture*, New York: Routledge, 337–341.
- Horwitch, Paul 2013, *Wittgenstein's Metaphilosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- HWPh (*Historisches Wörterbuch der Philosophie in zwölf Bänden*), hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Basel: Schwabe Verlag, 1971–2007 (CD–Rom 2010; online 2017), Bd. 9, 1995.
- Ichikawa, Jonathan (ed.) 2019, "Metaphilosophy", <https://philpapers.org/browse/>
- Iribadjakov, Nikolai 1974, "Philosophy and Antiphilosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 35, No. 2 (Dec., 1974), 181–200.
- Jakobson, Roman 1985 (1956), "Metalanguage as a linguistic problem", *Selected Writings*, VII, Edited by S. Rudy, The Hague: Mouton, 113–121.
- Jaworski, Adam, Nicolas Coupland, Dariusz Galacinski ed. 2004, *Metalanguage. Social and Ideological Perspectives*, The Hague: Mouton de Gruyter.
- Joll, Nicholas 2017, "Metaphilosophy", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.iep.utm.edu/con-meta/>.
- Kangrga, Milan 2010, *Spekulacija i filozofija. Od Fichtea do Marxa*, Beograd: Službeni glasnik.
- Kant, Immanuel 1783 [1920], *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, hrsg. von Karl Vorländer, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 6. Auflage 1920 (Akademie–Ausgabe, Bd. 4, Berlin 1904/1911).

- Kim, Alan 2016, "Paul Natorp", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/natorp/>
- Krstić, Predrag 2015, "Neželjeno roditeljstvo: romantizam i Kant", u: *Kant i romantizam, Filozofija i društvo*, vol. 26, 1, 2015, 88–108.
- Lazerowitz, Morris 1964, *Studies in Metaphilosophy*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Lazerowitz, Morris 1970, Note on 'Metaphilosophy', u: *Metaphilosophy*, 1, 1970.
- Lazerowitz, Morris 1977, "Metaphilosophy", u: *The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein*, Dordrecht–Boston: Reidel Publishing Company (Synthese Library, Vol. 117), pp. 1–17 (izvorno u *Critica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 5, No. 15 (Sept. 1971), 3–27.
- Lefèbvre, Henry 1965, *Métaphilosophie*, Paris: Minuit, 2. izdanje Editions Syllepse 2001; engl. *Metaphilosophy*, London: Verso 2016.
- Lenz, Martin 2010, *Lockes Sprachkonzeption*, Berlin: de Gruyter.
- Locke, John 1690 (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by Peter H. Niddich, *The Clarendon Edition of the Works of John Locke*.
- LSJ = Liddle–Scott–Jones 1982, *A Greek–English Lexicon. With a Supplement* 1968 by S. McKenzie, Oxford: Clarendon Press.
- Lüpke, Johannes 2004, "Ohne Sprache keine Vernunft. Eine Einführung in das Sprachdenken Johann Georg Hamanns", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* [NZSTh], 46. Bd., 1–25.
- Matilal, Bimal K. 2005, *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, ed. by J. Ganeri Oxford UP (1st ed. 1970).
- McRae, Robert 1988, "Locke and Leibniz on Linguistic Particles", *Synthese*, Vol. 75, No. 2., 155–161.
- Mikulić, Borislav 2017, "Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam", u *Inačice materijalizma*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu (Edicija Radovi Odsjeka za filozofiju, knj. 2).
- Mikulić, Borislav 2019, "Čovjek ali najbolji. Romi u žrvnju radne, bilološke i jezične definicije rase", *Narodna umjetnost* 56/2, 7–39.
- Mladenović, Bojana 2017, *Kuhn's Legacy. Epistemology, Metaphilosophy, and Pragmatism*, New York: Columbia University Press.
- Morrow, David R. and Chris Alen Sula 2011, "Naturalized metaphilosophy", *Synthese*, Vol. 182, No. 2, *Representing Philosophy* (Sept. 2011), 297–313.
- Moser, Paul K. (1999). "Metaphilosophy", u: Robert Audi (ed.) 1999, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge MA: Cambridge University Press, 1999 (2nd edition), 561–562.

- Natorp, Paul 1912, "Kant und die Marburger Schule", *Kant-Studien* 17, 193–221.
- Nietzsche, Friedrich 1882, *Die fröhliche Wissenschaft*, u *Sämtliche Werke*, G. Colli und M. Montinari (Hrsg.), KSA Bd. 3, Berlin: DTV, de Gruyter.
- Nozick, Robert 1981, *Philosophical Explanations*, Cambridge (Mass.): Harvard UP.
- Overgaard, Søren, Paul Gilbert, and Stephen Burwood 2013, *Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge University Press.
- Prole, Dragan 2004, "Metakritika ili parodija? Aktualnost Herderove interpretacije Kanta", *Arhe* 1: 2004, 177–193.
- Pupi, Angelo 1980–81, "Tradizione e presenza del pensiero di J. G. Hamann", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, No. 72–73.
- Pupi, Angelo 1999, *Introduzione, traduzione e note*, u: J. G. Hamann, *Memorabili Socratici.*, Santarcangelo di Romagna: Rusconi Libri 1999.
- Radhakrishnan, Sarvepalli ed. 1953, *The Principal Upaniṣads*. Edited with Introduction, Text, Translation, and Notes by S. Radhakrishnan, London: Allen and Unwin.
- Razinski, Liran 2016, "On the Need for Openness to the Humanities in Psychoanalysis", *Psychoanalytic Psychology*, Vol. 33 (Suppl. 1), S56–S71.
- Reese, William L. 1990, "Morris Lazerowitz and Metaphilosophy", *Metaphilosophy*, Vol. 21, No. 1/2 (January/April 1990), 28–42.
- Rescher, Nicholas 2006, *Philosophical Dialectics. An Essay on Metaphilosophy*, New York: SUNY Press.
- Rescher, Nicholas 2007, *Interpreting Philosophy. The Elements of Philosophical Hermeneutics*, Frankfurt/Paris/Ebicon/Lancaster: Ontos Verlag.
- Rescher, Nicholas 2010, *Philosophical Inquiries. An Introduction to Problems of Philosophy*, University of Pittsburg Press
- Rescher, Nicholas 2014, *Metaphilosophy: Philosophy in Philosophical Perspective*, Lanham/New York/London: Lexington Books.
- Rorty, Richard 1967, "Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy", in: Richard Rorty ed., *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2nd. ed. 1992 (With two Retrospective Essays).
- Rowe, M. W. 2007, "Wittgenstein, Plato, and the Historical Socrates", *Philosophy* vol. 82, No. 319 (2007), 45–85.
- Schwemmer, Oswald 1997, *Ernst Cassirer*, Berlin: De Gruyter.
- Seebohm, Thomas M. 1972, "Der systematische Ort der Herderschen Metakritik", *Kant-Studien* 63 (1–4), 59–73.
- Staal, Frits 1975, "The Concept of Metalanguage and Its Indian Background", *Journal of Indian Philosophy*, 3 (1975), 315–354.

- Surber, Jere O. 2006, Introduction, u: *Hegel and Language*, ed. by J. O'Neill Suber, New York: SUNY Press, 1–14.
- Vlaški, Stanko 2015, “Transcendentalna filozofija u perspektivama romantičarske fragmentarnosti”, u: *Kant i romantizam, Filozofija i društvo*, vol. 26, 1, 2015, 69–87.
- Wallerstein, Robert 2005, “Will psychoanalytic pluralism be an enduring state of our discipline”; “Dialog or Illusion? How do we go from here? Response to André Green”, *International Journal of Psychoanalysis*, 86, 623–626, 633–638.
- Ware, Robert B. 1996, “Hegel’s Metaphilosophy and Historical Metamorphosis”, *History of Political Thought*, Vol. 17, No. 2 (Summer 1996), 253–279.
- 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.
- Wohlfahrt, Günter 1984, “Hamanns Kantkritik”, *Kant-Studien*, Bd. 75, Heft 1–4, 398–419 (izvorno: *Denken und Sprache*, Freiburg/München: Karl Alber Verlag 1984, Kapitel 2).
- Williamson, Timothy 2007, *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell Publishers.
- Williamson, Timothy 2018, *Doing Philosophy. From Common Curiosity to Logical Reasoning*, Oxford University Press.

Goran Kardaš

**Metafilozofske
refleksije u klasičnoj
indijskoj filozofiji**

Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije, ur. B. Mikulić i M. Žitko,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020, str. 83–118
EMAIL: gkardas@ffzg.hr

SAŽETAK

Klasična indijska filozofija bila je u stanju odnositi se eksplicitno metateorijski spram svoga predmeta, dapače, konstituirati sebe samu u očigledno metafilozofskom smislu, kako ćemo vidjeti na primjeru filozofskog sustava nyāya. Pri tome nyāya posve slijedi metodologijski obrazac koji je karakterističan za sve znanstvene discipline u Indiji utoliko što se trudi precizno ocrtati i uzajamno integrirati vlastito predmetno područje (kategorije), vlastitu metodu istraživanja (*ānvikṣikī*) i vlastitu svrhu (spoznaja kategorija radi poduzimanja adekvatnog tipa djelovanja koje u konačnici vodi “najvišem dobru”). Indijska filozofija, kako ćemo vidjeti, operira i eksplicitnim metajezičnim i metadiskurzivnim konceptima čija je funkcija teorijska refleksija primarnog sustava činjenica i njegovih (direktnih) jezičnih opisa. ➤➤

ABSTRACT

Metaphilosophical Reflections in Classical Indian Philosophy

Classical Indian philosophy was able to reflect metatheoretically on its own subject-matter, moreover, to constitute itself in an apparent metaphilosophical sense, as will be seen in the case of the Nyāya system of philosophy. In doing this, the Nyāya closely follows a methodological pattern characteristic for all scientific disciplines in India inasmuch as it tries to strictly delineate and mutually integrate its own subject-matter (categories), method of investigation (*ānvīkṣikī*) and purpose (cognition of categories in order to undertake an adequate type of action that leads to the highest good). In addition, it will be shown that Indian philosophy operates with explicit metalinguistic and metadiscursive concepts whose function is to reflect on the primary system of facts and its (direct) linguistic descriptions. ➡➡

Tema ovoga priloga su metafizozofski postupci i analize u indijskoj filozofskoj tradiciji. No, već u polazištu imamo problem. Paul Hacker je u jednom važnom članku primijetio začudnu činjenicu, naime, da je indijska tradicija poznavala koncept filozofije kao “specijalne znanosti” (besondere Wissenschaft), ali ne i riječ (termin) kojom bi iskazala taj koncept u potpunosti i na isključivi način u opreci spram svih drugih znanosti.⁰¹ To će reći, postoji nekoliko sanskrtskih termina koji se u ovom ili onom smislu referiraju na neke aspekte filozofijske “djelatnosti”, na neku njezinu metodologijsku proceduru, predmet istraživanja ili čak na filozofski sistem, ali ne postoji nikakav “krovni” termin koji bi u sebi sabirao osvijestenu cjelinu te djelatnosti, kao što je to slučaj s klasičnim grčkim terminom “filozofija” i pogotovo njegovom kasnijom zapadnom recepcijom. Neki od istaknutijih ili frekventnijih termina koji imenuju neke (“parcijalne”) aspekte filozofijske djelatnosti u Indiji su *ānvikṣikī*, *jijñāsā* i *darśana*.⁰² Središnja tema ovoga priloga jest historijski i sistemski prikaz samokonstitucije jednog indijskog filozofskog sustava (*nyāya*) na temelju metode “kritičko–analitičkog istraživanja” (*ānvikṣikī*), koja vjerojatno predstavlja najeksplicitniji slučaj sistemske metafizozofske refleksije u indijskoj filozofskoj tradiciji. No, najprije nekoliko riječi o druga dva termina.

Od svih sanskrtskih termina koji se referiraju na “nešto od” filozofije, termin “jijñāsā” po svojoj je etimologiji najbliža grčkom terminu “philo–sophia”. On znači “žudnju/želju za znanjem”. Jedno kasnije filozofsko djelo iz predmodernoga doba, *Bālamānoraṃā*, autora Vāsudeva Dikṣite (18. st.), ovako definira termin: “Riječ ‘jijñāsā’ znači istraživanje (*vicāra*) koje je potaknuto (‘uposlono’, *prayojya*) ‘žudnjom za znanjem’”.⁰³ Ta riječ stoji u početku temeljnih tekstova mnogih sustava indijske filozofije (npr. *mīmāṃsā*, *vedānta* i *sāṃkhya*) i označuje unutarnju

01 Hacker, P. “*Ānvikṣikī*”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 2, 1958, str. 54–83.

02 Imajući u vidu ovaj fenomen, u nastavku ćemo, ekonomičnosti radi i “metafizozofski”, riječ “filozofija” u kontekstu indijske tradicije upotrebljavati za bilo koji njezin (“parcijalni”) aspekt koji ima svoj pandan u zapadnoj filozofskoj tradiciji. [Termini se navode u standardnoj engleskoj transkripciji, pri čemu znakovi j, c, ṣ, ñ odgovaraju glasovnim realizacijama ḍ, ḥ, ṣ, ṇj. Dod. ur.]

03 *jijñāsāsābdena jijñāsāprayojyo vicāro lakṣyate*. Nav. prema Pandurangi, K. T. (ur.), *Pūrvamīmāṃsā from an Interdisciplinary Point of View*, Centre for Studies in Civilizations, Delhi, 2006, str. 37.

potrebu ili “žudnju” mišljenja da ovlada predmetnim područjem koje smatra relevantnim. Za *mīmāṃsu* je to *dharma* (*dharmajijñāsā*) koja se određuje kao “svrha koja je indicirana (vedskim ritualnim) nalozi-
ma”⁰⁴ pa se otuda *dharma* ovdje može shvatiti kao (religijsko–ritual-
na) “dužnost”; za vedāntu je “žudnja za znanjem” usmjerena prema
spoznaji *brahmana* (bića kao bića, *brahmajijñāsā*); za *sāṃkhya* je to
iznalaženje načina za poništenje (odstranjenje) trostruke (unutarnje,
ādhyātika, izvanjske, *ādhibhautika* i ‘kozmičke’, *ādhidaivika*) patnje.⁰⁵
Filozofski sustav *nyāya*, kojemu ćemo se ovdje posvetiti, “žudnju za
znanjem” povezuje s (filozofskom ili konkretnije, epistemološkom)
sumnjom: “Žudnja za znanjem jest ono što potiče (želju) za (defini-
tivnom) spoznajom (nekog) predmeta u pogledu kojega je (prisutna)
neka neizvjesnost (sumnja).”⁰⁶ Definitivna spoznaja nije ništa drugo
nego spoznaja “istinske prirode” (*tattva*) predmeta (*artha*). Filozofsko
istraživanje, dakle, započinje s nekom sumnjom u pogledu određenja
relevantnog predmeta istraživanja i idealno završava spoznajom nje-
gove vlastite “biti” (*tattvajñāna*) čime se ujedno poništava i početna
žudnja za spoznajom. Ovdje, dakle, vidimo da “žudnja za spoznajom”
nema univerzalne konotacije “permanentne ljubavi” prema mudrosti
(spoznaji), nego se “psihološki” pojavljuje uvijek i jedino kada se poja-
vi neka konkretna epistemološka sumnja ili potreba za ovladavanjem
nekog predmetnog područja, što pokreće mehanizme istraživanja.

Termin “*darśana*” (sistemsko “gledište/nazor”, sustav filozofije), s
druge, strane, označuje postavljeni i manje–više dovršeni filozofski
sustav s razrađenom teorijom spoznaje, ontologijom–metafizikom,
teorijom značenja, itd. To je ono što bi otprilike odgovaralo našim
apelacijama kao što su “aristotelijanizam”, “hegelijanizam”, itd., što
sugerira da je *darśana* nešto što je dano i zadano tradicijom kao neka
posve razvijena doktrinarna struktura koju se sagledava retrospektivno.
U tom smislu termin upotrebljavaju i indijska filozofska doksograf-
ska djela od kojih je najpoznatije (i najstarije) *Sarvadarśanasamgraha*
 (“Kompilacija svih sustava filozofije”) autora Mādhye (14. st.). Zanimljivo
je da ovo djelo navodi kao *darśanu* i Pāṇinijevu (4. st. pr. n. e.) grama-

04 codanālakṣaṇo ’rtho dharmāḥ, *Mīmāṃsāsūtra*, 1. 1. 2, prema izdanju
Śāstrī.

05 duḥkha–trayābhigātāḥ jijñāsā tadapaghātaka hetau, *Sāṃkhyakārikā*, 1,
prema izdanju Phukan.

06 tatrāpratiyamāne ’rthe pratyayārthasya pravartikā jijñāsā, *Nyāyabhāṣya* 1.
1. 32 (komentar na *Nyāyasūtra*), nadalje pod kraticom NBh.

tičarsku tradiciju (*pāṇiniyadarśana*), očito zato jer su neki gramatičari u međuvremenu razvili i filozofiju jezika (barem od Bhartṛharija, 5. st.), prema kojoj svo naše znanje o nama samima i o svijetu dolazi putem jezika. Tako je prema indijskim gramatičarima, koji su u svoje “deskriptivne” jezične analize uveli i filozofske spekulacije o jeziku, ispravno razumijevanje jezika i njegove prirode temeljno za sve druge (filozofske) pristupe stvarnosti, to jest za sve druge *darśane*.

1. Kritičko–analitičko istraživanje (*ānvikṣikī*⁰⁷)

Najstarije indijsko svjedočanstvo o filozofiji kao zasebnoj domeni mišljenja ili “znanstvenoj disciplini” (*vidyā*) ne dolazi nam iz nekog filozofskog djela nego iz “Rasprave o dobiti (bogatstvu)” (*Arthaśāstra*) koja se pripisuje Kauṭilyi, prema tradiciji, glavnom ministru–savjetniku na dvoru kralja Candragupta Maurye (kraj 4. st. pr. n. e.). To je klasično indijsko djelo o teoriji upravljanja državom, politici i ekonomiji koje je, očito, bilo sastavljeno u svrhu podučavanja ondašnjega ali i budućih kraljeva u vještinama potrebnim za uspješno i prosperitetno vladanje. U uvodu svoga djela Kauṭilya tvrdi da postoje četiri temeljne znanstvene discipline ili grane znanjâ (*vidyā*): znanost o upravljanju i politici (*daṇḍanīti*), (ritualna) znanost triju vedâ (*trayī*), znanost o materijalnoj dobiti (*vārtta*, trgovina, poljoprivreda) i znanost o (“kritičkom”, “analitičkom”) istraživanju (*ānvikṣikī*).⁰⁸ Ova posljednja znanost je, prema Kauṭilyi, distribuirana u tri “škole mišljenja”, *sāṃkhya*, *yoga* i *lokāyata*.⁰⁹ Premda su to nazivi za neke od kasnijih “zaokruženih” klasičnih sustava indijske filozofije, neki autori smatraju da se podjela na te škole ovdje još ne referira na definirane filozofske sustave nego prije na njihove specifične “metodologije istraživanja”. Tako *sāṃkhya* označuje metodu istraživanja koja se temelji na racionalnom “pobrojavanju” (*sāṃkhyā* znači “broj”) temeljnih principa stvarnosti (*tattva*), *yoga* označuje metodu duhovne (kontemplativne) prakse, a *lokāyata* metode svjetovnih (“empirijskih”) istraživanja.¹⁰

07 Termin dolazi od glagolskoga korijena “anu–√ikṣ”, “motriti”, “imati na umu”.

08 ānvikṣikī trayī vārttā daṇḍanītīś ceti vidyāḥ, *Arthaśāstra* I. 2. Tekst prema: Kangle, R. P. *The Kauṭilya Arthaśāstra*, University of Bombay Studies, Sanskrit, Prakrit and Pali, 1, Bombay 1960.

09 sāṃkhyam yogo lokāyatam cetyānvikṣikī, *ibid.*

10 Usp. npr. Edgerton, F. “The Meaning of Sāṃkhya and Yoga”, *American Journal of Philology* 45 (1924), str. 1–47. Također i Ganeri, J. *Philosophy in*

Kako god bilo, Kauṭilya u nastavku naznačuje što čini ta znanost i koja je dobrobit od nje:

“Istražujući (analizirajući, *anvikṣamāṇā*) putem (logičkih) razloga (*hetu*) vrline i mane u vedskoj (ritualnoj) znanosti, dobit i gubitak na području ekonomije (trgovine i poljoprivrede), razboritu i nerazboritu politiku u upravljanju državom, kao i njihovu snagu i slabost, ono (kritičko–analitičko) istraživanje (*ānvikṣikī*) pomaže ljudima u (njihovim) nastojanjima, učvršćuje njihove umove u nevolji i u blagostanju i proizvodi vještinu u razumijevanju, govoru i djelovanju.”¹¹

Ovu kratku ekspoziciju o metodi i svrsi kritičko–analitičkog istraživanja (*ānvikṣikī*), Kauṭilya završava navodeći jednu strofu koja je, očito, preuzeta iz nekog starijeg izvora:

“Kritičko–analitičko istraživanje (*ānvikṣikī*) oduvijek se smatralo svjetiljkom (*pradīpa*) svih znanosti (*vidyā*), sredstvom (*upāya*) za svako djelovanje (*karman*) i temeljem (osloncem, *āśraya*) svih (društveno–religijskih) dužnosti (*dharma*).”¹²

Ministar Kauṭilya nam je, tako, dao prvi metafizofski iskaz o filozofiji u indijskoj tradiciji. *Ānvikṣikī* je, kako je razvidno iz gornjih citata, prvenstveno metoda istraživanja (*anvikṣamāṇā*) nekog danog predmetnog područja (konkretno, tri naprijed navedene znanstvene discipline) koja se temelji na navođenju i upotrebi (logičkih) razloga (*hetu*) i koja (načelno) nije ograničena na neku specifičnu domenu unutar koje se primjenjuje. Drugim riječima, ona posjeduje autonomnu misaonu formu ili proceduru istraživanja, ali se još ne odnosi na sebe samu kao prema svom vlastitom predmetu, kako će biti slučaj s filozofskim mišljenjem i njegovim navlastitim “predmetom”.

Ta je metoda istraživanja otuda i instrumentalna, ona je orijentirana prema nekom (izvanjskom) predmetnom području spram kojega se

Classical India. The Proper Work of Reason, Routledge, London, 2001, str. 9.

- 11** dharmādharmau trayyāṃ arthānarthau vārttāyāṃ nayānayau daṇḍanītyāṃ balābale caiteṣāṃ hetubhir anvikṣamāṇā lokasyopakaroti vyaśane 'bhyudaye ca buddhim avasthāpayati prajñāvākyakriyāvaiśāradyaṃ ca karoti, *Arthaśāstra*, 1. 2. 11.
- 12** pradīpaḥ sarvavidyānām, upāyaḥ sarvakarmanām āśrayaḥ sarvadharmānām śaśvad ānvikṣikī matā, ibid.

(prethodno) uspostavljaju određeni ciljevi ili svrhe. Upotreba razuma ili “logičkih razloga” stupa na scenu tek kada se pojavi neki interes i želja za postizanjem nekoga cilja. *Ānvikṣikī* nam načelno ne govori o tome kojim to ciljevima bi trebalo stremiti, nego jedino o tome kako ih na razuman način ostvariti. Jonardan Ganeri, stoga, s pravom ističe da *ānvikṣikī* (kod Kauṭilye) ne predstavlja ništa drugo nego “generički koncept racionalnosti” koji govori o tome kako racionalno misliti, djelovati i govoriti.¹³ *Ānvikṣikī* čini točno ono što, prema B. Russellu, čini “razum” (*reason*): “(Razum) označuje izbor ispravnoga sredstva za neki cilj koji želiš postići. On (međutim) nema nikakvu funkciju u pogledu izbora ciljeva.”¹⁴ Jedna od mogućih i radikalnih implikacija ovako shvaćene instrumentalne racionalnosti jest, dakako, ta da je moguće racionalno (razumno) djelovati na temelju “kvarnih” (nemoralnih, itd.) ciljeva, što kod Kauṭilye nipošto nije slučaj budući da su prema brahmanističkim kanonima religija (religijska dužnost), ostvarenje materijalne dobiti i politički princip moći općeprihvaćeni i legitimni ciljevi čovjekovih nastojanja.

Mnogi brahmanistički tekstovi stoga upozoravaju na pogubnost prakticiranja “autonomnog rezoniranja” ukoliko je ono razdruženo od prihvatljivih (i tradicijski zadanih) društveno–religijskih ciljeva. U epu *Mahābhārata* tako zatičemo jednu pripovijest boga Indre koja govori o tome kako se i zašto rodio u obliku šakala.¹⁵ Indra za sebe kaže da je nekoć (u nekom prošlom životu) bio učenjak koji je “practicirao (logičko) rezoniranje” (*haituka*) i da je “prezirao vede” (*vedanindaka*):

“Ja sam bez ikakve svrhe (ili cilja, *nirarthaka*) uživao u kritičko–analitičkom istraživanju (*ānvikṣikī*) i u znanosti (teoriji) argumentiranja (*tarkavidyā*). Objavljivao sam iskaze na temelju logike (‘teorije o logičkim razlozima’, *hetuvāda*); na skupovima, govoreći u (logičkim) razlozima (*hetu*), vrijeđao sam brahmane i bio nepristojan za recitiranja vedskih (ritualnih) napjeva. Bio sam nevjernik (‘negator’, *nāstika*), sumnjičav u pogledu svega (*sarvaśaṅkin*) i, premda glup, smatrao sam se mudrim. Status šakala koji sam postigao rezultat je (tih) mojih zlodjela.”

13 Ganeri, J. *Philosophy in Classical India*, op. cit., str. 10.

14 Russell, B. *Human Society in Ethics and Politics*, Allen and Unwin, London, 1954; str. viii.

15 *Mahābhārata* 12. 173. 45–8, prema kritičkom izdanju Sukthankar et al.

Da je autonomno, racionalno mišljenje prepoznato kao moguća opasnost za stabilnost ortodoksne brahmanske učenosti i zacrtanog društveno–religijskog poretka, zato jer ono proizvodi i objavljuje stavove i iskaze bez obzira slagali se oni ili ne s autoritetima, svjedoči i drugi slavni indijski ep, *Rāmāyana*.¹⁶ gdje u jednoj epizodi Rāma savjetuje svoga brata Bharatu da se kloni onih ljudi čija je “procedura mišljenja” razdružena od napatuka preskriptivnih moralnih zakonika:

“Ne smiješ se povezivati s onim ‘svjetovnim’ (*lokāyata*) brahmanima, dragi brate. Njihova je jedina vještina proizvođenje zlosreće; oni su budale koji sebe smatraju mudrima. Usprkos izvrsnim raspravama (*dharmasāstre*) o ispravnim (društveno–religijskim) dužnostima (*dharma*), ti neuki ljudi (‘slabo–umni’, *durbudha*) izvode svoje ideje iz kritičko–analitičkog istraživanja (*ānvikṣikī*) i (na temelju njega) objavljuju iskaze (koji su) bez ikakvoga cilja (ili svrhe, *nirartha*).”¹⁷

Ova, krajnje negativna, evaluacija kritičko–analitičkog istraživanja ili mišljenja u “brahmimiziranim” indijskim epovima svjedoči da su u Indiji postojali i oni koji su svoje koncepcije i stavove temeljili isključivo na racionalnim (i formalnim) kanonima mišljenja (*hetu* = logički razlog; *tarka* = argumentacija), ne obazirući se pri tome uopće na mogući sukob tih stavova i koncepcija sa zadanim, odnosno preskriptivnim tradicijskim (društveno–religijskim) kanonima ispravnosti. S druge pak strane, kratka opaska Kauṭilye o kritičko–analitičkom istraživanju i njegovoj funkciji sugerira zapravo jedinu prihvatljivu domenu njegove primjene unutar brahmanske ortodoksije. *Ānvikṣikī* nema i ne može imati svoj vlastiti predmet istraživanja zato jer je on a) puka formalna metoda istraživanja i b) zato jer je mogući predmet njegovog istraživanja unaprijed dan i zadan na izvanjski način (tri temeljne znanosti u Kauṭilyinoj shemi). Posao ove metode istraživanja nije ništa drugo nego isporučiti tim predmetnim područjima analitičku “aparaturu” i konceptualni “repozitorij” putem kojih će ta područja moći na racionalan način “sebe–zahvatiti” u smislu svoje unutarnje konstitucije i svojih specifičnih svrha i ciljeva koji su, naravno, unaprijed zadani.

16 *Rāmāyana* 2. 94. 32–33, prema kritičkom izdanju Bhatt et al.

17 O “svjetovnim brahmanima” koji se spominju već u Buddhinim govorima (6–5. st. pr. n. e.), usp. detaljnije u Bhattacharya, R. “Who are the *lokāyatika brāhmaṇas*”, *Annali di Ca’ Foscari. Serie orientale*, vol. 53 (2017), str. 185–204.

Ānvikṣikī je, stoga, tek njihova “svjetiljka” (*pradīpa*) odnosno “sluškinja”, ne i ono osvijetljeno.

2. Nyāya i ānvikṣikī. Metafilozofska (samo)konstitucija jednog filozofskog sustava

Kada se kratko nakon vremena Kauṭilye počnu formirati zasebni sustavi indijske filozofije, ānvikṣikī će postati opća metoda filozofskog mišljenja koja se primjenjuje na svoj vlastiti (filozofski) sadržaj. Jedan od tih sustava filozofije direktno se samokonstituirao na nasljeđu metode kritičko–analitičkog istraživanja (*ānvikṣikī*), što se reflektira i u njegovom nazivu, i učinio ga formom i sadržajem svoje filozofije, ne napuštajući pri tome staru ideju da je ānvikṣikī “svjetiljka” svih “etabliranih” znanosti, ali sada uz punu svijest o tome da je njegov vlastiti filozofski sadržaj posve autonoman i da ga ne dijeli ni s jednom drugom znanosti (i drugim filozofskim sustavima). Riječ je o filozofskoj školi nyāya (“rezoniranje”). U nastavku ćemo iznijeti i razmotriti njezine eksplicitne metafilozofske refleksije o sebi samoj u smislu vlastite (samo)konstitucije i njezine filozofske “domene”.

Nyāyasūtra temeljni je tekst škole. Premda je konačna redakcija teksta dovršena ne kasnije od 2. st. n. e., mnogi su njegovi dijelovi znatno stariji. U prvoj sūtri navodi svoj navlastiti filozofski predmet i svrhu:

“Postignuće najvišega dobra (onoga najizvrsnijega, *nirṣreyasa*, ostvaruje se) putem znanja (spoznaje, *jñāna*) istinske prirode (‘tostva’, *tattva*) (sljedećih šesnaest kategorija): (1) instrumenata ispravne spoznaje (*pramāṇa*), (2) predmeta ispravne spoznaje (*prameya*), (3) sumnje (*saṃśaya*), (4) svrhe/motiva (*prayojana*), (5) primjera (*dṛṣṭānta*), (6) konkluzije/aksioma/teorije (*siddhānta*), (7) članova silogizma (*avayava*), (8) argumentiranja (*tarka*), (9) izvođenja/tvrđenja (*nirṇaya*), (10) raspravljanja/diskutiranja (*vāda*), (11) prepiranja (*jalpa*), (12) cjepidlačenja/destruktivne kritike (*vitandā*), (13), falacije/logičke pogreške (*hetvābhāsa*), (14) igre riječima/sofisterije (*chala*), (15) pobijanja/ispraznog odgovora (*jāti*), (16) prigode za prigovor/nepobitnog argumenta/protivnikova poraza (*nigrahasthāna*).”¹⁸

Ovih šesnaest kategorija spada u uže predmetno područje filozofije

¹⁸ *pramāṇaprameyasamśayaprayojanadrṣṭāntasiddhāntāvayavatarka nirṇayavādajalpvitandāhetvābhāsacchalajātiginrahasthānām tattvajñānānirṣreyasādhighamaḥ, Nyāyasūtra* 1. 1. 1 (nadalje pod kraticom NS).

nyāye. Prve dvije kategorije referiraju se na krovne koncepte njezine teorije spoznaje: ono putem čega se spoznaja ostvaruje (izvor ili instrument valjane spoznaje, *pramāṇa*) i ono s čime ti instrumenti imaju posla (predmeti spoznaje “tamo vani”, *prameya*). Treća kategorija (sumnja) referira se na temeljni epistemološki “poticaj” koji navodi na “aktiviranje” spoznajnih mehanizama, a oblikuje se u formi pitanja: “je li dotična stvar ovo ili ono (ovakva ili onakva).”¹⁹ Četvrta kategorija (svrha) je “ono što nagoni čovjeka na djelovanje”, a to je neki predmet koji želi prisvojiti ili odbaciti.²⁰ Na taj princip oslonjena funkcionira i *nyāya* (*tadāśrayaś ca nyāyaḥ pravartate*) koja epistemološki “prisvaja” ono istinito, a “odbacuje” ono neistinito u pogledu predmeta, što je ključno za svako svrhovito djelovanje.²¹ Sumnja (*saṃśaya*) i svrha (*prayojana*) su, tako, glavni “unutarnji” pokretači “rezoniranja” (*nyāya*). U slučajevima gdje nema nikakve epistemološke sumnje, ili je spoznaja posve nemoguća, *nyāya* je “neoperativna”: “Stoga, rezoniranje (*nyāya*) ne operira (*pravartate*) niti u pogledu predmeta (*artha*) koji je (posve) nespoznatljiv (nezahvatljiv, *anupalabdha*), niti operira u pogledu predmeta koji je znan na izvjestan način (*nirṇīta*). U (pogledu) kojega (predmeta) onda (ona operira)? U pogledu predmeta s obzirom na koji postoji (neka) sumnja.”²² Sumnja inicira proceduru “utvrđiva-

-
- 19** “Sumnja je puko (površno, neodređeno) razmatranje u pogledu neke stvari (u formi pitanja) ‘što je (točno) ovo?’ koje je lišeno određujuće (definitivne) spoznaje.”, sa ca ayam kiṃsvid iti vastuvimarsamātram anavadhāraṇaṃ jñānaṃ saṃśayaḥ, NBh na NS 1. 1. 1.
- 20** athaprayojanam—yena prayuktaḥ pravartate, tatprayojanam/yam artham abhīpsan jihāsan vā karmārabhate, NBh, ibid. U tome kontekstu se ističe da su sva živa bića, sve djelatnosti i sve grane znanja (*vidyā*), “prožeti” (*vyāpta*) svrhom, tenānena sarve prāṇinaḥ sarvaṇi karmāni sarvaś ca vidyā vyāptaḥ, ibid.
- 21** Da spoznaja predmeta nema svrhu u sebi samoj nego je intrinzično povezana s djelovanjem koje, povratno, legitimira samu spoznaju predmeta, svjedoče prve “programatske” rečenice najranijeg komentara na *Nyāyasūtre*, *Nyāyabhāṣya* (NBh): “Izvori (instrumenti) spoznaje su valjani zahvaljujući uspješnosti (djelotvornosti) djelovanja po zahvaćanju (spoznaji) predmeta putem izvora (instrumenta) spoznaje. Nema zahvaćanja (spoznaje) predmeta bez izvora (ispravne) spoznaje; nema uspješnosti (djelotvornosti) djelovanja bez zahvaćanja (spoznaje) predmeta”, pramaṇato ‘rthapratipattau pravṛttisāmarthyād arthavat pramaṇam/pramaṇam antareṇa nārthapratipattiḥ, nārthapratipattim antareṇa pravṛttisāmarthyam, NBh, uvod.
- 22** tatra nānupalabdhe na nirṇīte ‘rthe nyāyaḥ pravartate, kiṃ tarhi?

nja predmeta” (*arthāvadhāraṇa*), spoznaju njegove istinske prirode (“tostva”, *tattvajñāna*), putem (metode postavljanja) “teze i protuteze” (*pakṣapratipakṣa*) (usp. NS 1. 1. 41) i ta metoda predstavlja samu “operaciju rezoniranja” (*nyāyapravṛtti*).²³ Svrha je, pak, kako smo vidjeli (NS 1. 1. 1), ono što je zajedničko svim bićima, svakom djelovanju i svim znanostima, pa je tako inherentno prisutna i u sustavu *nyāye* kao njezina “osnova” (*āśraya*). Preostalih dvanaest kategorija spada u repozitorij formalnih disciplina *nyāye* poput logike, teorije izvođenja teza, teorije (filozofskog) debatiranja, itd.

Metafilozofska razmatranja u pogledu određenja i legitimacije vlastitog filozofskog sustava, koja se razvijaju u komentaru na ovu prvu tvrdnju *Nyāyasūtre* (*Nyāyabhāṣya*, otp. 4–5. st. n. e.), započinju mogućom primjedbom da zasebno navođenje (*prthagvacana*) posljednjih četrnaest kategorija, počevši sa sumnjom, nema nikakvu svrhu

saṁśayite ‘rthe, NBh na NS 1. 1. 1. Nespoznatljivi su oni predmeti koji nisu u domeni “raspoloživih” izvora spoznaje poput npr. percepcije ili logičke inferencije, kao što su oni koji se javljaju u okviru religijskih predodžbi. Da li i kako, na primjer, neki religijski ritual proizvodi odgovarajuće učinke (“predmete”) “na onome svijetu”, nešto je što ne može zahvatiti niti objasniti naša epistemološka “aparatura”. Spoznaja tih učinaka i, općenito, (eventualnih) nadiskustvenih predmeta ili procesa, moguća je jedino posredstvom verbalnog ili tekstualnog “svjedočanstva” (*śabda, āgama*) “pouzdanih osoba/autoriteta” (*āpta*) koji, prema *nyāyi*, moraju udovoljiti dvama kriterijima da bi se uopće mogli kvalificirati kao “pouzdan”: 1) moraju imati neposredan uvid u stvari (*sākṣātkr̥tadharmā*) i 2) moraju biti motivirani (*prayukta*) željom da (verbalno) objelodane predmet kako su ga neposredno spoznali odnosno “vidjeli” (*yathādr̥ṣṭasyārthasya cikhyāpayaṣayā*) (NBh na NS 1. 1. 7). Na taj način *nyāya* “elegantno” odvaja svoje predmetno područje od područja “religijskih istina”, dajući tek formalne kriterije za njihovu eventualnu spoznaju. Da li, i u kojoj mjeri, određeni religijski tekstualni izvor svjedoči i objelodanjuje neku nadiskustvenu istinu ovisi o tome da li je taj izvor “pouzdan” prema gornjim kriterijima, a to se realno ni na koji način ne može provjeriti. To je stvar vjere i uvjerenja. S druge strane, predmet (proces ili odnos) koji je “predrefleksivno” bjelodan i razumljen, također ne može inicirati rezoniranje upravo zato jer ne pobuđuje nikakvu sumnju u pogledu svoje konstitucije. *Nyāya*, na primjer, ne mora analizirati valjanost “kondicionalnih” deskripcija poput “čovjek koji je prljav treba se oprati” ili “čovjek koji je gladan treba jesti”, da se poslužimo primjerima slavnoga filozofa *nyāye*, Jayante (9. st., *Nyāyamañjarī* I. 4. 10–19), zato jer uspostavljene relacije ne pobuđuju nikakvu sumnju u pogledu svoga važenja.

23 NBh na NS 1. 1. 1, ibid.

(*anarthaka*) zato jer su one prirodno uključene ili u kategoriju izvora ispravne spoznaje ili u kategoriju predmeta ispravne spoznaje (prve dvije kategorije), pa se otuda “kategorijalno” (*padārtha*) ne razlikuju od njih. To je u načelu točno, potvrđuje *nyāya*, no postoji posve legitimno opravdanje zašto su navedene kao zasebne kategorije: naime, zato jer sačinjavaju specifičnu (posebnu) osnovu ili “temu” (*pr̥thak-prasthāna*) znanstvene discipline koja se naziva “kritičko–analitičko istraživanje” (*ānvikṣiki*) u opreci spram ostalih znanstvenih disciplina (koje je naveo Kauṭilya) koje, također, imaju svoju specifičnu osnovu ili temu. Ta znanstvena disciplina, koja se tako samokonstituira jasnim ocrtavanjem vlastitoga predmetnog područja istraživanja (navedene kategorije), postaje time “znanost o rezoniranju” (*nyāyavidyā*)²⁴ odakle i sam naziv za filozofsku školu. Izvorno postavljena kao puka metoda ili istraživačka forma primjenjiva na razna područja, sada je dobila i svoj vlastiti sadržaj (kategorije), koji ne dijeli ni s jednom drugom disciplinom, čime *ānvikṣiki* postaje filozofski sistem u razlici spram drugih filozofskih i znanstvenih sistema: “Stoga je ona (*nyāya*) zasebno utemeljena (utemeljena kao zasebna znanost) putem kategorija počevši sa sumnjom.”²⁵

Četrnaest kategorija, počevši sa sumnjom, tako predstavlja najuže predmetno područje istraživanja *nyāye* koje ne dijeli ni s jednom drugom znanošću (niti s nekim drugim filozofijskim sustavom). No, što je s prvim dvjema kategorijama, instrumentima ispravne spoznaje (*pramāṇa*) i predmetima ispravne spoznaje (*prameya*)? Vidjeli smo da *nyāya* priznaje da se u određenom smislu četrnaest kategorija, počevši sa sumnjom, mogu podvesti pod prve dvije kategorije i to u

24 “Četvrta od tih (znanosti navedenih u *Arthaśāstri*), kritičko–analitičko istraživanje, jest znanost o rezoniranju”, *yāsāṃ caturthiyam ānvikṣiki nyāyavidyā*, NBh na NS 1. 1. 1.

25 *tasmāt saṃśayādibhiḥ padārthaiḥ pr̥thak prasthāpyate*, NBh, *ibid.* Veliki filozof *nyāye* iz kasnijeg razdoblja, Udayana (11. st.), kaže da se *ānvikṣiki* razlikuje od svih ostalih grana znanosti po tome što posjeduje “specijalnu funkciju” (*vyāpāravattā*) “objašnjenja rezoniranja” (*nyāyavyutpādana*), a to se rezoniranje može objasniti jedino putem objašnjenja pomoćnih alata (‘udova’, *upāṅga*, tj. njezinih kategorija) poput sumnje, itd., bez kojih ona uopće ne bi mogla biti zasebna grana znanosti zato jer bi joj nedostajao (navlastiti) sadržaj (predmetno područje, *viśayatā*), *Nyāyavārttikatātparyāṭikā–pariśuddhi*, 126. 16–17, nav. prema Perry, B.M. *An Introduction to the Nyāyacaturgranthikā: With English Translation*, PhD, University of Pennsylvania, 1995, str. 66 (bilj. 132).

formi “ili–ili” ili “i–i”. Tako se, na primjer, članovi silogizma (*avaya-va*) mogu pojaviti u nekom istraživačkom kontekstu kao predmeti spoznaje (*prameya*), ukoliko se na primjer “metalogički” analizira njihova konstitucija, dokazna snaga i sl., ali su oni ujedno i instrumenti spoznaje (*pramāṇa*) budući da je silogizam formalna procedura logičkog zaključivanja koje je instrument spoznaje *par excellence*. Nadalje, “predmet spoznaje” nipošto nije kategorija koja je specifična “svojina” *nyāye*, ona se pojavljuje u svim sustavima znanosti i filozofije. Premda *nyāya* čak specificira “specijalne” predmete spoznaje kojima se bavi, shvaćajući pri tome da načelno postoji neodređeno velik broj (*aparisaṅkhyeya*) predmeta spoznaje²⁶, ti se specijalni predmeti spoznaje pojavljuju i u drugim sustavima filozofije (posebno onima koji su soteriološki usmjereni). To su: sebstvo (*ātman*), tijelo (*śarīra*), osjetila (*indriya*), osjetilni predmeti (*artha*), um (intelekt, *buddhi*), razum (*manas*), djelovanje (djelatnost, *pravṛtti*), pogreška (*doṣa*), ponovno rođenje (*pretyabhāva*), plod (djelovanja, *phala*), patnja (*duḥkha*) i oslobođenje (od preporađanja, *apavarga*) (NS 1. 1. 9). Razlog zašto se navodi upravo tih trinaest predmeta spoznaje jest taj što spoznaja njihove istinske prirode (*tattvajñāna*) neposredno dovodi do oslobođenja (*apavarga*), a njihova pogrešna spoznaja (*mithyājñāna*) dovodi do ponovnog rođenja (*samsāra*) (NBh na NS 1. 1. 9). No, ti se “predmeti spoznaje” iz istoga razloga pojavljuju, na primjer, i u “znanosti o sebstvu” (*ātmavidyā*), tj. u okviru soteriološki motivirane monističke ontologije ranih upanišada, pa teško da pridonose uposebljavanju *nyāye* kao specijalne znanstvene ili filozofske discipline.

Tako preostaje kategorija instrumenata ispravne spoznaje (*pramāṇa*) kao najvlastitijeg “disciplinarnog područja” *nyāye*, to će reći, *nyāya* je filozofski sustav koji se prvenstveno bavi “teorijom spoznaje” koju reprezentira upravo koncept “instrumenta (ispravne) spoznaje”²⁷: “No,

26 Zanimljivo je da NBh kao primjere drugih (filozofski) relevantnih predmeta spoznaje kojima se *nyāya* ne bavi navodi temeljne metafizičke kategorije “sestrinskog” filozofskog sustava *vaiśeṣike*: supstanciju (*dravya*), svojstvo (*guṇa*), kretanje (*karman*), opće (*sāmānya*), razlikovno (*viśeṣa*) i relaciju inherencije (*samavāya*). To će reći, teorijski filozofski interes *nyāye* nije u području metafizike, NBh na NS 1. 1. 9.

27 Jedan od čestih kasnijih termina u indijskoj filozofiji koji se referira na teoriju spoznaje kao na filozofsku disciplinu jest upravo *pramāṇavāda*, “teorija o instrumentima ispravne spoznaje”. Radi se o tome, a to uspostavlja već *nyāya*, da je taj faktor najpresudniji u generiranju spoznaje. Istraživanje mehanizama generiranja spoznaja u koje su, narav-

što je to ‘rezoniranje’ (*nyāya*)? To je ispitivanje (istraživanje, *parikṣaṇa*) predmeta putem instrumenata ispravne spoznaje.”²⁸ Sve ostale kategorije su “pomoćni alati” koji “pomažu” u konceptualno–sistemskoj postavi i elaboraciji te filozofske discipline, kako ju je karakterizirao Udayana (bilj. 25). Uddyotakara (7. st.) u svome komentaru na NBh (*Nyāyavārttika*, dalje u tekstu: NV) ističe da ni jedna druga znanost (osim *nyāye*) nema instrumente ispravne spoznaje kao predmete svoga istraživanja, a budući da bez jasne epistemološke procedure uopće nije moguće jasno zahvatiti i omeđiti bilo koje predmetno područje, to istraživanje koje provodi *nyāya* moraju u sebe integrirati sve druge znanosti, čime se potvrđuje da je *ānvikṣikī* (= *nyāya*) doista “svjetiljka svih znanosti”, kako stoji još kod Kauṭilye:

“To kritičko–analitičko istraživanje (*ānvikṣikī*), (to jest) znanost o rezoniranju (*nyāyavidyā*) koje se razlikuje (od svih drugih grana znanosti) putem kategorija instrumenata ispravne spoznaje, itd., jest ‘svjetiljka svih znanosti’. Ona (znanost o rezoniranju) je poput svjetiljke zato jer osvjetljava. To će reći, ostale grane znanosti uspostavljaju (*pratipadyante*) svoje predmete do kojih dolaze posredstvom instrumenta ispravne spoznaje, itd. (i drugih kategorija koje analizira *nyāya*). Zar u drugim granama znanosti nema instrumenata ispravne spoznaje, itd. (kao istraživačkog predmeta)? Ne, nema! Kako nema? Zato jer drugim znanostima nedostaje ‘kvalifikacija’ (*adhikāra*) (za obavljanje toga istraživačkog posla). To će reći, te (ostale) znanosti nemaju nikakve ‘nadležnosti’ (*adhikriyante*) u pogledu cjelovitoga znanja (razmijevanja, *parijñāna*) instrumenata ispravne spoznaje, itd., nego (naprotiv) operiraju s obzirom na onaj predmet kojega su instrumenti ispravne spoznaje (prethodno) ‘rasvijetlili’ (*prakāśita*).”²⁹

no, uključeni i drugi faktori poput spoznavatelja (*pramātr*), predmeta spoznaje (*prameya*), itd., pretpostavlja prethodno određenje adekvatnih odnosno valjanih izvora spoznaje na kojima se temelji spoznajni proces. Prema *nyāyi*, tih je izvora ili instrumenata četiri (i samo četiri): osjetilna zamjedba (*pratyakṣa*), logička inferencija (*anumāna*), analogija (*upamāna*) i verbalno (ili tekstualno) svjedočanstvo (*śabda, āgama*).

- 28** kaḥ punar ayaṃ nyāyaḥ? pramāṇair arthaparikṣaṇaṃ nyāyaḥ, NBh na NS 1. 1. 1.
- 29** ānvikṣikī nyāyavidyā pramāṇādibhiḥ padārthaiḥ vibhajyamānā pradīpaḥ sarvavidyānām bhavati prakāśakatvāt pradīpavat pramāṇādipratipāditam artham itarāḥ vidyāḥ pratipadyante iti / kim

Tako se na temelju svih navedenih metafilozofskih razmatranja čini da se *nyāya* samokonstituirala kao posve racionalan i autonoman filozofski sustav s racionalnim i autonomnim predmetnim područjem i metodom istraživanja (i svrhom). No postoje i neki znakovi koji jasno ukazuju da *nyāya* (barem od vremena Uddyotakare) želi “uskladiti” svoje racionalne procedure i metode istraživanja sa zadanim i nepromjenjivim tradicionalnim (društveno–religijskim) kanonima ispravnosti i istine a kako bi, očito, izbjegla žestokoj brahmanskoj osudi metode racionalnog istraživanja (*ānvīkṣikī*) ukoliko je ono razdruženo od “zadanih istina”, kako smo vidjeli na primjerima iz indijskih epova. To je “usklađivanje” pažljivo izvedeno, no ne bez prijepornih točaka koje su u konačnici dovele u pitanje sâm autonomno–racionalni ustroj *nyāye*, pogotovo u kasnijim razdobljima razvoja škole.

Priča započinje odmah nakon samoodređenja *nyāye* kao “ispitivanja (istraživanja) predmeta putem instrumenata ispravne spoznaje” (v. gore). Instrumenata spoznaje prema *nyāyi* ima četiri (bilj. 27). Među njima, percepcija (osjetilna zamjedba) i verbalno svjedočanstvo direktno objelodanjuju svoj predmet (putem osjetila odnosno verbalizacije) i on ne potrebuje nikakav dodatni dokaz (ukoliko su, naravno, osjetila funkcionalna, izvor svjedočanstva pouzdan, itd.). Analogija je, očividno, neka vrsta zaključivanja koja se posve temelji na percepciji (spoznaja nečega nepoznatog na temelju njegove sličnosti s poznatim³⁰). Preostaje tako (logički) zaključak (*anumāna*) kao jedini instrument spoznaje koji zahtijeva prethodnu izgradnju formalnih ili “artificijelnih” procedura koje neminovno dovode do valjane spoznaje predmeta inferencije, a koji u danoj epistemološkoj situaciji nije dostupan na neposredan (*sākṣāt*) način. Stoga je zapravo inferencija onaj instrument spoznaje na kojemu se temelji istraživanje ili “analiza” (*anvikṣā*) *nyāye*. Odredba potonje glasi: “Analiza (*anvikṣā*) je (logičko) zaključivanje koja se temelji na percepciji i verbalnom svjedočanstvu.” (*pratyakṣāgamāśritam anumānam, sānvikṣā*, NBh na NS 1. 1. 1.) Ili još eksplicitnije uz evidentno etimologiziranje: “Analiza je (proces)

itarāsu vidyāsu pramāṇādīni na santi na santi iti āha / katham na santi anadhikārāt / na tāḥ vidyāḥ pramāṇādiparijñānena adhikriyante iti pramāṇādiprakāśite tu arthe tāḥ pravartante iti, NV 22. 18–23. 2.

- 30** “Analogija (‘usporedba’, *upamāna*) je demonstracija (izvođenje) *probanduma* (stvari koju treba demonstrirati, dokazati, *sādhya*) putem (njezine) sličnosti (*sādharmya*) s (nekom) utemeljenom (poznatom stvari, *sādhana*), *prasiddhasādharmyātsādhyasādhanamupamānam*, NS 1. 1. 6.

analiziranja (*anvikṣaṇa*) (nekog predmeta koji je već) ‘opažen’ (‘zahvaćen’, *ikṣita*) putem percepcije i verbalnog svjedočanstva.” (pratyakṣāgamābhyām ikṣitasyānvikṣaṇam anvikṣā, NBh, *ibid.*) Upravo na toj analizi čija je metoda logičko zaključivanje na neki predmet koji je već zahvaćen (“ovjeren”) putem percepcije i/li verbalnog svjedočanstva počiva kritičko–analitičko istraživanje (*ānvikṣikī*), odnosno znanost o rezoniranju (*nyāyavidyā*), odnosno sustav *nyāye* (*nyāyāśāstra*) (*tayā pravarttata ity ānvikṣikī nyāyavidyā nyāyāśāstram*, NBh, *ibid.*) U suprotnome, ukoliko logički zaključak proturječi (*viruddha*) “nalazima” percepcije i verbalnog svjedočanstva, onda je u pitanju “pseudo–rezoniranje” (*nyāyābhāsa*). (*yat punar anumānaṃ pratyakṣāgamaviruddhaṃ nyāyābhāsaḥ sa iti*, NBh, *ibid.*)

Uddyotakara u svome komentaru ovako tumači ovaj pasus:

“Jer ako je predmet, koji je ovjeren (zahvaćen, *adhigata*) putem logičkog zaključka, potvrđen (*anusandhīyate*) percepcijom i verbalnim svjedočanstvom, onda razumijevanje (spoznaja, *pratyaya*, toga predmeta) postaje jasnija (*sphuṭatara*). Ali kada ti instrumenti spoznaje (percepcija i verbalno svjedočanstvo) nisu usmjereni jedan prema drugom (*apratisaṃhita*, tj. ne podupiru jedan drugog) i/li se navode (‘upošljavaju’, *prayujyante*) zasebno, to je onda ‘propast rezoniranja’ (*nyāyaviplava*), ‘pseudo–pouka’ (‘krivotvorena pouka’, *tīrthapratirūpaka*) koju oni koji žude za bogatstvom, čašću i slavom opisuju (ili ‘uzdižu’, *varṇyate*) kao (filozofsko) gledište (nazor, *pravāda*).”³¹

Nyāya je izvorno, po svemu sudeći, smatrala da se logički zaključak temelji (samo) na percepciji. NS 1. 1. 5 u polaznoj odredbi logičkog zaključka (*anumāna*) ističe da on “dolazi nakon nje (tj. percepcije, *tatpūrvaka*)” u smislu da se oslanja na nju. Formalna (“silogistička”) struktura valjanog zaključivanja počiva na tri elementa: 1) na subjektu teze (*pakṣa*), 2) na onomu što treba dokazati u pogledu subjekta teza (*probandum*, *sādhyā*, *liṅgin*) i 3) na onomu putem čega se dokazuje (logički razlog, *probans*, *sādhana*, *liṅga*). Na primjer, u tezi “zvuk je ne–vječan”, “zvuk” je subjekt teze, a svojstvo “bivanja ne–vječnim” ono

31 yadi hi anumānādhigataḥ arthaḥ pratyakṣāgamābhyām anusandhīyate atha sphuṭatarāḥ pratyayaḥ bhavati/ yatra punar etāni pramāṇāni itaretarāpratisaṃhitāni vyāvṛttāni prayujyante/ nyāyaviplavaḥ asau lābhapūjākhyātikāmaih tīrthapratirūpakaḥ pravādaḥ varṇyate, NV 14. 22–15. 3.

što treba dokazati (*probandum*) u smislu da je neizostavno prisutno u subjektu teze. *Probans* (logički razlog) koji se u ovome primjeru navodi jest “zato jer je proizveden”. Cijeli posao logičkog rezoniranja sastoji se u dokazivanju da je *probans* posve “prožet” (*vyāpti*) *probandumom* (i obratno) tako da vrijedi “što god je proizvedeno jest ne–vječno” (ali i: “što god je ne–proizvedeno jest vječno”). Ovaj posljednji (i ključni) dokazni korak posve se oslanja na percepciju (“... putem percepcije veze između ‘znaka’ = *probans* i ‘nositelja znaka’ = *probandum* ...”, ... *liṅgaliṅginoh sambaddhayordarsanena...*, NBh na NS 1. 1. 5). Ukoliko ne postoje protu–primjeri (*pratidṛṣṭānta*) za ovu univerzalnu afirmaciju, teza “zvuk je ne–vječan” je dokazana zato jer je “zvuk” slučaj proizvedene stvari. Dakle: Zvuk je ne–vječan; zato jer je proizveden; poput vrča (primjer se navodi ilustracije radi, kao predstavnika svih proizvedenih stvari osim, dakako, subjekta teze koji je predmet dokaza, zvuka). To je, u najužem smislu, formalna struktura logičkog dokaza kao instrumenta ispravne spoznaje kod *nyāye*.

Percepcija (*pratyakṣa*) je prema ranoj *nyāyi* zapravo glavni izvor valjane spoznaje i na njoj se temelji valjanost svih ostalih izvora spoznaje³², pa tako i logičkog zaključka, što jasno govori o radikalnom empirizmu i realizmu ove škole, barem u njezinim počecima. NBh (uvod u NS 1. 1. 4.) tvrdi da je “percepcija najviši oblik spoznaje (*pramitiḥ pratyakṣaparā*)”:

“Percepcija je najviši (oblik valjane) spoznaje. Onaj koji spoznaje predmet istraživanja putem pouzdanih izvora (verbalnog svjedočanstva) ima želju (pošto je spoznao taj predmet putem verbalnog svjedočanstva) da ga (ponovo) spozna putem logičkog zaključka (‘percepcije *probansa*’, *liṅgadarśana*). Nakon što je (na taj predmet) zaključio posredstvom percepcije *probansa*, on (dalje) želi da ga spozna (“uvidi”) putem percepcije. I (tek) kada je predmet zahvaćen (putem percepcije), ‘žudnja za znanjem’ (*jijñāsā*) se poništava.”³³

Nehotice, ovaj odlomak uspostavlja neku vrst “psihološko–episte-

32 Upravo smo vidjeli na koji način percepcija “podupire” logički zaključak; isti je slučaj i s analogijom (usp. bilj. 30 i tekst). Valjanost verbalnog svjedočanstva također se temelji na percepciji stvari kako su ih “vidjele” pouzdane osobe/autoriteti (*āpta*) (usp. NBh na NS 1. 1. 7 i bilj. 22).

33 *sā ceyam pramitiḥ pratyakṣaparā/jijñāsitam artham āptopadeśāt pratipadyamāno liṅgadarśanenāpi bubhutsate, liṅgadarśanānumitaṃ ca pratyakṣato didṛkṣate, upalabdhe »rthe jijñāsā nivarṭtate.*

mološke” hijerarhije među instrumentima ispravne spoznaje. Naime, premda svi oni, ispravno upregnuti, dovode do valjane spoznaje, u psihološkom smislu, dakle iz pozicije “subjektiviteta” spoznavatelja, najpouzdaniji instrument je percepcija, zatim dolazi logički zaključak i tek na kraju verbalno svjedočanstvo, očito zato jer je u njega, za razliku od prva dva instrumenta, uključen element vjere (vjerovanje u epistemičku pouzdanost osobe/autoriteta).

To da je logički zaključak posve upućen na percepciju, rana je *nyāya* mogla preuzeti iz indijskih materijalističko–skeptičkih krugova, prije no što je postala “ortodoksni” sustav filozofije. Neki kasniji buddhistički tekstovi govore o nekim “materijalističkim filozofima” (*lokāyata*) koji su priznavali samo percepciju kao instrument spoznaje, ali i onu vrstu zaključka “koji je utemeljen u svijetu” (*lokaprasiddhānumāna*), no ne i “zaključak koji nadilazi put svijeta” (*mārgamatikrāmyānumāna*). Prvi tip “empirijskog” zaključka je onaj koji utemeljuje neku stvar koja je inače zahvatljiva putem percepcije, ali u danoj epistemološkoj situaciji nije u dosegu osjetila. Utoliko je ova vrsta zaključka samo “produžena ruka” percepcije. Naprotiv, druga vrsta zaključka je ona koja pokušava dokazati “nadosjetilne” entitete i procese koji se ni na koji način ne mogu ovjeriti putem percepcije, pa stoga materijalisti odbacuju njezinu valjanost.³⁴

U tom je kontekstu, čini se, posve primjerena Uddyotakarina konstatacija da, kada je inferencija razdružena ili čak suprotstavljena percepciji, onda imamo slučaj “pseudo–rezoniranja” što je, očito, bila “zabava” indijskih sofista koji su radi “bogatstva, časti i slave” uprezali razne sofističke trikove koje, usput, analizira i *nyāya*, a kako bi dokazali da je bijelo zapravo crno. O njima, možda, govore i odlomci iz indijskih epova koje smo naveli.

No, što je s verbalnim svjedočanstvom na koje se, kako smo vidjeli, također oslanja logički zaključak? Na prvu, čini se da je i ovdje u pitanju jedan racionalan zahtjev. Naime, prema općoj konvenciji indijskih pravila (filozofskog) debatiranja, teza (*pratijñā*) koja se kani dokazati putem logičkog zaključka mora biti usklađena s općom (filozofskom) “doktrinom” (*siddhānta*) koje je teza integralni dio. Doktrina je nešto

34 Usp. više o tome u Kardaš, G. “Naturalizam, empirizam i hedonizam arhajskog indijskog materijalizma”, u: *Inačice materijalizma*. Radovi drugog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju 2016. (ur. B. Mikulić i M. Žitko), Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2017, str. 92–108 (101–102).

naslijedeno (ukoliko je riječ o filozofskoj školi) i ona u cijelosti predstavlja “verbalno svjedočanstvo” za one koji ju podržavaju. Tako, na primjer, ni jedan buddhist “ne smije” dokazivati da bog postoji zato jer njegova doktrina isključuje egzistenciju najvišeg bića. U suprotnome, nitko ga u filozofskoj areni neće shvaćati ozbiljno, uključujući i njegove protivnike koji zastupaju suprotnu tezu. Čak i u manje formalnom smislu moguće je razumjeti tvrdnju da se logički zaključak temelji na verbalnom svjedočanstvu. Naime, velika većina naših znanja i spoznaja o svijetu dolazi upravo iz tog izvora, u formi pročitanih knjiga, danas i medija, obrazovanja, usmeno prenesenih informacija, itd. To prihvaćaćak i *nyāya* kada tvrdi da svaka postavljena teza u logičkom zaključku zapravo ima svoj konačni izvor u verbalnom svjedočanstvu (*āgamaḥ pratijñā*, NBh na NS 1. 1. 1), a ne u percepciji budući da spoznaja putem percepcije odnosno iskaz koji počiva na valjanoj percepciji ne zahtijeva nikakav dodatni dokazni postupak. Uddyotakara o tome kaže sljedeće:

“Nema nikakve pogreške u tvrdnji da je teza (koju treba dokazati) (podrijetlom) verbalno svjedočanstvo, zato jer je (teza), do koje se dolazi putem verbalnog svjedočanstva, ono što treba demonstrirati (objasniti).”³⁵

Jasno je, nadalje, da logički zaključak ili, bolje kazano, teza logičkog zaključka, ne smije proturječiti (*viruddha*) percepciji. Na primjer, logički zaključak “vatra nije vruća, zato jer je proizvedena, poput vrča” je “pseudo-zaključak” zato jer njegova teza direktno proturječi nalazima percepcije (osjetilu dodira), odnosno zadire u njezinu “domenu” (*viṣaya*). Uddyotakara stoga tumači da se proturječje sastoji u tome što se dokazni postupak upošljava za ono što nije domena ili područje logičkog zaključka (*anumānāviṣayena prayogaḥ*), nego je područje koje je zauzela ili “ukrala” (*apahrta*) percepcija (NV, 15. 5, 15. 7).

No, kako shvatiti zahtjev da logički zaključak ne smije proturječiti verbalnom svjedočanstvu? Može se, naravno, prihvatiti, kako smo vidjeli, da je svaka teza u logičkom zaključivanju u konačnici izvedena iz nekog oblika verbalnog svjedočanstva. No postavljanje teze tek je prvi korak u postupku zaključivanja. Nakon nje se upreže autonomna dokazna “mašinerija” (relacija *probans–probandum*) koja u konačnici na nužan način potvrđuje ili opovrgava tezu formuliranu na temelju

35 pratipādyatvāt āgamādhigatasya pratipādyatvāt āgamaḥ pratijñā iti na doṣaḥ, NV 17. 16–17. Verbalno svjedočanstvo je kada “jedan priopćava nešto drugom”, tam eva parasmai ācaṣṭe iti āgamaḥ, ibid.

neko verbalnog svjedočanstva. Postupak logičkog zaključivanja ne može se podešavati po volji kako bi se dokazala teza. Njegova dokazna struktura je nepromjenjiva, forma jasno zadana, i upravo iz toga razloga on ima status valjanog instrumenta spoznaje. Drugim riječima, spoznaja putem (valjane) percepcije je nepogrešiva zato što je direktna (*sākṣāt*), i ona ni na koji način ne iziskuje dodatnu “ovjeru”, putem logičkog zaključka, dočim verbalno svjedočanstvo, odnosno teza izvedena iz njega, kao i ostali instrumenti spoznaje, može proizvesti i pogrešnu spoznaju zato jer se oslanja na indirektno dokazne forme (procedura dokaza koja može biti pogrešna, svjedočanstvo pouzdane osobe/autoriteta koje može biti nepouzdana).

Međutim, ova linija argumentacije nije ona koju Uddyotakara ima na umu kada komentira navedeni zahtjev. Za njega verbalno svjedočanstvo (*āgama*) u ovome kontekstu ne predstavlja ništa drugo nego religijski autoritet vedâ (*śruti*) i ostalih “neobjavnih” religijskih tekstova (*smṛti*) koji tumače vedsku “objavu”. To će reći, logički zaključak (*anumāna*), premda se temelji na autonomnom (i objektivnom) dokaznom postupku, “ne smije proturječiti” objavljenim religijskim istinama, jednako kao ni nalazima percepcije. To je jako čudan zahtjev koji implicira da postoji “apriorna usklađenost” između logičkog zaključivanja i objavljenih religijskih istina (i percepcije). Dapače, ako logički zaključak dokaže neodrživost ili “nelogičnost” nekog religijskog naloga, onda nije problem u tom nalogu, nego u samom logičkom zaključku. Druga i ključna začudnost toga zahtjeva jest ta što on direktno proturječi jasnoj delineaciji koju je povukla rana *nyāya* između domene važenja logičkog zaključka i domene važenja verbalnog svjedočanstva budući da se potonje, u jednom svojem aspektu, odnosi na spoznaju “nevidljivih” (*adṛṣṭa*) stvari, to jest na spoznaju religijskih “predmeta”. Na te istine je nemoguće zaključiti, moguće ih je “spoznati” (ili bolje: dobiti “informacije” o njima) jedino pouzdanjem u autoritativna (“pouzdana”) svjedočanstva. Sada se, pak, njihove domene “miješaju”, i to tako da logički zaključak postaje “pomoćno sredstvo” za dodatno (“racionalno”) potvrđivanje zadanih religijskih istina.

Primjer koji navodi Uddyotakara i njegova analiza svjedoče o cijeloj travestiji u koju upada *nyāya* kada se stavi u službu religije. Primjer logičkog zaključka koji proturječi verbalnom svjedočanstvu je sljedeći: (teza): “posuda (za prošnju hrane) koja je načinjena od ljudske lubanje je (obredno–religijski) čista (*śuci*)”; (logički razlog): “zato jer je ona dio živih bića (*prāṇyagatvāt*, pripada ‘skupu’ svih živih bića)”; (primjer): “poput sedefne školjke”. (NV 15. 11) Ovaj se “logički zaključak” pripisuje

ne-vedskoj vjerskoj sekti kâpālika (od *kapāla*, “lubanja”). Uddyotakara tumači da je ovaj logički razlog pogrešan zato jer nije jasno koje je značenje (*artha*) riječi odnosno probanduma “čist”. Ako proponent kaže da je značenje riječi “odsutnost grijeha” (*pratyavāyābhāva*) u onoga koji dodiruje (posudu), onda mora navesti na temelju kojega autoriteta (verbalnog svjedočanstva, *āgama*) postoji odsutnost grijeha u ovom slučaju. Ako tvrdi da su taj autoritet vede (ili znalci *vedā*, *vedavid*), onda njegova teza proturječi vedskim nalogima u kojima eksplicitno stoji da je zabranjeno dirati ljudsku lubanju (u vjerskim ritualima), za razliku od “sedefne školjke”. Logički razlog je formalno “pogrešan” iz nekoliko razloga. Prvo, *probandum* (“čist”) nije sadržan u subjektu tezu (“posuda načinjena od ljudske lubanje”) zato jer verbalno svjedočanstvo tvrdi drugačije; drugo, logički razlog ili probans (zato jer ona pripada skupu svih živih bića) je preekstenziviran (preširoko područje primjene, *atiprasaṅga*) zato što su prema vedskim nalogima neki predmeti organskoga podrijetla nečisti, dočim su drugi čisti, poput sedefne školjke. Potonji primjer stoga, premda valjano naveden kao slučaj ritualno čistoga predmeta organskoga podrijetla, ni na koji način ne podupire navedeni logički razlog. Dakako, sljedbenik ove sekte može reći da njegovo verbalno svjedočanstvo na koje se oslanja nisu *vede*, nego vlastiti korpus vjerskih tekstova ili naloga. *Uddyotakara* čak i pošteno navodi tu mogućnost. No, u odgovoru na tu mogućnost toliko je neodređen i neinformativan, možda čak i zajedljiv, da očito nije u stanju iznaći niti jedan valjani (racionalni) argument kojim bi opovrgnuo valjanost ne-vedskih verbalnih svjedočanstava po pitanju ritualne čistoće: “Ako bi (u pogledu odsutnosti grijeha u dodirivanju ljudske lubanje) rekao (da se to uvjerenje temelji) na njegovom vlastitom (autoritetu, verbalnom svjedočanstvu), onda je tome tako zato jer on ustrajava u intenciji (religijskog) vršenja stvari koje su (propisane) u njegovom verbalnom svjedočanstvu (vjerskim spisima, nalogima).”³⁶

Ovdje je započeo jedan proces koji će gotovo posve dokinuti izvornu samokonstituciju *nyāye* kao autonomne istraživačko-filozofske discipline ili sistema s vlastitim metodom i predmetnim područjem, i s vlastitom “soteriologijom”³⁷ i konačno skončati pretvaranjem toga

36 yadi ātmanah iti brūyāt tadāgamārthānuṣṭhāna tātparyenāvasthānād evam etad, NV 15. 14.

37 “Soteriologija” se u indijskoj tradiciji označuje terminom “znanost o sebstvu” (*ātmavidyā*) koja se najčešće poistovjećuje s upanišadskim monističkim učenjem o ātmanu kao jedinjoj zbilji (*sat*) čija spoznaja

filozofskog sustava u puku dokaznu mašineriju u službi konstitucije jedne “racionalne teologije”³⁸ i potvrđivanja vedsko–ritualne dogmatike. Taj proces koji je započeo s Uddyotakarom, kulminirao je s Jayantom (9. st.) i od tada se *nyāya* pretežito počinje samorazumijevati kao puka metoda dokazivanja (*pramāna*) zadanih “religijskih istina” i njezinih iskaza, koja se posve lišila svoga vlastitoga autonomnog područja istraživanja (*prameya*) i vlastitog soteriološkog puta.

Jayanta u početku svoje rasprave *Nyāyamañjari*³⁹ (“Cvjetni vijenac rezoniranja”, dalje u tekstu: NM) eksplicite tvrdi da je svrha (*prayojana*) *nyāye* kao sistema (*nyāyavistara*) “zaštita valjanosti (epistemičkog autoriteta, *prāmānya*) vedā” (*vedaprāmānyarakṣā*), što je posve oprečno izvornoj svrsi *nyāye*, a ta je spoznaja istinske prirode za nju relevantnih predmeta spoznaje (šesnaest kategorija), koja spoznaja, s jedne strane vodi najvišem dobru, a s druge, “osvjetljava” predmetna područja svih drugih znanosti, budući da je potonjima potrebna adekvatna metoda istraživanja njihovih predmeta koju im osigurava upravo *nyāya*. Da bi legitimirao ovakvo novo shvaćanje svrhe *nyāye*, Jayanta iz sheme znanstvenih disciplina izbacuje “svjetovne” discipline (teoriju upravljanja državom i ekonomiju) i naziv “znanost” (*vidyā*) ograničava isključivo na znanosti koje se bave “nevidljivim” odnosno “transcendentnim” stvarima (*adrṣṭa*). Umjesto četiri temeljne znanosti o kojima je govorio Kauṭilya, a preuzela rana *nyāya*, Jayanta sada govori o četrnaest znanosti koje su poredane hijerarhijski. Na vrhu su četiri vedске zbirke (*ṛk-*, *sāma-*, *yajur-* i *atharva-saṃhitā*) koje predstavljaju “objavljenu” (*śruti*) znanost, a odmah za njima slijede “neobjavne” (*smṛti*) “znanost-

posve dokida krug preporadjanja, patnju, itd. U širem smislu termin se ponekad referira i na ostale tradicionalne soteriološke modele, poput npr. vedске ritualne prakse. *Nyāya* je izvorno i ovdje tražila i gradila svoj vlastiti soteriološki put koji se razlikuje od navedenih po tome što se “najviše dobro” (*niḥśreyas*) odnosno “oslobođenje” (*apavarga*) sastoji u stjecanju znanja o istinskoj prirodi (*tattvajñāna*) njezinih kategorija (navedenih u NS 1. 1. 1) koje je preduvjet za poduzimanje (karmički) povoljnoga djelovanje; usp. također NS 1. 1. 2 i NBh.

- 38** Udayana, na primjer, piše cijelu jednu podužu raspravu (*Nyāyakusumāñjali*, “Rukovet cvijeća rezoniranja”) gdje racionalno dokazuje nužnost egzistencije najvišega bića (Boga), oslanjajući se pri tome isključivo na logičko zaključivanje.
- 39** Sanskrtski izvornik će se navoditi prema kritičkom izdanju i paginaciji relevantnih odlomaka rasprave Kataoka Keia, “Bhaṭṭa Jayanta on the purpose of *Nyāya*”, *South Asian Classical Studies* 1 (2006), str. 147–174.

sti” koje se direktno oslanjaju ili dalje elaboriraju prve četiri znanosti. One su obuhvaćene u tekstovima kao što su *dharmasāstre* (rasprave o društveno–religijskim normama) i *purāne* koje u formi priča–legendi objelodanjuju religijsku istinu sadržanu u vedskim *saṃhitāma*. Ono što je zajedničko svima njima jest to da te “znanosti” iznose “nevidljive stvari” same po sebi (*svata eva*) i one su sredstvo za postizanje najviših ljudskih ciljeva (*puruṣārthasādhana*). Ostale znanstvene grane su, prema Jayanti, posve u funkciji objašnjenja, razumijevanja, potvrđivanja, itd., navedenih znanosti i one nam “same po sebi” ne govore ništa o “nevidljivom svijetu”, niti to mogu. To je šest “udova vedâ” (*vedāṅga*, gramatika, metrika, astronomija, itd.), te dvije “filozofske” znanosti, *mīmāṃsā* i *nyāya*. Prva filozofska znanost svojom specijalnom hermeneutikom pomaže u razumijevanju značenja vedskih odlomaka⁴⁰, dočim *nyāya*, kako smo već vidjeli, “štiti valjanost vedâ (u cjelini)”. Upravo zato je *nyāya*, prema Jayanti, najvažnija “pomoćna” znanstvena disciplina. Ovdje je na djelu potpuna reinterpetacija izvorne samokonstitucije *nyāye* kao zasebne (filozofske) znanosti. Ona je i dalje za Jayantu svjetlo (ili “temeljno stablo”, *mūlastambha*) svih znanosti, ali ne više zato jer ih opskrbljuje znanstvenom metodom, nego prvenstveno zato jer je “uzrok čuvanja (spoznajne) valjanosti vedâ” (*vedaprāmāṇyarakṣāhetutva*, NM, I 7.7–8):

“Stoga, to učenje (*śāstra*, disciplina) koje se naziva ‘sistemom rezoniranja’ (*nyāyavistara*), koje je poučavao Akṣapāda (tradicionalni autor temeljnoga teksta *nyāye*, *Nyāyasūtra*), koje je u stanju (sposobno) poučavati rezoniranje (*nyāya*) koje osigurava čvršću (*dr̥ḍhatara*) vjeru (*pratyaya*) u valjanost vedâ putem satiranja (*upamarda*) svih iskvarenih logičara (*duṣṭatārkika*), jest osnova za utemeljenje (svih drugih) učenja (disciplina); ona (*nyāya*) je stoga najjeminentnija grana znanosti (znanost *par excellence*, *dhurya*).”⁴¹

40 “Zato jer bez istraživanja nije moguće utvrditi (često) neodređeno (nerazumljivo) značenje vedskih rečenica, *mīmāṃsā*, koja je po svojoj prirodi istraživanje značenja vedskih rečenica (odlomaka), ... stječe kvalifikaciju znanstvene grane (*vidyāsthānatā*), vičāram antareṇāvyaavasthitavedavākyārthānavadhāraṇān mimāṃsā vedavākyārthavicāratmikā ... vidyāsthānatām pratipadyate, NM, prva *āhnikā*, I. 6.13–7.5

41 *tasmād aśeśaduṣṭatārkikopamardadvāradr̥ḍhataravedaprāmāṇya-pratyayādhāyinyāyopadeśakṣamam akṣapādupadiṣṭam idaṃ nyāya-vistarākhyam śāstraṃ śāstrapratīṣṭhānanibandhanam iti dhuryam vidyāsthānam*, NM I 7.11–14.

Jayanta, konzekventno, u potpunosti revidira izvorno *nyāyino* tumačenje odredbe verbalnog svjedočanstva (“verbalno svjedočanstvo je pouka pouzdane osobe/autoriteta”, *āptopadeśaḥ śabdaḥ*, NS 1. 1. 7). NBh, kako smo vidjeli (bilj. 22), daje tek formalne kriterije kojima “pouzdana osoba (autoritet)” mora udovoljiti da bi se uopće kvalificirala kao valjani izvor spoznaje, ne ulazeći pri tome u diskusiju koje to konkretne osobe ili tekstovi udovoljavaju tim kriterijima. Jayanta sada tvrdi da se epistemička valjanost vedā temelji na njihovom autoru (“tvorcu”, *praṇetr*) koji je nitko drugi nego sveznajući Bog (*iśvara*). Zato jer Bog posjeduje neposrednu percepciju istine, valjanost vedā je “a priori” osigurana:

“Ili, zato jer je (*nyāya*) učenje čija je svrha utemeljenje valjanosti vedā, ta odredba (verbalnog svjedočanstva u NS 1. 1. 7) (može se shvatiti) u skladu s objavom da se odnosi na Boga, tj. na njihovog (vedā) pouzdanog autora (‘tvorca’, *praṇetr*). On je onaj koji je neposredno percipirao (‘intuirao’, *sākṣātkr̥ta*) *dharmu* (religijske istine, itd.) zato jer je *dharma* domena (*gocara*) božje percepcije (*iśvarapratyakṣa*).”⁴²

Ovaj prikaz historijske i systemske samokonstitucije (i dekonstitucije) jednog autonomnog filozofskog sustava jasno pokazuje da je indijska filozofska tradicija eksplicitno baratala konceptom metafilozofije u smislu filozofske refleksije o tome što i kako filozofija čini. Taj je koncept djelatan i u drugim filozofskim sustavima (posebno *mīmāṃsā* i *vedānta*). Odabrali smo primjer *nyāye* iz dva razloga. Prvo, zato što je taj filozofski sustav na paradigmatički način uspostavio racionalne i formalne kanone filozofskog mišljenja (i analize), na temelju očito prilično stare tradicije “kritičko–analitičkog istraživanja” (*ānvikṣikī*)⁴³,

⁴² atha vā vedaprāmānyasiddhyarthatvāc chāstrasya tatpraṇetur āptasyeśvarasya yathāśrutam evedaṃ lakṣaṇam. sa sākṣātkr̥tadharmā eva, dharmasyeśvarapratyakṣagocaratvāt. NM, treća *āhnika*, I. 401.1–3.

⁴³ Danas je manje–više prihvaćeno da se *nyāya* konstituirala kao filozofski sustav kada je integrirala stare kanone (filozofskog) debatiranja (*vāda*), iz kojih vjerojatno potječe i tradicija *ānvikṣikī*, u okvire spoznajne teorije. Posve je, na primjer, razvidno da forma silogističkog dokaza *nyāye* slijedi obrazac debatiranja, već i po tome što se silogizam (*avayava*) naziva “zaključak za druge” (*paramārthānumāna*). Za pokušaje detaljne rekonstrukcije rane *nyāye*, v. Preisendanz, K. “Reasoning as a Science, its Role in Early Dharma Literature, and the Emergence of the Term *nyāya*”, u: *Logic in Earliest Classical India* (ur. Gillon, B. S.), Motilal Banarsidass, Delhi, 2010; str. 27–66; Preisendanz, K. “Debate and Independent Reasoning vs. Tradition: On the Precarious Position of Early *Nyāya*”,

koji su postali obavezni za sve druge indijske filozofske sustave (uključujući i one buddhističke). Drugo, zato jer se u njezinim unutarnjim i historijskim mijenama vlastitog samorazumijevanja jasno ogleda proces dogmatizacije i “tradicionalizacije” koji je završio u njezinoj totalnoj involviranosti u obranu i podupiranje tradicionalnog brahmanističkog društveno–religijskog poretka. To se dogodilo i u većini ostalih, izvorno ne–brahmanističkih, znanosti i filozofskih sustava. Specifičnost je “teorijskog” brahmanizma u Indiji ta da sve, njemu strane sustave mišljenja, vrijednosti, itd., koji su mu u početku prijekali, na koncu jednom gimnastikom razuma “integrira” (zapravo pacificira) u svoj sustav vrijednosti. Tako je npr. Buddha u Indiji na koncu “završio” kao inkarnacija boga Višnua!

3. Neki metajezični i metadiskurzivni elementi u analizama

Ako, dakle, očividno postoji “krovni” i djelatni koncept metafilozofije u indijskoj filozofiji, prirodno je očekivati da postoje i “lokalne” metafilozofske refleksije koje se odnose na specifične filozofske teme i probleme. I doista je tome tako. Kao jedan od mnogobrojnih primjera možemo ovdje navesti podrijetlo jedne klasične metafilozofske rasprave između *nyāye* i već spomenute *mīmāṃse* o prirodi spoznaje. Prema *nyāyi*, valjanost spoznaje je “ekstrinzična” (*parataḥprāmānya*), to jest ona ovisi o izvanjskoj “konfirmaciji” (nekoj drugoj spoznaji), a ne o samim uvjetima koji su ju generirali. Prema *mīmāṃsi*, naprotiv, svaka spoznaja je “intrinzično” valjana (*svataḥprāmānya*) i ne potrebuje nikakvu izvanjsku ovjeru u trenutku vlastite konstitucije. Ona, međutim, može biti “pogrešna” (ne i nevaljana) ukoliko se pojavio neki problem u spoznavajućem procesu (*kāraṇadoṣa*) ili ukoliko se kasnije pojavila neka spoznaja koja je “blokerala” (*bādhakapratyaya*) epistemološki “ishod” izvorne spoznaje. No, u trenutku svoje konstitucije, svaka je spoznaja intrinzično valjana.

Mi ćemo, međutim, u nastavku, navođenjem dvaju primjera, ukratko

u: *Harānandalaharī: Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday* (ur. Ryutaro Tsuchida i Wezler, A.), Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen Reinbek, 2000; str. 221–251. O konceptu *ānvīkṣikī* u tome kontekstu, v. također, Perry, B. M. “Early Nyāya and Hindu Orthodoxy: *ānvīkṣikī* and *adhikāra*”, u: *Beyond Orientalism* (ur. Franco, E. i Preisendanz, K.), Motilal Banarsidass, Delhi, 2007, str. 449–470; Halbfass, W. “Darśana, *Ānvīkṣikī*, Philosophy”, u: Halbfass, W. *India and Europe. An essay in understanding*, SUNY Press, Albany, 1988, str. 263–286, i već spomenuti Hackerov članak (v. bilj. 1).

ukazati na neke eksplicitne metajezične elemente (ili diskurse) kojima barataju indijski filozofi za potrebe određenih filozofskih eksplikacija ili opisa. Koncept metajezika (kao i tehničkih termina, gramatičkih pravila i metapravila) sistemski je razrađen u okviru indijske gramatičke tradicije, počevši s Pāṇinijem (4. st. pr. n. e.). Indijski su gramatičari eksplicite pravili razliku između prirodnoga jezika koji je “predmet opisa” (*lakṣya*) i jezika putem kojega se vrši (gramatički) opis prirodnoga jezika (*lakṣaṇa*), tj. metajezika. Potonji je zapravo specijalni i artifičijelni jezik koji je konstruiran za potrebe gramatičkih analiza, a sastoji se od brojnih notacijskih konvencija, tehničkih termina (*saṃjñā*) i metapravila (*paribhāṣā*) koja daju interpretacijski “ključ” za primjenu odgovarajućih gramatičkih pravila (*vidhi*) kao i za domenu njihova važenja. Kako su indijski gramatičari od najranijeg razdoblja bili prihvaćeni kao neupitni autoriteti za područje jezika i jezikoslovlja u svim drugim granama znanja u Indiji, pa tako i u filozofiji, indijski su filozofi u svojim jezično–filozofskim analizama već zarana baratali konceptima metajezika (metadiskursa), metatermina i drugim srodnim teorijskim konceptima.

Tako su, na primjer, indijski realisti (škole *nyāya* i *vaiśeṣika*) sve riječi (termine) dijelili u tri skupine s obzirom na njihovu denotirajuću funkciju ili domenu. U prvoj skupini su termini koji na prirodan ili “uobičajen” (*rūḍhiśabda*) način denotiraju svoje predmete. To su generički termini (i na njima temeljeni iskazi) kojima se referiraju “primarne činjenice” svijeta kao što su “konj”, “planina”, “atom (*aṇu*)”, itd. To su prema realistima generički termini (*jātiśabda*) zato jer se referiraju na predmete u kojima inherira (*samavāya*) opće (*sāmānya*), što je temeljno svojstvo svake zbiljski postojeće stvari.⁴⁴ Druga skupina su “tehnički termini” (*pāribhāṣika*) koji se ne referiraju ni na kakve “primarne činjenice” svijeta zato jer u njihovim “referentima” ne inherira opće⁴⁵;

44 Udayana je formulirao nekoliko restriktivnih kriterija koje predmet mora zadovoljiti da bi bio kvalificiran kao referent odgovarajuće generičke riječi (*jātiśabda*).

45 Opće (“univerzalija”, *sāmānya*) je prema indijskim realistima dvije vrste, niže (*apara*) i više (*para*). Niže opće je ono u kojem inheriraju (*samavāya*) svi njegovi pojedinačni slučajevi ili “klase” (*jāti*) svih njegovih predmeta i ono se jezično indicira dodavanje sufiksa “-tva” (“-stvo”) na generičku riječ, npr. (pojedinačna) “krava” (*go*), (niže opće) “kravstvo” (*gotva*). Više opće je “sućstvo” (dosl. “sućost”, *sattā*) i u njemu inheriraju sva “niža opća” kao i njihovi pojedinačni slučajevi. Povezanost s tim višim ili najvišim općim (*sattāsambandha*) je indeks zbiljske egzistencije svih stvari.

oni su umjetno konstruirani (u smislu denotacije) za potrebe nekog opisa, analize, itd., primarnog sustava činjenica. Tako npr. metafizika *vaiśeṣike* govori o šest temeljnih kategorija (*padārtha*) na koje se može razložiti cjelokupna stvarnost (bilj. 26). Te se kategorije referiraju na primarne činjenice svijeta *par excellence*, svaka na svoj poseban način koji ne dijeli s drugim kategorijama.

No, postoje tri “obilježja” (*dharma*) koja zajednički dijeli svih šest kategorija, naime svaka od njih posjeduje obilježje “da jesu” (“jest–stvo”, *astitva*), da mogu biti imenovane (verbalno označene, *abhidheyatva*) i da mogu biti predmet spoznaje (*jñeyatva*). Relevantni tekstovi ističu da ta tri obilježja nisu ništa povrh sâmihih kategorija (*dharmāḥ śatpadārt-hebhyo na vyatiricyante*), tj. nemaju svoju primarnu referenciju, ne objelodanjuju ništa (dodatno) u pogledu njihove prirode, a uvedena su s ciljem da se kategorije razlože (*parijñāna*) u njihovom “karakteru podmeta/predmeta” (*dharmirūpa*). *Astitva* jest obilježje koje kazuje da svih šest kategorija posjeduje vlastiti oblik (*svarūpavattva*) koji se može identificirati i ono što pripada stvari (*vastu*) kao njezin vlastiti oblik (*svarūpa*) jest upravo njezino ‘jest–stvo’.⁴⁶ Karakter bivanja označenim (*abhidheyatva*) znači sposobnost (*yogyatva*) bivanja imenovanim i (verbalno) iskazanim (komuniciranim) predmeta koji ima vlastiti oblik.⁴⁷ Konačno, karakter bivanja predmetom spoznaje (*jñeyatva*) znači sposobnost zahvaćanja putem spoznaje (predmeta) koji posjeduje vlastiti oblik.⁴⁸ Posljednja dva obilježja (*abhidheyatva* i *jñeyatva*) iskazuju zapravo isto iz dvije različite perspektive — jezične i spoznaje: “Vlastiti oblik (pozitivnog) bića (*bhāvabhāvasya*) iskazuje se kao *abhidheyatva* i kao *jñeyatva*, ovisno o okolnostima (*avasthābhedenā*).” (NK, *ibid.*) Očigledno je da su ta tri obilježja svih kategorija (*astitva*, *jñeyatva* i *abhidheyatva*) zapravo metatermini, kako je razvidno iz opaske da ta tri obilježja nisu ništa povrh samih kategorija (*dharmāḥ śatpadārt-hebhyo na vyatiricyante*). Ti termini (odnosno njihovi “referenti”) imaju primetnutu ili “imputiranu” (*adhyāropa*) egzistenciju, ne posjeduju direktno obilježje objektivnoga, nego jedino indirektno, utoliko što nešto kazuju “o” svijetu. Oni zapravo “postoje” jedino u umu.

Konačno, treća skupina termina jesu prazni termini čiji su “referenti”

⁴⁶ *yasya yasya vastuno yadyat svarūpaṃ tadeva tasyāstitvam, Nyāyakandalī* (dalje u tekstu: NK), 44. 35.

⁴⁷ *abhidheyatvamapyabhidhānapratipādanayogyatvam tacca vastunaḥ svarūpameva, NK, ibid.*

⁴⁸ *jñeyatvaṃ jñānagrahaṇayogyatvaṃ tadapi svarūpam eva, NK, ibid.*

nepostojeći (*abhāva*) odnosno fiktivni predmeti i koji, za razliku od metatermina, pretendiraju na primarnu referenciju. Indijski realisti (*nyāya*) složene prazne termine (indijski primjer: “sin neplodne žene”) razlažu na semantički smislene dijelove (“bivanje sinom”, “bivanje ženom”, “svojstvo bivanja neplodnim”) i zaključuju da se prazni složeni termini sastoje od semantički pozitivnih termina koji su “sklopljeni” ili dovedeni u odnos na način koji nije sankcioniran jezičnom upotrebom pa se otuda ne referiraju ni na što. U pogledu jednostavnih praznih termina (“jednorog”, itd.) koji se jednako kao i složeni prazni termini “referiraju” na nepostojeće ili nemoguće predmete, ali se ne mogu za razliku od prvih razložiti na semantički pozitivne dijelove⁴⁹, pa otuda niti semantički “deklasificirati”, njihovo se odstranjenje iz smislene (sankcionirane) jezične upotrebe ostvaruje pozivanjem na instrumente ispravne spoznaje (*pramāṇa*) koji su jedini epistemološki kriteriji za postojće.⁵⁰

S druge strane, buddhističku filozofsku “školu srednjega puta” (*madhyamaka*) možemo uzeti kao primjer radikalnog i totalnog metadiskurzivnog projekta koji gotovo da uopće ne posjeduje nikakvo “pozitivno” filozofsko gledište ili sistem, nego isključivo reflektira druge filozofske sustave (*darśana*), njihova polazišta, argumentaciju i iskaze, ukazujući na njihovu neodrživost.⁵¹ Moglo bi se reći da ta škola posje-

49 Premda je, doduše, načelno moguće razložiti “jednoroga” na semantički smislene dijelove — “bivanje konjem” i “svojstvo posjedovanja jednoga roga” (npr. nosorog).

50 Udayana ističe da je u pogledu takvih “entiteta” koji se ne mogu ovjeriti putem instrumenata ispravne spoznaje bolje šutjeti (*mūka*) nego o njima raspravljati (*vāvadūka*). Njih nije čak moguće ni negirati, jer negacija uvijek pretpostavlja ono negirano koje je nužno postojće. Za Udayanu su instrumenti ispravne spoznaje (*pramāṇa*) “ona granica (*śimā*) unutar koje naša jezična praksa jedino (smisljeno) funkcionira (*vyavahārasādhana*). Ukoliko se ta granica prijeđe (*tadatikrame*), nastat će (jezični) kaos (*aniyama*).”, Udayana, *Ātmatattvaviveka* (ur. Sastri, D.), Chowkhamba Sanskrit Series 84, Benares, 1940, str. 56–69; usp. također, Matilal, B. K. “Reference and Existence in Nyāya and Buddhist Logic, JIP 1 (1970), str. 83–110, posebno str. 103–108. O problemu praznih termina u indijskoj logici, semantici i epistemologiji, v. поближе također u: Shaw, J. L. “Empty Terms: The Nyāya and the Buddhists, JIP 2, No. 3–4 (1974), str. 332–343; Perszyk, K. J. “The Nyāya and Russell on Empty Terms”, PEW 34/2 (1984), str. 131–146.

51 Takvu opću karakterizaciju filozofije madhyamake prvi je ponudio Mohanty, J. N. u: *Reason and Tradition in Indian Thought*, Clarendon

duje metodu, ali ne i (konstruktivistički) filozofski sadržaj, no čak je i ta metoda (tip ili struktura argumentacije) ovdje shvaćena kao pogrešna ili barem kontingentna i koristi se samo zato jer je “konvencionalno prihvaćena” u filozofskim krugovima. Zapravo jedina njezina metoda je “svođenje teze na apsurd” (*prasaṅga-vākya*, *reductio ad absurdum*). Tom metodom *madhyamaka* “rešeta” svaki filozofski sustav i njegove teze, bilo da je riječ o realističkoj ili idealističkoj filozofiji, objelodanjujući putem te metode njihova unutarnja proturječja i druge falacije poput beskonačnog regresa (*anavasthā*), poročnog kruga (*circulus vitiosus*), itd. Drugim riječima, prema *madhyamaki*, ni jedan sustav filozofije nije u stanju pružiti adekvatno i racionalno opravdanje ne samo u pogledu pojedinih teza, nego i u pogledu smisla vlastitoga postojanja (adekvatan opis stvarnosti). Ta je “dekonstrukcija” totalna. Ako je neki sustav (“A”, npr. realistički) pogrešan, to ne znači da je njegova opreka (“ne-A”, npr. idealizam) ispravan. Prema dubokom uvjerenju filozofa iz ove škole, svaki je konstruktivistički filozofski sustav duboko pogrešan zato jer konceptualno mišljenje (*kalpanā*, *vikalpa*), jednako kao i “specijalni” jezik filozofije “a priori” falsificiraju (*samāropa*) stvarnost, upravo zato jer se konceptualno odnose spram nje, i posao *madhyamake* nije ništa drugo nego na racionalan način obznaniti formalna proturječja i falacije koje “vire” iz svih konstruktivističkih filozofskih teza i sustava. Radikalizam ove škole je do kraja dosljedan, naime ona čak i sebe samu po sebi shvaća kao falsifikaciju stvarnosti, i jedini razlog njezinog postojanja jest da to shvate i druge filozofske škole u pogledu sebe samih. Sebe shvaća kao lijek čija je (pragmatička) funkcija izlječenje od bolesti (dogmatizma, konstruktivizma u mišljenju); no nakon izlječenja (ili u odsutnosti bolesti), taj lijek gubi svoju funkciju, smisao i značenje.

U tom smislu valja shvatiti i središnji termin i “koncept” kojim barata ova škola, “prazninu” (*śūnyatā*). U njihovim tekstovima zatiče

Press, Oxford, 1992, str. 277–8. Gandolfo, S. je nedavno predložio interpretaciju prema kojoj Nāgārjuna (2. st., utemeljitelj škole *madhyamaka*) zapravo poduzima meta- i u konačnici konzistentnu i koherentnu “ne-filozofijsku evaluaciju filozofije.” Ideja je da Nāgārjuna zapravo želi izaći iz arene filozofskog debatiranja, ali je svejedno pri tome u stanju iskazivati filozofske stavove koji su možda filozofski po svojem sadržaju, ali ne i tradicionalno filozofski po svojim pristajanjima, usp. njegov članak “The Positionless Middle Way: Weak Philosophical Deflationism in *Madhyamaka*”, *Journal of Indian Philosophy* 44 (2016), str. 207–228.

se opetovana “mantra”: sve stvari (procesi, fenomeni, itd.) su “prazni vlastite prirode” (*sarvabhāvaśūnya, svabhāvaśūnyatā, niḥsvabhāva*, itd.). Premda cijela ova priča ima svoju duboku soteriološko–praktičku, upravo “buddhološku”, dimenziju, mi u nju ovdje nećemo ulaziti, nego ćemo se koncentrirati na očite metalingvističke i metafilozofske konotacije termina “praznina”. Prvo i osnovno, taj se termin ne referira ni na kakvu objektivno–postojeću činjenicu, fenomen ili proces na način na koji filozofski termini u drugim sustavima funkcioniraju. Iskaz “sve stvari su prazne vlastite prirode” ne dodjeljuje ontološko svojstvo “bivanja praznim vlastite prirode” samim stvarima u smislu da drugi filozofi tvrde kako stvari posjeduju vlastitu prirodu, dočim *madhyamaka*, eto, zagovara nekakvu “negativnu ontologiju”. Termin “praznina” uopće se ne referira ni na kakve “stvari” (*bhāva*), kako jasno eksplicira Buddhapālita (5. st.): “Oni koji motre prazninu kao neku stvar (*bhāva*) koja postoji zasebno (neovisno) od pukog izraza ‘praznina’, imaju mentalne oči (*matinayana*) zastrte velikom tminom (*mahātamas*) neznanja (*avidyā*).”⁵²

Candrakīrti (7. st.) na svoj karakterističan dijalektički način posebno ističe činjenicu da “praznina” ne denotira nikakve “stvari”:

“Kada bi nešto imenom ‘praznina’ postojalo, onda bi postojala vlastita priroda stvari temeljena na tome (praznini). Tome, međutim, nije tako. U tome smislu (ovdje), budući da je prihvaćeno da se opća karakteristika svih stvari naziva prazninom zato jer ne postoji stvar koja je ne–prazna, ne–praznina ne postoji. Nadalje, ako ne–prazne stvari ne postoje, i ne–praznina ne postoji, onda neka bude utvrđeno i to da zbog odsutnosti relacije sa suprotnim (ne–praznim), praznina također ne postoji, poput vijenca nebeskog cvijeća (primjer fiktivnog entiteta). I ako praznina ne postoji, onda ni predmeti koji se temelje na njoj ne postoje. To je utemeljeno i lišeno (svake) sumnje.”⁵³

52 Usp. Saito, A. *A Study of Buddhapālita–Mūlamadhyamaka–vGtti* (Unpublished PhD). Sydney: Australian National University, 1984, str. 186.

53 yadī śūnyatā nāma kācit syāt, tadā tadāśrayo bhāvasvabhāvaḥ syāt | na tvevam | iha hi śūnyatā nāmeti sarvadharmāṇaṃ sāmānyalakṣaṇamityabhyupagamāt aśūnyadharmābhāvadaśūnyataiva nāsti | yadā ca aśūnyāḥ padārthā na santi, aśūnyatā ca nāsti, tadā pratipakṣanirapekṣatvācchūnyatāpi khapuṣpamālāvannāstityavasiyatām | yadā ca śūnyatā nāsti, tadātadāśrayā apī padārthā na santiti

Značenje (ili referencija) “praznine” je stoga i sâmo prazno. Kasnija *madhyamaka* u tome smislu često rabi sintagmu “praznina praznine” (*śūnyatāśūnyatā*). Hoće se zapravo reći da koncept ili termin “praznina” (*śūnyatā*) nema nikakav povlašteni semantički status, odnosno da je njegova označiteljska “moć” (*śakti*) po sebi jednako “impotentna” kao i označiteljska moć svih drugih termina. Ona je puki (konvencionalni) koncept ili iskaz (*prajñapti*) lišen primarne referencije koja u sustavu *madhyamake* niti ne može postojati:

“Prazan’ ne treba govoriti jer bi se inače (impliciralo nešto) ne–prazno, oboje, ni jedno ni drugo; tako je (‘prazan’, ‘ne–prazan’, itd.) rečeno jedino u svrhu *konvencionalnog iskaza (prajñapti)*.”⁵⁴

Candrakīrti u komentaru posve eksplicitno potcrtava da praznina u sustavu *madhyamake* nema nikakav semantički povlašteni status:

“Sve to (prazan, ne–prazan, itd.) nije nešto što mi govorimo (zago-varamo). Međutim, ako se ne iskaže, znalci nisu u stanju razumjeti vlastitu prirodu (*svabhāva*) kakva jest (*yathāvadavasthita*). Stoga, oslanjajući se na konvencionalnu istinu (*vyavahārasatya*), putem (konceptualnog) pripisivanja (imputiranja, *āropatas*), mi kažemo ‘prazan’ (*śūnya*) imajući u vidu konvencionalnu upotrebu (*vyavahārārtha*), prilagođavajući se ljudima koje valja poučiti (*vineyajanānurodha*); i također kažemo ‘ne–prazan’, ‘prazan i ne–prazan’ i ‘ni prazan ni ne–prazan.’”⁵⁵

Osim toga, kada bi se praznina ili svojstvo “biti prazan” referirali na neku ontološku činjenicu s primarnom referencijom, onda bi to značilo da mora postojati i ne–praznina ili svojstvo “biti ne–prazan” jer se prvo svojstvo uopće ne bi moglo misliti bez potonjega u sustavu

sthitamavikalpam, *Prasannapadā* (dalje u tekstu: PP) 108–9, komentar na *Mūlamadhyamakakārikā* (dalje u tekstu: MMK) 13. 7 (“Kada bi postojalo nešto ne–prazno, nešto imena ‘prazno’ bi (u tom slučaju) postojalo; nešto ne–prazno ne postoji i kako će (onda) postojati nešto prazno?”).

54 śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet / ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñapti arthaṃ tu kathyate, MMK 22. 11.

55 sarvametanna vaktavyamasmābhiḥ | kiṃ tu anukte yathāvadavasthitaṃ svabhāvaṃ pratipattā pratipattum na samartha ityato vāyamapi āropato vyavahārasatye eva sthitvā vyavahārārthaṃ vineyajanānurodhena śūnyamityapi brūmaḥ, aśūnyamityapi, śūnyāśūnyamityapi, naiva śūnyam nāśūnyamityapi brūmaḥ. PP 192–193.

dihotomizirajućih konceptualizacija unutar kojih se kreće naše mišljenje. Madhyamaka zbog svoga radikalnog ontološkog “deflacionizma” posve odbacuje realističku semantiku, jednako kao i idealističku, u smislu da je značenje ili referencija neka mentalna “činjenica”, i uspostavlja jednu “konvencionalnu” semantiku u kojoj je posve dokinuta “označiteljska moć” jezika u smislu njegove objektivne referencije s kojom računa svaka (konstruktivističko–dogmatska) filozofija. U tom je krajnjem smislu “praznina” prazan termin kao i svaki drugi, ali s obzirom na to da se “noseći” termini u svim drugim filozofskim sustavima uzimaju kao primarno referentni, “praznina” se s obzirom na njih, u diskursu madhyamake, pojavljuje u funkciji “metatermina” tako što ih konceptualno “razgrađuje”.

“Praznina” u sustavu madhyamake tako se može shvatiti kao meta-termin (ili metakoncept).⁵⁶ On sugerira jednu posebnu epistemološku proceduru koja se oblikuju nasuprot standardnim epistemološkim praksama koje se temelje na reifikaciji odnosno pripisivanju svojstava poput “bića”, “ne–bića”, itd., stvarima i procesima (i njihovim jezičnim formama) i koje u konačnici proizvodi mirijade (prema dubokom uvjerenju madhyamake, “soteriološki” pogubnih) sustava vrijednosti, nazora, gledišta, vjerovanja, ideologija, itd. Iz ove perspektive, “praznina” nije i ne može biti ništa drugo nego, kako to Nāgārjuna određuje, “napuštanje (dosl. ‘istakanje’, *niḥsaraṇa*) svih gledišta (*dr̥ṣṭi*)” (*śūnyatā sarva–dr̥ṣṭinām ... niḥsaraṇam...*, MMK 13. 8ab.), gledišta koja se temelje na ontologiji stvari (bića ili ne–bića) i koja se generiraju putem mreže konceptualizacija (*vikalpa*) i jezično–mentalnih “proliferacija” (*prapañca*).

Završni osvrt

Klasična indijska filozofija, kako smo vidjeli na primjeru filozofskog sustava *nyāya*, bila je u stanju odnositi se eksplicite metateorijski spram svoga predmeta, dapače, konstituirati sebe samu u jednom očiglednom i “punokrvnom” metafilozofskom smislu. Pri tome *nyāya*

56 Prvi koji je predložio ovakvo shvaćanje “praznine” kod madhyamake bio je Robinson, R. H., prema kojemu ključne strofe MMK pokazuju da “praznina” nije termin “primarnoga sustava” koji se referira na svijet, nego je termin “deskriptivnog sustava” (meta–sustav) koji se referira na primarni sustav. Tako on nema status “entiteta”, niti svojstva postojećeg ili ne–postojećeg. Onaj koji na potonji način shvaća “prazninu” “preokreće ključan termin deskriptivnog sustava u korijen svih obmana”, *Early Mādhyamika in India and China*, Matilal Banarsidass, Delhi, 1978 (prvo izd. Wisconsin, 1967), str. 43.

posve slijedi metodologijski obrazac koji je karakterističan za sve znanstvene discipline u Indiji utoliko što se trudi precizno ocrtati i uzajamno integrirati vlastito predmetno područje (kategorije), vlastitu metodu istraživanja (*ānvikṣikī*) i vlastitu svrhu (spoznaja kategorija radi poduzimanja adekvatnog tipa djelovanja koje u konačnici vodi “najvišem dobru” ili “oslobođenju”). Indijska filozofija, također, kako smo vidjeli, operira i metajezičnim i metadiskurzivnim konceptima čija je funkcija teorijska refleksija primarnog sustava činjenica i njegovih (direktnih) jezičnih opisa. U slučaju buddhističke *madhyamake*, kako smo mogli vidjeti, cijeli njezin filozofski “sustav” može se shvatiti kao metadiskurs čiji središnji metafilozofski termin i koncept “praznina” (*śūnyatā*) ima funkciju “dekonstrukcije” svih konstruktivističkih filozofskih teza i konceptualnih opisa stvarnosti, izvan kojih taj koncept nema nikakvu svrhu, funkciju ili značenje. Drugim riječima, termin “praznina” “ne djeluje” na činjenice (kako ih shvaćaju ostali filozofski sustavi), nego na konceptualno–filozofske deskripcije tih činjenica. ■

KRATICE, IZDANJA SANSKRTSKIH TEKSTOVA I SEKUNDARNA LITERATURA

- Bhatt, G. H. et al. (ur.) *The Vālmiki Rāmāyana*, Oriental Institute, Baroda, 1960–1975.
- Bhattacharya, R. “Who are the lokāyatika brāhmaṇas”, *Annali di Ca’ Foscari. Serie orientale*, vol. 53 (2017), str. 185–204.
- Dvivedin, V. P. (ur.) *Nyāya-Vārttikam: A gloss on Vāstyāyana’s commentary of the Nyāya Aphorisms*, Eastern Book Linkers, Delhi, 1986.
- Edgerton, F. “The Meaning of Sāṃkhya and Yoga”, *American Journal of Philology* 45 (1924), str. 1–47.
- Gandolfo, S. “The Positionless Middle Way: Weak Philosophical Deflationism in Madhyamaka”, *Journal of Indian Philosophy* 44 (2016), str. 207–228.
- Ganeri, J. *Philosophy in Classical India. The proper work of reason*, Routledge, London, 2001.
- Hacker, P. “Ānvikṣiki”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 2, 1958, str. 54–83.
- Halbfass, W. “Darśana, Ānvikṣikī, Philosophy”, u: Halbfass W. *India and Europe. An essay in understanding*, SUNY Press, Albany, 1988, str. 263–286.
- Jetly, J. S. and Parikh, V. G. (ur.) *Nyāyakandalī. Being a commentary on Praśastapādabhāṣya with three sub-commentaries*, Oriental Institute Vadodara, 1991.
- Kangle, R. P. *The Kaulīliya Arthaśāstra*, University of Bombay Studies, Sanskrit, Prakrit and Pali, 1, Bombay 1960.
- Kardaš, G. “Naturalizam, empirizam i hedonizam arhajskog indijskog materijalizma”, u: *Inačice materijalizma. Radovi drugog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju 2016.* (ur. B. Mikulić i M. Žitko), Zagreb: Filozofski fakultet u Zagrebu, 2017, str. 92–108.
- Kataoka Kei, “Bhaṭṭa Jayanta on the purpose of Nyāya”, *South Asian Classical Studies* 1 (2006), str. 147–174.
- Matilal, B. K. “Reference and Existence in Nyāya and Buddhist Logic”, *JIP* 1 (1970), str. 83–110.
- MMK = *Mūlamadhyamakārikā*, v. Vaidya.
- Mohanty, J. N. u: *Reason and Tradition in Indian Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- NBh = *Nyāyabhāṣya*, v. Thakur.
- NK = *Nyāyakandalī*, v. Jetly.
- NM = *Nyāyamañjarī*, v. Kataoka.
- NS = *Nyāyasūtra*, v. Thakur.

- NV = *Nyāyavārttika*, v. Dvivedin.
- Pandurangi, K. T. (ur.) *Pūrvamīmāṃsā from an Interdisciplinary Point of View*, Centre for Studies in Civilizations, Delhi, 2006.
- Perry, B. M. “Early Nyāya and Hindu Orthodoxy: ānvikṣikī and adhikāra”, u: *Beyond Orientalism* (ur. Franco, E. i Preisendanz, K.), Motilal Banarsidass, Delhi, 2007, str. 449–470.
- Perry, B. M. *An Introduction to the Nyāyacaturgranthikā: With English Translation*, PhD, University of Pennsylvania, 1995.
- Perszyk, K. J. “The Nyāya and Russell on Empty Terms”, *PEW* 34/2 (1984), str. 131–146.
- Phukan, R. *The Sāṃkhya Kārikā of Īśvarakṛṣṇa*, Firma K. L. Mukhopadhyay, Calcutta, 1960.
- PP = *Prasannapadā*, v. Vaidya.
- Preisendanz, K. “Debate and Independent Reasoning vs. Tradition: On the Precarious Position of Early Nyāya”, u: *Harānandalahari: Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday* (ur. Ryutaro Tsuchida i Wezler, A.), Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen Reinbek, 2000; str. 221–251.
- Preisendanz, K. “Reasoning as a Science, its Role in Early Dharma Literature, and the Emergence of the Term nyāya”, u: *Logic in Earliest Classical India* (ur. Gillon, B. S.), Motilal Banarsidass, Delhi, 2010; str. 27–66.
- Robinson, R. H. *Early Mādhyamika in India and China*, Matilal Banarsidass, Delhi, 1978 (prvo izd. Wisconsin, 1967).
- Russell, B. *Human Society in Ethics and Politics*, Allen and Unwin, London, 1954.
- Saito, A. *A Study of Buddhapālita–Mūlamadhyamaka–vGtti* (Unpublished PhD). Sydney: Australian National University, 1984.
- Sastri, D. (ur.) *Ātmatattvaviveka*, Chowkhamba Sanskrit Series 84, Benares, 1940.
- Śāstrī, S. K. (ur.) *The Mīmāṃsāslokavārtika with the commentary Kāśikā of Sucaritamīśra*, Government Press, Trivandrum, 1929.
- Shaw, J. L. “Empty Terms: The Nyāya and the Buddhists”, *JIP* 2, No. 3–4 (1974), str. 332–343.
- Sukthankar, V. S. et al. (ur.) *The Mahābhārata*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1933–1966. (kritičko izdanje).
- Thakur A. (ur.) *Gautamīyanyāyadarśana With Bhāṣya of Vātsyāyana. Nyāyacaturgrānthikā 1*, Indian Council of Philosophical Research, 1997.
- Vaidya, P. L. (ur.) *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna with the commentary: Prasannapadā by Candrakīrti*, The Mithila Institute of post-graduated studies and research in sanskrit learning, Darbhanga, 1960.

II.

**Premoščivanje
teorijskih kultura /
Bridging
Cultures of Theory**

Nadežda Čačinović

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

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

SAŽETAK

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

ABSTRACT

Varieties of Reductionism. On Some Types of Metaphilosophical Positioning

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Za frankfurtovce, odnosno stvaratelje Kritičke teorije, karakteristično je i to da nisu strahovali od dodira sa sociologijom — sociologijom kao kritičkom teorijom društva, ne u nekoj pozitivističkoj varijanti. Što ne znači da bi sociologiji dali presudnu riječ kakvu na primjer traži u nedavnoj knjizi Armin Nassehi⁰⁵ i koja ovdje može zastupati prihvaćanje stvari kakve jesu kao rezultat istraživanja: zastupati pozitivizam.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REFERENCE

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

Goran Rujević

**Filozofija u doba
znanstvenog članka**

Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije, ur. B. Mikulić i M. Žitko,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020, str. 131–154
EMAIL: goran.rujevic@ff.uns.ac.rs

SAŽETAK

Znanstveni članak je danas najzastupljenija forma komunikacije u akademskom svetu. Uobičajeni IMRaD format (engl. Introduction, Method, Results, and Discussion) pokazao se kao veoma pogodan za izveštavanje o utvrđenim rezultatima, pogotovo u okviru prirodnih znanosti. Akademska filozofija suočava se sa profesionalnom klimom u kojoj je pisanje znanstvenih radova i zvanično očekivanje, pri čemu se dominacija znanstvenog članka može protumačiti kao metodološki hegemonizam prirodnih znanosti. Pregledom povesnog porekla znanstvenog članka i uz pozivanje na razliku između konteksta otkrića i konteksta opravdanja zaključujemo da je metodološki hegemonizam pre problem posmatranja znanstvene prakse kroz iskrivljenu prizmu jedinstvene znanstvene metode nego što je reč o ograničavanju forme znanstvenog članka. Samim tim, neki filozofski sadržaji mogu se saopštiti u obliku znanstvenog članka bez opasnosti od narušavanja metodološkog integriteta. ►►

ABSTRACT

Philosophy in the Age of Scientific Article

The scientific article is the most widespread form of academic communication today. The ubiquitous IMRaD format is a useful way of reporting results and findings, especially in the natural sciences. Academic philosophy faces a professional climate in which the writing of scientific papers is officially expected, so this domination of the scientific article can be interpreted as methodological hegemonism of the natural sciences. Following an overview of the historical origin of the scientific article and by invoking the idea of difference between the context of discovery and the context of justification, a conclusion is drawn that this methodological hegemonism is not an inherent limitation of the scientific article, but rather a problem of regarding scientific practice through the distorted lens of a singular scientific method. Accordingly, some philosophical content can be communicated in the form of scientific article without compromising its methodological integrity. ➤➤

Problemska situacija

U izvesnom smislu, sama činjenica postojanja ovog teksta u ovoj formi pažljivom čitaocu već će dati naznaku konačnog odgovora na pitanje koje tek treba da postavimo. Upotreba znanstvenog članka za filozofsko polemisanje o znanstvenom članku i njegovoj upotrebi u filozofiji iza sebe ostavlja neodoljiv ukus cirkularnosti u razmišljanju i postupanju koji smo gotovo podrazumevano naučili da uzimamo sa valjanom rezervom. Ako se odgovor na pitanje “Može li se filozofija izraziti formom znanstvenog članka?” nalazi u obliku znanstvenog članka, posredi je ili ironično izražen negativan odgovor ili podrazumevano sročan pozitivan odgovor, a obe mogućnosti čine se neumesnim; ova prva je naprosto neljubazna prema dobronamernom čitaocu dok je druga predvidiva, možda i neinformativna.

Srećom, znanstveni članci se niti pišu niti čitaju sa ciljem da se dođe do pukog da/ne odgovora na početno pitanje ili centralnu hipotezu. Hipoteza i konkluzija svakako su neizostavni elementi znanstvenog članka, ali mnogo hartije i tinte bi se uštedelo kada bi to bili i jedini relevantni elementi. Pristalice Popperovskog viđenja znanosti mogli bi ići još i dalje te priznavati samo negativan rezultat kao konačno validan, jer podrazumeva se da su sve naše teorije, hipoteze i rešenja na kraju ipak u nečemu neispravni, samo je pitanje kada će to postati očevidno. No, i takvo bezmalo fatalističko razumevanje znanstvene delatnosti ne mora se smatrati pesimističnim. Iako je čovekova spoznaja neizvesna, put te spoznaje ostaje kao vredan poduhvat i neretko je *methodos* poučniji od samog ishodišta. Niti je nečuveno da postupak dolaženja do rezultata može imati dramatično drugačiju ulogu nakon što je procedura završena, kao što to beše slučaj sa Wittgensteinovim lestvama iz *Tractatusa*.

Preorijentišimo se onda, za početak, na pružanje adekvatne artikulacije problema koji na narednim stranicama pokušavamo rasvetliti. Kada govorimo o pitanju primerenosti znanstvenog članka za filozofsku delatnost, ono što u tom kontekstu podrazumevamo pod filozofijom nipošto neće biti privatna instanca refleksivne moći uma, pa čak ni kolektivno ime za opštu ljudsku misaonu delatnost. Pod filozofijom ovde ćemo pre svega misliti na akademsku filozofiju, filozofiju koja je aktivna u javnosti, koja se odvija na univerzitetu, institutima, bilo kakvoj formalnoj ili neformalnoj zajednici — rečju, mislimo na filozofiju koja izlazi na agoru i operiše pod pretpostavkom mogućnosti

razmene ideja među ljudima. Ovakva javna upotreba filozofije sasvim je podudarna sa javnom upotrebom znanosti koja se ostvaruje putem znanstvenog članka.⁰¹ Usled toga ovo neće biti rasprave o tome da li je filozofija znanost ili nije, već ćemo se naprosto osloniti na javnost, na intersubjektivni diskurs kao garantovani zajednički delitelj ovih delatnosti.

Filozofski rad je u prošlosti bio zaodevan u brojne različite forme obznanjivanja, od kratkih aforizama, preko periodičnih epistola i tematskih oglada, pa sve do opsežnih višetomnih filozofskih sistema. Katkad je bilo moguće prepoznati da je neka od tih formi bila dominantna, kao što se može zapaziti da je forma dijaloga bila Platonov omiljeni format, ili kao što je u vreme racionalizma i prosvetiteljstva direktna korespondencija između učenjaka bila uobičajeni način razmene ideja. Konstatovanje jedne dominantne forme, dakako, ne znači da je ona bila ekskluzivna te da drugi oblici beleženja filozofskih stavova nisu postojali, već samo to da je način izvođenja filozofske prakse u izvesnom periodu ili u izvesnom podneblju izložen makar implicitnim očekivanjima formiranim na osnovu ustaljenih uzusa.

U tom kontekstu, izgleda opravdano reći da se naše savremeno društvo nalazi u dobu znanstvenog članka. Na prvi pogled bi se reklo da ovo proizilazi iz činjenice sve uže specijalizacije znanstvene delatnosti koja se ogleda i u sve većem broju časopisa čija uredništva moraju propisati standardizovanu formu pomoću koje će stroga procedura recenzije i odabira kvalitetnih rezultata biti obezbeđena. Mnogo bolji indikator dominacije znanstvenog članka, međutim, može se uočiti u tome kako se kriterijum kvantifikovane znanstvene produkcije tretira u profesionalnom napredovanju u znanstvenoj sferi. Iako se pisanje monografija i udžbenika i dalje zahteva, glavna osa na kojoj se procenjuje učinkovitost nečijeg minulog znanstvenog rada jeste osa koja meri količinu objavljenih znanstvenih članaka i prestižnost publikacija u kojima su se oni našli. Elaboratne strukture vrednovanja učinka i standardizacije rezultata nedvosmisleno ukazuju na to da je znanstveni članak dominantan oblik znanstvene komunikacije savremenog doba.

Ako je filozofija u prošlosti mogla istrpeti raznorazne forme beleženja, činilo bi se smislenim da će se i u ovoj savremenoj formi pronaći adekvatna upotreba. Uostalom, forma znanstvenog članka je sasvim

01 Frederick Suppe, "The Structure of a Scientific Paper" u: *Philosophy of Science*, Vol. 65, No. 3, 1998, str. 382.

pogodna za pregledno navođenje referenci, što je veoma poželjno za pošteno bavljenje filozofijom. U izvesnoj meri ova adaptacija se i dogodila — ustanovljeni su brojni žurnali koji se fokusiraju samo na objavljivanje filozofskih članaka, često iz vrlo specifičnih disciplina filozofije; studenti filozofije tokom svog školovanja neizostavno će se susresti sa zadacima pisanja seminarskih radova koji se često opravdavaju kao vežba za pisanje znanstvenih članaka. No, pored ove široke prihvaćenosti, jednako široko se mogu čuti prigovori na ovakav razvoj filozofske akademske situacije.

Ti prigovori se odnose na sam format u kom se filozofski rad ispostavlja, i oni svoje otelovljenje katkad dobijaju unutar samih filozofskih tekstova koji su ustrojani na pomenuti način. Prisetite se samo koliko puta ste imali prilike da u filozofskom znanstvenom članku pročitate neku varijaciju rečenice “Ovom prilikom nemamo vremena/prostora da se bliže pozabavimo temom koja se tangencijalno naslanja na glavnu temu”. Ili, koliko puta ste naišli na fusnote koje zauzimaju veći deo stranice od glavnog teksta? Da budemo poštteni, takve instance se mogu zateći i u tekstovima koji se ne nalaze u formi znanstvenog članka, ali njihova učestalost u ovim slučajevima je utoliko uočljivija što je znanstveni članak inherentno kratka forma izlaganja.

Da li je to glavni prigovor — znanstveni članak je suviše kratak, suviše sapet da bi na adekvatan način mogao preneti filozofsku ideju? Prosto kvantitativno poređenje ide u prilog ovoj primedbi: većina filozofskih dela koja su iza sebe ostavila dubok trag u ljudskoj misli su voluminozne knjige, katkad podeljene na više tomova, u kojima eminentni filozof ima prostora da u tančine razradi neophodnu pojmovnu aparaturu, pruži suvise argumente i razmotri množstvene perspektive teme koju je sebi postavio; nekoliko desetina kartica autorskog teksta, koliko uobičajeno iznosi obim jednog znanstvenog članka, nemaju načina da pariraju tom bogatstvu sadržaja. Rasparčavanje teksta na više znanstvenih članaka nije primereno rešenje ovog problema: ne može se očekivati da će svaki sadržaj moći da se подели na više smislenih jedinica; sve i da je to izvodivo, opet se tim postupkom može izgubiti kohezivnost jedinstvenog dela; a sve i da kohezivnost nije problem, ostaje praktično pitanje da li će znanstvene publikacije biti spremne da posvete toliko prostora jednom autoru.

No, da li je situacija baš toliko dramatična koliko smo je u prethodnom odeljku skicirali? Postojanje znanstvenih članaka nije istovremeno anatema za sve druge oblike akademskog saopštavanja. Akribični filozofi su i dalje u mogućnosti da pišu i objavljuju višetomne knjige,

zbornici tekstova mahom pružaju više prostora za opsežnija poglavlja, konačno, novi multimedijalni prostori otvaraju nove mogućnosti beleženja ideja i argumenata koje se ne moraju svesti na pisanu reč i ograničenja koja ona sa sobom nosi. Sa druge strane, ova kuđena brevijarnost znanstvenog članka ne sme se olako prihvatati kao univerzalno loša forma. Postoje Platonovi dijalozi koji po obimu odgovaraju veličini prosečnog znanstvenog članka. Najzad, među savremenim filozofskim znanstvenim člancima nesumnjivo možemo naći istaknute primerke koji su značajno uticali na tok misli našeg doba. Možda je najbolji primer jezgrovitosti kratak tekst Edmunda Gettieria o znanju kao istinitom opravdanom verovanju, koji je na svega dve–tri stranice ispostavio veoma uticajnu problematizaciju epistemoloških pojmova. Prigovor na osnovu dužine, čini se, ne zadire duboko.

U okviru ovog teksta pokušaćemo da ponudimo obuhvatniju perspektivu pitanja, da li je forma znanstvenog članka adekvatna za akademsku filozofiju, pri čemu se nadamo da će taj odgovor rasvetliti ovu ambivalentnu situaciju u kojoj akademska filozofija istovremeno ima i koristi i štete od forme znanstvenog članka. Za sam početak, razmotrićemo kako se forma znanstvenog članka ustoličila u opštoj akademskoj zajednici i na koji način su nastale metodološke osobenosti ove forme izlaganja. Na osnovu tih uvida, steći ćemo adekvatnu predstavu šta su neizostavni elementi forme znanstvenog članka, te ćemo biti u boljoj poziciji da procenimo da li se neki od tih neizostavnih elemenata nužno kosi sa filozofskom metodologijom. Upoređujući ono što su o ovoj temi govorili neki od relevantnih filozofa znanosti, pokazaćemo kako se pitanje o formi znanstvenog članka direktno naslanja na problematični koncept jedinstvene Znanstvene Metode (ovde namerno pisane velikim početnim slovom). Konačno, na osnovu saznanja do kojih tom prilikom dođemo, pokušaćemo izneti nekoliko praktičnih saveta koji mogu biti korisni prilikom usaglašavanja filozofskih sadržaja sa uobičajenom formom znanstvenog članka.

Znanstveni članak u povelju

Savremena ideja znanosti svoje prve prepoznatljive obrise dobija u okviru temeljnih izmena koje je sama sfera ljudskog znanja doživela u vremenu renesanse i novog veka u Evropi. Konstelacija odnosa u kojima su se nalazili moć spoznaje, predmet spoznaje i razlog spoznaje tada se menja na suptilan, ali ključan način. Za antičko gledište, razlog spoznaje bila je racionalnost čoveka, a predmet spoznaje je determinisao znanje tek posredno, kroz nametanje limitacija na način

upotrebe čovekovih spoznajnih moći. Uspeh spoznajne delatnosti merio se spram aršina čovekove racionalnosti, to jest, da bi se nešto smatralo znanjem, ono mora biti suvislo, mora racionalno da uobliči ono što se u slobodnoj prirodi pokazuje kao stihijsko. Stari su prirodu izučavali time što bi se obraćali znalcima iz prošlosti, mudracima čija je racionalnost bila neupitna. Ako se htelo znanje fizike koje nije bilo zanatska priučenosť, čitala se Aristotelova *Fizika*.

Nova znanost pravi rokadu u ovim odnosima te kao primarni izvor znanja postavlja predmet spoznaje, a naše nesavršene moći spoznaje su te koje postavljaju ograničenja; razlog spoznaje je sada inherentan samom predmetu, svet je taj koji je sada pravilan i regularan i iz kojeg se iščitava istina. Konačni autoritet fizike više neće biti prastari tekst, već sama *physis*, priroda kojoj se sada direktno mogu postaviti pitanja i koja će na ta pitanja rado odgovoriti, pri čemu je neophodno samo poznavati taj zajednički jezik kojim je njena knjiga ispisana. Galileo Galilei je simbolični barjaktar ove promene, bilo da mu se spočitava prvobitno favorizovanje uzročnog razloga spram svrhovitog, bilo da se optužuje da je na mesto konačne i imanentne antičke matematike doveo jednu novu, beskonačnu i transcendentnu matematiku. Ne treba, naravno, zaboraviti da je nova znanost jednako zasluga Galileia, koliko i njegovih prethodnika kao što su Da Vinci i Bruno, ali i naslednika kao što su Descartes i Newton.

Ali, od pojedinačnih povesnih figura u ovom trenutku nama će biti interesantnije kako se ova nova znanost razvijala u institucionalnom pogledu — nećemo se toliko pitati ko se bavio tom znanošću, već pre gde. Tokom XV i XVI stoleća, znanstvenici se nisu puno razlikovali od zanatlija i mahom su objedinjavali praktične i intelektualne veštine kao izumitelji, pri tom, kao i brojni umetnici, zavisni od imućnih mecena koji su ih angažovali na svojim dvorovima iz prestiža ili katkad i praktične koristi. Prva institucionalna istupanja znanstvenika i formiranje posebnih znanstvenih udruženja odigrala su se tokom XVII stoleća. Kraljevsko društvo Londona za unapređenje prirodnog znanja i Francuska akademija znanosti najbolji su primeri ovih novih znanstvenih društava koja su imala relativnu autonomiju, bar pod pokroviteljstvom monarha na čijim teritorijama su se nalazila. U svojim prvobitnim oblicima, ta društva su bila znatno drugačija od savremenih instituta i akademija. Ona nisu bila samo profesionalne asocijacije znanstvenika, već pravi društveni klubovi čija je glavna funkcija bila socijalizacija učenih ljudi, prvenstveno radi slobodne razmene ideja, pri čemu su te ideje mogle biti bilo šta, od najnovijih eksperimenata

do događaja i zapažanja sa putovanja u daleke predele.⁰²

U narednom, XVIII stoleću, institucionalnost znanosti doživela je blagu izmenu — nakon entuzijastičnih proboja prethodnog stoleća, nastupa vreme konsolidacije znanosti, sve češćih pokušaja popularizacije, izlaska iz elitnih udruženja i ulazak u salone i na tržnice. Tek u XIX stoleću nastupa sledeći korak u stabilizaciji znanstvene delatnosti, kada će ona naći dugoročno sidrište u još autonomnijoj instituciji univerziteta. Humboldtovski univerzitet koji objedinjuje poučavanje i istraživanje postaće siguran dom i centralna institucija na kojoj se odvija znanost, čak i u današnjem vremenu.

Institucionalni razvoj savremene znanosti nije bio samo pitanje njenog lokalizovanja, on je sa sobom nosio brojne izmene u pogledu toga kako se odvijala znanstvena komunikacija, to jest, na koji način su pojedinačni članovi znanstvenih udruženja razmenjivali svoja iskustva. Ono što mi danas nazivamo znanstvenim člankom imalo je svoje začetke upravo u ovim institucijama i pratilo je sve promene koje su se u njima odvijale. Pre pojave ovih društava, filozofi prirode kao što su Galilei i Descartes svoje su uvide objavljivali u uobičajenom obliku opsežnih i sistematskih dela. Nova znanstvena klima koja nastaje u okrilju ovih društava dovodi do pojave prvih znanstvenih žurnala.

Prvi žurnali nisu u strogom smislu bili izdanja ovih društava, ali jesu bila vrlo intimno povezana sa njihovim radom. U Francuskoj, Denis de Sallo objavljuje *Journal des sçavans*, dok se uz Kraljevsko društvo Londona počinju pojavljivati *Philosophical Transactions of the Royal Society*. Ovo su bile svojevrsne arhive rada i rezultata učenjaka koji su učestvovali u akademskim poduhvatima. Recimo, na periodičnim sastancima Kraljevskog društva, članovi bi u kratkoj formi svojim kolegama saopštavali nove uvide do kojih su u skorije vreme došli: to su mogla biti obaveštenja o novim eksperimentima koji su izvedeni ili prepričavanja komunikacije koja je ostvarena sa eminentnim osobama iz neke relevantne branše, čak su i članovi koji opravdano nisu mogli prisustvovati tim sastancima mogli poslati sa svim srdačna pisma koja bi tom prilikom bila svima čitana. Sekretar Društva je potom verno sakupljao ove tragove i oni bi se periodično našli sabrani u jednom izdanju.

02 Richard Sorrenson, “Towards a History of the Royal Society in the Eighteenth Century” u: *Notes and Records of the Royal Society of London*, Vol. 50, No. 1, 1996, str. 33.

Dabome, ove publikacije se razlikuju od savremenih znanstvenih časopisa. Izveštaji koji su u njima sadržani nisu smerali na nekakve generalizacije ili univerzalne zaključke; daleko češće, to su bila veoma detaljna saopštenja o konkretnim iskustvima, procedurama i zapažanjima.⁰³ U nekim slučajevima više su ličili na laboratorijske ili putne dnevnike nego na znanstvene analize, čak do te mere da su često pratili hronološki redosled događaja o kojem je reč. Da posudimo terminologiju Stevena Shapina, moglo bi se čak reći da su ti izveštaji bili svojevrsna “virtuelna svedočanstva”, način da se podigne kredibilitet određenih uvida o kojima nije svako mogao imati neposrednog iskustva.⁰⁴ Ali, uprkos toj detaljnosti, nije uputno te izveštaje smatrati za apsolutno verne rekonstrukcije konkretnih događaja. Frederic Holmes je načinio veoma interesantnu studiju o tome kako je Antoine Lavoisier aktivno dorađivao svoje teorije i zaključke i tokom samog procesa pisanja izveštaja o rezultatima.⁰⁵ U pisanoj formi autori su sebi ipak davali izvesne slobode, često je jezik obraćanja bio srdačan i neposredan, jer su se učenjaci obraćali uglavnom onima koje su smatrali sebi ravnima. Vrlo brzo je uočeno da ovakva slobodna forma ume da proizvede neželjene posledice u vidu neprecizne i otežane komunikacije.

S tim na umu, Robert Boyle, i sam član Kraljevskog društva, nudi svoje savete o tome kako sačiniti ono što je on nazivao “eksperimentalnim esejima”. On preporučuje svojim kolegama da obrate pažnju na stil kojim pišu, da on treba da je u što većoj meri filozofski, orijentisan na dokaze, a što manje retorički orijentisan na rečenične ornamente. Ti eseji treba da obaveštavaju, a ne da zabavljaju, premda Boyle napominje da se ne sme otići u suprotnu krajnost te učiniti te tekstove smrtno dosadnim.⁰⁶ Slične ideje izrazio je i Thomas Sprat koji je radio kao hroničar Društva. On je smatrao da Društvo samim svojim postojanjem uspostavlja nove standarde govora, i to one u kojima nema mesta kitnjastim i nejasnim frazama, u kojima se cene kratkoća

03 Ovaj stav može se naći kod Peter Dear, “*Totius in verba: Rhetoric and Authority in the Early Royal Society*” u: *Isis*, Vol. 76, No. 2, 1985, str. 144–161.

04 Steven Shapin, “Pump and Circumstance: Robert Boyle’s Literary Technology” u: *Social Studies of Science*, Vol. 14, No. 4, 1984, str. 491.

05 Frederic L. Holmes, “Scientific Writing and Scientific Discovery” u: *Isis*, Vol. 78, No. 2, 1987, str. 220–235.

06 Robert Boyle, *Certain Physiological Essays and Other Tracts*, Henry Herringman, London, 1669, str. 12–13.

i čistoća izraza. Po njegovom sudu, takav jezik se gotovo približava matematičkoj jednostavnosti.⁰⁷

Kako je vreme znanstvenih društava prolazilo, tako se postepeno menjala forma izveštaja koji su bili objavljivani u periodičnim znanstvenim publikacijama. Ta promena, međutim, više je dolazila usled specifičnih predmetnih zahteva. Naime, eksperimenti su vremenom postajali sve složeniji, potreba za uravnoteženijem beleženju je još više rasla, kao i sfera uticaja i dostupnosti ovih znanstvenih elemenata. Već u vremenu XIX stoleća, počinju da se vide naznake onoga što će sredinom XX stoleća prerasti u ovu ustaljenu formu znanstvenih članaka koja nam je danas poznata.

Savremena forma članka

Forma na koju ovog trenutka mislimo još je poznata kao IMRaD forma (*Introduction, Method, Results, and Discussion*), zato što se kao njeni ključni elementi prepoznaju uvod, metodologija, rezultati i diskusija. Ovo je poprilično sveden broj mogućih instanci i u nekim izvorima može se naći i po desetak distinktnih elemenata znanstvenog teksta, ali i u takvim minucioznim podelama može se prepoznati da postoji nekoliko ključnih tipova ovih elemenata koji mogu objediniti brojne druge. Uvodni deo tako može da opsluži više uloga: da predочи problem i centralnu temu teksta, da ponudi razloge zašto je to tema vredna pažnje, da iznese pregled prthodnih pokušaja rešavanja tog problema, da ustanovi osnovni pojmovni aparat koji će biti upotrebljavan, kao i teorijski kontekst u kom se predmet istraživanja situira. Metodološki deo pruža čitaocima neposredan uvid u postupak koji je znanstvenik poduzeo prilikom istraživanja: kojim tehnikama se služio, na kakvom uzorku je vršeno ispitivanje, koji postupci analize podataka su upotrebljeni i slično. Ovde vredni napomenuti da savremeni znanstveni članak u metodološkom opisu nije toliko usmeren na narativno dočaravanje iskustva znanstvenika, kao što je bilo uobičajeno za članke iz ranog doba nove znanosti, već pre na pružanje dovoljno detaljnih informacija da bi se taj istraživački postupak mogao reprodukovati — ovo će nam biti veoma značajan koncept kasnije u razmatranju.

Rezultati, za koje bi se očekivalo da zauzimaju najveći deo jednog znanstvenog članka, uopšte ne moraju biti toliko dominantni, štaviše, preferira se njihovo što kompaktnije izlaganje u vidu tabela, suma-

07 Thomas Sprat, *The History of the Royal–Society of London*, T. R, London, 1667, str. 113.

tivnih grafikona i drugih sredstava predstavljanja podataka; detaljni sadržaji dobijenih rezultata uglavnom se relegiraju u apendikse rada, gde ih mogu konsultovati oni koje doista interesuju minuciozni podaci. Daleko interesantniji, i za znanstvenika znatno involviraniji deo teksta jeste diskusija, mesto gde se od znanstvenika očekuje da dobijene rezultate interpretira, možda shodno važećim teorijama ili možda da ponudi alternativni način sagledavanja dobijenih podataka. U odeljku diskusije znanstveni rad dobija svoju poentu i značaj, jer obznanjivanje rezultata bez pokušaja njihove interpretacije nije znanstveni rad, već puko anketarstvo. Polemičnost i inovativnost te diskusije, naravno, zavisi od samog znanstvenika i slobodno se može reći da je to jedan od najkreativnijih momenata znanstvenog rada. Autor u tom delu može i da anticipira prigovore na ponuđenu interpretaciju. Konačno, znanstveni radovi se mogu zaključiti posebnim odeljkom u kom se može napraviti osvrt na značaj dobijenih uvida, na moguća polja primene i na nova pitanja koja su možda nastala.

Robert Day smatra da se poreklo ove IMRaD forme može naći u praksi biohemijskih istraživanja, pogotovo u radovima Roberta Kocha i Louisa Pasteura. Pasteur je, navodno, bio toliko usredsređen na potkrepljivanje svojih i osporavanje suparničkih tvrdnji da je svoje postupke istraživanja opisivao vrlo revnosno, a rezultate komentarisao izuzetno detaljno kako bi obezbedio što bolje razumevanje onog koji o tim rezultatima čita — rečju, svojski se trudio da smanji mogućnost krivog razumevanja.⁰⁸ Pasteurova praksa nije odmah bila usvojena u široj znanstvenoj zajednici. Bilo je potrebno da prođe još pola stoleća i dva svetska rata da znanstvene publikacije počnu postavljati formalne uslove autorima koji objavljuju rezultate. Društveno-politička klima druge polovine XX stoleća sve više je usmeravala znanost u pravcu preduzetničkog mentaliteta. Sve lukrativnija i primenljivija otkrića iz oblasti tehnologije materijala i elektronike te svojevrсна znanstvena utrka među nacijama tokom hladnog rata dovele su do sve većeg broja istraživanja i pratećih članaka, a samim tim i do potrebe uredništava da usvoje standardizovane formate znanstvenih članaka. Prvo sistemsko kodifikovanje IMRaD formata dogodilo se 1972. godine u SAD u obliku Američkog nacionalnog standarda za pripremu znanstvenih radova za pisana ili usmena izlaganja, a oda-

08 Robert A. Day, "The Origins of the Scientific Paper: The IMRAD Format" u: *The American Medical Writers Association Journal*, Vol. 4, No. 2, 1989, str. 17.

tle se samo još više proširio na druge akademske discipline.⁰⁹

Ustaljenost IMRaD formata ne znači nužno i njegovu neumitnost. Pojedinačna uredništva su slobodna da propisuju standarde za formate koji se umeju razlikovati po rigoroznosti: obično su stilovi citiranja i navođenja referenci najstrožiji kao kriterijumi, jer ovi elementi u znanstvenim publikacijama su najefikasniji ukoliko su univerzalno standardizovani. Opšta forma rada nije toliko fiksirana, moguće je napisati savršeno kvalitetan rad koji u delovima odstupa od ustaljene forme, a katkad priroda same materije ili znanstvene discipline iziskuje modifikacije u praksi pisanja. IMRaD forma kao obrazac nosi tu pogodnost da takoreći oslobađa autora od pritiska suvisle artikulacije sadržaja. Pisanje znanstvenog rada je i dalje pisanje, a dobar znanstvenik nije nužno istovremeno dobar spisatelj. Opšti obrazac unekoliko olakšava taj zadatak, ali ovo je još jedna stavka koju ćemo do kraja ovog teksta problematizovati.

Fundamentalni razlog za postojanje IMRaD forme je, da podsetimo, pospešivanje znanstvene komunikacije. Pasteur je pisao na specifičan način da bi smanjio mogućnost krivog razumevanja. Savremeni znanstveni članci ciljaju da prate baš taj sentiment. Ako su neki autori katastrofalni pisci ili možda imaju teškoće sa umećem komuniciranja, IMRaD forma obezbeđuje da će bar ključni elementi istraživanja biti razumljivi. A možda je neka predmetna materija toliko kompleksna da je strogo uređen vid njenog izlaganja jedini način da se ona smisleno obnaroduje. S obzirom na to, prigovor da IMRaD forma otežava komunikaciju predstavlja veoma ozbiljnu optužbu. A takav prigovor, videli smo, nije nečuven u filozofskoj branši.

Tačke sporenja

Nakon ovog pregleda, nalazimo se u znatno boljoj poziciji da procenimo po kojim parametrima se forma znanstvenog članka može kositi sa potrebama akademske filozofije. Pošto smo utvrdili da je znanstveni članak u savremenoj formi pokušaj ispostavljanja obrasca za pristupačnu komunikaciju kao odgovor na sve veću količinu znanstvene produkcije, našu prvobitnu poziciju možemo proširiti. Čini se da spram toga postoje tri glavna aspekta u kojima forma savremenog znanstvenog članka nije adekvatna za filozofsko istraživanje: 1) znanstveni članak je prekratka forma; 2) znanstveni članak vodi ka hiperprodukciji istraživanja; 3) znanstveni članak unosi suvišan šum

⁰⁹ Day, *isto*, str. 18.

u komunikaciju filozofskih ideja. Razmotrimo pobliže svaku od ovih stavki da proverimo da li su sve jednako meritorne.

Prigovor kratkoće znanstvenog članka isti je prigovor koji smo naznačili na početku ovog teksta, te sa sobom nosi sva stara ograničenja. Tačno je da se neke filozofske ideje ne mogu izraziti dovoljno detaljno u okviru jednog znanstvenog članka; međutim, isto tako je tačno da postoje filozofske ideje koje se sasvim dobro mogu izraziti u formi članka (npr. pomenuti Gettierov tekst), kao i nefilozofske ideje koje zahtevaju više prostora nego što jedan znanstveni članak nudi (npr. Darwinova teorija evolucije). Kratkoća članka, stoga, nije ekskluzivno problem filozofije, već problem biranja adekvatnog načina prezentovanja sadržaja.

Prigovor hiperprodukcije istraživanja znatno je interesantniji. Prema njemu, iako je znanstveni članak isprva korišćen da ukroti izazove sve obimnije znanstvene produkcije, čini se da je on samo omogućio da ta hiperprodukcija uzme još većeg maha. Diskretna forma članka omogućila je jednostavnu kvantifikaciju mere učinkovitosti znanstvenog rada i sada se postavlja kao norma u znanstvenim institucijama. Usled toga, znanstveni rad se pretvara u tržišno orijentisan rad u kom se maksimizira korist a minimizira ulaganje, pa je smisljeno očekivati da količina izvršenog znanstvenog rada odnosi prevagu nad kvalitetom. Nešto ciničniji čitaoci bi u ovome mogli prepoznati prikriveni Sturgeonov zakon. No, ni ovo nije problem sa kojim se suočava isključivo filozofija, on jednako važi za sve sfere akademskog rada.¹⁰

Konačno, ostaje nam prigovor da znanstveni članak ima neadekvatnu strukturu za filozofske ideje, čime unosi dodatan šum u filozofsku komunikaciju. Reklo bi se da smo tek ovde napipali ono što je filozofiji specifično. Naime, znanstveni članak je osmišljen da pospeši komunikaciju, ali potiče iz oblasti prirodnih znanost i tu je ponajviše i

10 Želeo bih iskoristiti priliku da iznesem svoje uverenje da se ova tačka dotiče najveće opasnosti koja pretila akademskom radu sadašnjosti, a to je zadiranje paradigme slobodnog tržišta u područje znanosti i obrazovanja. Ideal istine neodvojivo je povezan sa ovim oblastima, jer u znanosti se traga za istinom, a u obrazovanju se istina deli. Kapricioznost slobodnog tržišta je nepodudarna sa takvim idealom, jer dovoljan razlog postojanja nečega na slobodnom tržištu je da postoji potražnja za time, dok je ideal istine znatno oštriji — uvek možemo naći laž koja zadovoljava neku našu želju, to je, međutim, nikada neće učiniti istinitom. S obzirom na to, fraza “slobodno tržište ideja”, koja se danas sve češće može čuti, zapravo je oksimoron.

učinkovit. IMRaD forma naizgled favorizuje eksperimentalni pristup znanstvenom radu, koji je tako karakterističan za prirodne znanosti. Osobnosti akademske filozofije tako ne mogu da zauzmu adekvatan položaj u okruženju koje je skrojeno za drugačiji vid intelektualne delatnosti. U tom pogledu, ispostavlja se da je znanstveni članak samo još jedan način ustanovljavanja metodološke hegemonije prirodnih znanosti.

Ova tendencija ka uspostavljanju metodološke hegemonije prirodnih znanosti je sada već jedna od klasičnih tema filozofije znanosti. Ideju da uočljiva učinkovitost matematičkih i eksperimentalnih pristupa u prirodnim znanostima implicira poželjnost usvajanja tih pristupa i u drugim znanstvenim disciplinama zastupao je Auguste Comte u pokušaju da ustanovi novu znanost socijalne fizike koja je prototip savremene sociologije. Tri pozitivistička načela koja identifikuje Georg Henrik von Wright sasvim valjano izražavaju duh pomenute tendencije: "Jedno od osnovnih načela pozitivizma jeste metodološki monizam, ili ideja o jedinstvu naučnog metoda, koje postoji i pored raznolikosti predmeta naučnog istraživanja. Drugo načelo jeste gledište po kojem egzaktne prirodne nauke, posebno matematika i fizika, određuju metodološki ideal ili standard kojim se zatim meri stepen razvitka i savršenosti svih drugih nauka, uključujući tu i humanističke discipline. I, najzad, treće načelo je pozitivizmu svojstveno shvatanje naučnog objašnjenja. Takvo je objašnjenje 'uzročno', naravno, u izvesnom širem smislu."¹¹ Na sličnom polju je sredinom XX stoleća izbio znameniti i u izvesnim aspektima neslavni spor o pozitivizmu između Karla Poppera i Theodora Adorna.

Reklo bi se da IMRaD forma predstavlja odlično propagandno sredstvo te univerzalne Znanstvene Metode, katkad toliko singularno predstavljene da bezmalo ima status ličnog imena. Ideja jedinstvene Znanstvene Metode veoma je popularno obrazovno sredstvo u nastavi znanosti u američkim školama, prema kojem se znanost izvodi u nekoliko distinktnih koraka koji obuhvataju identifikaciju problema, postuliranje hipoteze, izvođenja predviđanja, provere predviđanja eksperimentom i donošenje zaključaka. IMRaD forma je savršena paralela ovog postupka: uvodni deo znanstvenog članka zadužen je za identifikovanje problema, metodološki deo je zadužen za artikulaciju znanstvene hipoteze i predviđanja, rezultati su doslovno rezultati

¹¹ Georg Henrik von Wright, *Objašnjenje i razumevanje*, Nolit, Beograd, 1975, str. 58.

eksperimentalne provere, a diskusija je mesto gde se vrši analiza i interpretacija rezultata i donošenje zaključaka.

Ovakva predstava Znanstvene Metode liči na Popperovu logiku znanstvenog otkrića, ali ta veza nije utemeljena. Popperova logika znanstvenog otkrića, u kojoj se napredak znanosti odvija od problema do problema putem opovrgavanja teorija i hipoteza, doista je samo logička analiza odnosa znanstvenih elemenata. Sam Popper nije tvrdio da je to procedura po kojoj se znanost u praksi odvija, već da je njegov model pre jedna idealizacija. A ideja jedinstvene Znanstvene Metode upravo tvrdi da su propisani koraci ti po kojima znanstvena praksa treba da se izvršava.

Pravo poreklo ove ideje Znanstvene Metode može se naći u vulgarizovanoj interpretaciji učenja Johna Deweyja.¹² On je, naime, u delu *Kako mislimo* izložio preporuku da se ljudi imaju suočavati sa pitanjima i problemima u pet osnovnih koraka: 1) uočavanje problema, 2) određivanje njegovih parametara, 3) predlaganje rešenja, 4) razvijanje konsekvenci i 5) provera koja vodi prihvatanju ili odbijanju rešenja.¹³ Ova sasvim praktična procedura trebalo bi da omogući izvođenje analitičko–sintetičkog znanstvenog postupka u kojem se gruba posmatranja razlažu na konstitutivne procese, gde se lako uočavaju slučajne varijacije uslova koje se racionalnom teorijom mogu dovesti do namernog i ciljanog variranja uslova radi primene u novim slučajevima. Dewey, međutim, nije propisao ove postupke kao normu znanstvenog delanja, već pre kao znanstveni uzor za regularno delanje, sa konačnom svrhom da se proces obrazovanja odvoji od pukog podučavanja informacija i usmeri na podučavanje prikupljanja informacija. Nažalost, usled stava da metoda prethodi predmetu, bilo je gotovo neizbežno da će njegova zamisao biti usvojena potpuno naopako, što se i desilo u američkim školama.

Ideja jedne monolitne Znanstvene Metode je, naravno, mit. Čak ni u okviru prirodnih znanosti ne postoji mogućnost metodološke uniformnosti, a kamoli kada pogled proširimo na druge vidove

12 Deweyjeva filozofija obrazovanja je, naravno, samo jedna karika u nizu koji su doveli do školske ideje Znanstvene Metode, ali je izvesno najuticajnija. Detaljniji pregled može se naći kod John L. Rudolph, "Epistemology for the Masses: The Origin of 'The Scientific Method' in American Schools" u: *History of Education Quarterly*, Vol. 45, No. 3, 2005, str. 341–376.

13 John Dewey, *How We Think*, D. C. Heath & Co, Boston, 1910, str. 72.

ljudskog racionalnog delanja. Uzmite za primer samo vangalaktičku astronomiju — ona je nesumnjivo jedna od prirodnih znanosti, a opet je teško zamislivo da se ona može služiti eksperimentalnom metodom kako je upotrebljava, na primer, organska hemija. Danas se redovno mogu čuti kritike koje kazuju da je ideja Znanstvene Metode veoma loše pedagoško sredstvo.¹⁴ Da li se te kritike, onda, po asocijaciji mogu proširiti i na IMRaD formu znanstvenog članka?

Laž znanstvenog članka

Britanski biolog Peter Medawar je u jednom razgovoru za radio BBC izneo sasvim zapaljivu tvrdnju: Znanstveni članci su prevare!¹⁵ Time on, naravno, nije mislio da neka kabala malicioznih znanstvenika objavljuje činjenično neistinite rezultate. Radije, za njega je znanstveni članak prevara zato što na neadekvatan način predstavlja misaoni proces kojim se došlo do rezultata iznetih u tom članku. Medawar se u svojoj kritici čak i osvrnuo na konkretne elemente IMRaD formata (premda ga nikada nije poimence naveo), pogotovo na razdvajanje segmenta o rezultatima i segmenta o diskusiji tih rezultata, gde moramo svoje umove postaviti kao pasivne posude koje prvo moraju neporecivo primiti informacije, a tek naknadno se upitati zašto su one značajne. Ideja da znanstveno otkriće počinje od čistog opažaja naprosto je lažna: nema posmatranja koje nije obojeno nekim interesom, jer “ono što vidimo ili na drugi način osetimo jeste funkcija onoga što smo videli ili osetili u prošlosti.”¹⁶ Znanstveni rad podrazumeva očekivanja, na- gađanja, pristrasnost, predomišljanje, a to su momenti koji se gotovo nikada ne nađu u završnom obliku znanstvenog rada.

Medawar svoju oštricu konačno usmerava protiv ideje induktivne prirode znanosti, no za nas je značajno to što on pri tom naznačava jednu veoma bitnu stavku: obrazac izlaganja znanja (u ovom slučaju znanstveni članak) nije verni faksimil procesa otkrića (u ovom slučaju konkretne znanstvene metodologije). Spram toga, Medawarovu kritiku ne treba tumačiti kao poziv da se znanstveni članci reformišu u oblik ličnog spomenara, već pre da se o znanstvenom procesu ne sudi samo na osnovu načina na koji se znanstveni rezultati prikazuju.

14 Dan Wivagg i Douglas Allchin, “The Dogma of ‘The’ Scientific Method” u: *The American Biology Teacher*, Vol. 64, No. 9, 2002, str. 645.

15 Pisana verzija izlaganja objavljena kao Peter B. Medawar, “Is the Scientific Paper a Fraud?” u: *Listener*, No. 70 (12. 9. 1963).

16 Isto (prevod G. R.)

Uostalom, individualni put jedne svesti u spoznajnom procesu nije nužno podoban za efikasno komuniciranje sa drugim svestima, što je primarna funkcija znanstvenog članka. Ovaj motiv sasvim je poznat u povesti filozofije. To što je Spinoza svoju *Etiku* izložio *more geometrico* ne znači da je do njenog sadržaja sam došao istim postupkom i istim koracima, jer stanje znanja i postupak saznavanja nisu identični.¹⁷ Sličnu situaciju zatičemo i kod Newtona i njegovih *Matematičkih principa prirodne filozofije*.

Nešto pre Medawara, o ovoj temi u filozofiji znanosti govorio je Hans Reichenbach. U želji da razmotri sa kojih stanovišta epistemologija sve može da pristupi pitanjima znanja, Reichenbach u knjizi *Iskustvo i predviđanje* govori o deskriptivnom, kritičkom i savetodavnom zadatku teorije znanja. Pokazaće se da deskriptivni zadatak, koji znanju pristupa kao datoj činjenici, kao nečemu što se može objektivno zateći u svetu makar u vidu izričaja, nije samo u nadležnosti filozofske discipline epistemologije. Reichenbach postulira da postoje dva osnovna odnosa između znanja i izričaja znanja — eksterni (okolnosti u kojima su znanje i izričaj nastali i koji je predmet sociologije) i interni (koji se tiče samog sadržaja znanja i izričaja), dok se ovaj interni odnos pojavljuje dvojako, prvo s obzirom na proces mišljenja (što je predmet psihologije) a onda i u smislu logičkih međuslovljenosti (što je konačno predmet epistemologije).¹⁸

Ovo razlikovanje predmeta epistemologije od predmeta sociologije i psihologije vodi zaključku da uvidi koje epistemologija pruža nisu nužno događaji koji su se aktualno zbili u povesti, već pre racionalne rekonstrukcije na osnovu tih događaja. Spram toga, Reichenbach uvodi dva ključna pojma koja se neposredno tiču problematike koju u ovom tekstu općrtavamo, a to su pojmovi konteksta otkrića i konteksta opravdanja.¹⁹ Kontekst otkrića čine svi oni parametri od kojih zavisi konkretan proces mišljenja u pojedinačnoj svesti, dok kontekst opravdanja čine svi parametri putem kojih se ti procesi mišljenja saopštavaju drugima, te između njih važi ista ona razlika koju smo istakli u Medawarovoju kritici znanstvenog članka. Reichenbach, međutim, tu razliku neće doživljavati kao izvor problema, naprotiv, on

17 Uporediti: Una Popović, "Spinozin geometrijski metod" u: *Arhe*, Vol. 10, No. 19, 2013, str. 26–38.

18 Hans Reichenbach, *Experience and Prediction*, The University of Chicago Press, Chicago, 1938, str. 4–5.

19 Isto, str. 6–7.

smatra da je obznanjivanje znanstvenih rezultata u kontekstu otkrića sasvim podudarno sa postupkom racionalne rekonstrukcije mišljenja. Rečju, “[deskriptivna e]pistemologija se jedino zanima konstruisanjem konteksta opravdanja.”²⁰

Na tragu ovih dvaju teoretičara, Jutta Schickore je razmatrala u kojim sve domenima ova razlika između procesa mišljenja i procesa izlaganja tog mišljenja može imati značajnih posledica. Pored očigledne relevantnosti u slučaju konkretne produkcije znanstvenih članaka, Schickore primećuje da se slični motivi razlike između deklariranih procedura i praktičnog izvođenja pojavljuju kao zaključci socioloških studija koje su analizirale ponašanje znanstvenika u laboratorijama, pa čak i među povesničarima znanosti, u vidu novih paradigmi interpretacije povesti znanosti, paradigmi koje se ne bi usredsređivale na povest ideja već na povest istraživačke prakse.²¹

Schickore pominje još jednu sferu u kojoj ova razlika može imati značaja, a to je sfera znanstvenog obrazovanja. Toj oblasti, nažalost, ona nije posvetila previše prostora, samo je napomenula da postoje aktivna osporavanja postupka podučavanja znanstvenog rada kroz obrasce normi pisanja znanstvenih članaka ili, još gore, normi jedne Znanstvene Metode.²² Međutim, upravo u ovoj ideji naslućujemo odličnu priliku za razmršavanje ovog čvora sa kojim se suočavamo: kako se za formu znanstvenog članka može istovremeno govoriti da pospešuje i da otežava znanstvenu komunikaciju. Ako i u laboratoriji, i u znanstvenom časopisu, i u knjigama povesti znanosti, i u učionicama nailazimo na situaciju da je aktivni “život” nauke neuporedivo šareniji i kreativniji nego što se to predstavlja u suvoparnim proceduralnim dijagramima, zar to nije dovoljna naznaka da obrasci izlaganja nemaju nikakvu vrednost kao obrasci otkrivanja? Da se izrazimo slikovitije, i najsofisticiraniji kanal komuniciranja proizvođače samo šum ukoliko se ne upotrebljava za poruke odgovarajućeg formata.

Stoga želimo da predložimo temeljnu izmenu jednog uvida koji smo načinili nešto ranije u ovom tekstu. Rekli smo da IMRaD format predstavlja paralelu ideji jedinstvene Znanstvene Metode, čime smo implicirali da taj format proističe i usaglašava se sa tom metodom. Ali, time je izgleda učinjena amaterska pogreška *post hoc ergo propter*

20 Isto, str. 7. (preveo G. R.)

21 Jutta Schickore, “Doing Science, Writing Science” u: *Philosophy of Science*, Vol. 75, No. 3, 2008, str. 329–330.

22 Isto, str. 334.

hoc — to što znanstveni članak sledi nakon istraživanja automatski se povezuje sa time da je struktura članka identična sa strukturom istraživanja. U stvarnosti, ako je format IMRaD i bio inspirisan starijim predstavama o metodologiji znanstvenog istraživanja, od te veze danas nije ostalo gotovo ništa. Samim time, reći da format znanstvenog članka diktira znanstvenu metodologiju znači nasesti na pretnju jednog papirnato g tigra po imenu univerzalna Znanstvena Metoda.

Vredi se nakratko upitati šta daje toliku snagu tom avetinjskom pojmu monolitne Znanstvene Metode. Odgovor se sigurno krije u području znanstvenog obrazovanja, gde je jako veliko iskušenje da se znanost predstavi kao nesalomljiva sila koja nikada ne greši i koja čoveka vodi samo uzlaznom putanjom. Ignorirati činjenice da znanstvenici mogu da greše, da mogu da se predomišljaju, da ono što se u jednom periodu smatra sigurnim već u drugom biva osporavano, ignorirati sve to znači poricati presudnu pozitivnu karakteristiku znanosti — njen kapacitet za samokorekciju. Dabome, biti spreman na samokorekciju znači biti spreman na priznavanje greške, biti spreman na to da rezultati nisu zagantovani, ma koliko mislili da smo se dobro pripremili. Odveć je lako pozvati se na rigidne strukture kao što je znanstveni članak (koji je rigidan iz sasvim drugih razloga) i od njih napraviti totem invarijabilnosti. Monolitna Znanstvena Metoda se pogrešno podučava kao algoritamski skup postupaka koji garantuju znanstveno otkriće. Reč je o gotovo magijskom mišljenju da doslovnim ponavljanjem reči (znanstvenog članka) očekujemo zagantovanu pojavu stvari (znanstvenog otkrića).

Za pomoć se možemo obratiti još jednoj od osnovnih ideja savremene znanosti, a to je ideja proverljivosti koja je uslov ranije pomenute samokorektivnosti. Ako na bilo koji način možemo rehabilitovati ideju znanstvene metode (ovog puta bez velikih početnih slova), to je sigurno tako što ćemo uopšte izbeći da govorimo o metodi koja implicitno podrazumeva neki skup postupaka, već ćemo radije govoriti o znanstvenom stavu. Metode koje se koriste u znanostima su višestruke i raznolike, ali svim znanostima je zajednički stav da su greške uvek moguće u procesu otkrivanja istina sveta i da je jedini način da se nosimo sa tom pogrešivošću to da budemo spremni da, pored otkrivanja novog, proveravamo, revidiramo i ispravljamo staro. Nijednom znanstveniku niko ne mora da veruje na reč i u svakom trenutku se nečiji rezultati mogu proveriti tako što će se pokušati reprodukovati. Nijedna osoba nije apsolutni autoritet, poslednju reč uvek ima priroda i svako ima pravo da se u to uveri. Znanstveni članci upravo omogućavaju da se

to ostvari. Oni imaju informativnu funkciju, jer obaveštavaju javnost o novom otkriću, ali imaju i reproduktivnu funkciju, jer u sebi sadrže sve podatke potrebne da se ono što je u njima saopšteno proveri. To je smisao insistiranja na IMRaD formi — ne da se kroz metode i rezultate dočara iskustvo autora članka, već da se ponude svi parametri koji su neophodni da bi neka druga osoba mogla ponoviti i za sebe zadobiti odgovarajuća iskustva, te sopstvenom slobodnom upotrebom uma da se uveri u ispravnost ili neispravnost saopštenog sadržaja.

Iako smo se u ovoj apologiji IMRaD formata pozvali na prirodu koja ima poslednju reč, to ne znači da taj format treba da ostane ograničen na prirodne znanosti. Pomenuti znanstveni stav koji podrazumeva proverljivost i korigibilnost uopšte nije stran ni samoj filozofiji. Pomenuta epistemološka racionalna rekonstrukcija znanja u kontekstu opravdanja sasvim je izvodiva i nad filozofskim znanjem. To ne znači da će filozofija automatski postati eksperimentalna. Ali, i u filozofiji je neophodno ubediti sagovornika, što ne možemo uraditi ukoliko ga samo informišemo o poziciji koju zauzimamo; neophodno je da mu pružimo valjane argumente za tu poziciju, u nadi da će naš racionalni sagovornik te argumente iskoristiti kako bi samostalnim i doslednim rezonovanjem ili došao do istog zaključka kao i mi (možda uz razlike u konkretnom postupku) ili bar ponudio odgovarajuću kritiku. Uostalom, racionalnost koja je zajednička i prirodnim znanostima i filozofiji znači razložnost, mogućnost pružanja razloga, a znanstveni članak se može upotrebiti za efikasno predstavljanje tih razloga.

Ukrotiti formu

Za sam kraj, ovo prepoznavanje funkcija informativnosti i reproducibilnosti u znanstvenom članku omogućava nam da iznesemo nekoliko praktičnih saveta kako učiniti da, uprkos svim teškoćama, forma znanstvenog članka ipak bude adekvatna za izražavanje kakve filozofske ideje. Prekaljenim akademskim radnicima ovi saveti će možda zvučati trivijalno, ali ne sme se zaboraviti da je svako stupio u stanje znanja iz prethodnog stanja neznanja (što, sasvim prigodno, odgovara funkciji znanstvenog članka).

1) Neophodno je odmeriti da li je obim ideje koja se želi saopštiti prikladan za znanstveni članak. Neki sadržaji su naprosto previše kompleksni i obuhvataju previše detalja da bi uopšte mogli stati u formu članka. Neke ideje zahtevaju brojne argumente, a nekada i argumenti zahtevaju dodatne argumente. Dobro provizorno merilo jeste da se predmet znanstvenog članka mora moći u celosti izraziti u okviru jedne

prostije rečenice koja se može potkrepiti sa svega nekoliko jednostavnih argumenata. Insistiranje na početnom postuliranju teze/hipoteze rada tako više nije ritualni gest, već kontrolni mehanizam za samog autora i neprocenjivo pomoćno sredstvo čitaocima. U konkretnom slučaju ovog teksta, glavna ideja koju smo želeli saopštiti bila je “Forma znanstvenog članka može biti primerena i korisna za akademsku filozofiju”, a kao argumenti korišćeni su povest forme znanstvenog članka, razlika konteksta otkrića i opravdanja te demonstracija funkcija informativnosti i reproducibilnosti. Veoma je značajno čuvati se ideja koje su proste za artikulisanje ali izrazito kompleksne za argumentovanje. Za njih je ipak bolje napisati monografiju.

2) Znanstveni članak treba pisati tek nakon što su osmišljene osnovna ideja i prateći argumenti. Vredi imati na umu razliku konteksta otkrića i konteksta opravdanja, kao i činjenicu da pisanje članka ulazi u kontekst opravdanja. Članak ne treba koristiti kao put za otkrivanje zaključka, već kao putokaz kada je staza već probijena. Ovo, dabome, ne znači da sadržaj ne sme da se menja tokom pisanja članka. Pomenuli smo da je za Lavoisiera samo pisanje bilo kreativan proces, ali ipak nije bilo jedini kreativan momenat rada. Ovo pogotovo važi za filozofska razmatranja, budući da je za ovu umsku delatnost karakteristična stalna refleksija o valjanosti onoga što se artikuliše.

3) Znanstveni članak ne treba pisati sa namerom da se u čitaocu ponovi identičan proces otkrića kroz koji je prošao autor. Proces promišljanja o nekoj temi često je krivudav, pun slepih ulica i reteriranja na prethodne pozicije. Čitaocima treba ponuditi prečišćenu verziju koja sadrži najjače i najrelevantnije argumente koji idu u prilog izloženoj ideji.

4) Znanstveni članak treba pisati sa polemičkom namerom. Autor, koji već poseduje zaključak koji želi da saopšti člankom, treba da ima na umu da njegovi čitaoci nisu u istoj epistemološkoj poziciji. Prototipski čitalac se može zamisliti kao kolega koji se bavi drugom sferom istraživanja, neko ko vlada osnovnim konceptima od kojih je tema sačinjena, ali ko nije nužno već ekspert za baš tu temu. Znanstveni članak tako treba da ubedi, da argumentuje, da omogućiti ne samo da se saopšti nova informacija, već i da se pruže razlozi pomoću kojih oni koji nisu odmah ubeđeni mogu samostalno reprodukovati korake valjane potkrepljenosti i samostalnom upotrebom uma uveriti se u ispravnost ili, pak, ponuditi kontraargumente. Usled toga, za pisanje znanstvenog članka o nekoj filozofskoj ideji veoma je korisno ukoliko je ta ideja prethodno već ponuđena na razmatranje užoj znanstvenoj

javnosti — možda na konferencijskom izlaganju ili u okviru rada u proseminaru.

Ali još korisnije od ovih partikularnih saveta jeste prepoznavanje da znanstveni članak, koliko god da je rigidan i normiran, konačno ipak predstavlja delo kreativnosti. Sve dok se u formu članka stavlja sadržaj koji može da istrpi tu formu, sve dok članak nije veštački nametnut, on može da bude pogodan u svim oblastima. Znanstveni članak ne treba postavljati kao cilj akademske delatnosti, on je sredstvo. I kao svaki alat, presudno je znati kada i kako ga upotrebljavati. A filozofija je dovoljno bogata sadržajem da sigurno postoje teme koje su primerene za formu znanstvenog članka — možda je upravo ovo pitanje kojim smo se bavili u ovom tekstu i samo dobar primer. ◀

LITERATURA

- Boyle, Robert, *Certain Physiological Essays and Other Tracts*, Henry Herringman, London, 1669.
- Day, Robert A., "The Origins of the Scientific Paper: The IMRAD Format" u: *The American Medical Writers Association Journal*, Vol. 4, No. 2, 1989, str. 16–18.
- Dear, Peter, "Totius in verba: Rhetoric and Authority in the Early Royal Society" u: *Isis*, Vol. 76, No. 2, 1985, str. 144–161.
- Dewey, John, *How We Think*, D. C. Heath & Co, Boston, 1910.
- Holmes, Frederic L., "Scientific Writing and Scientific Discovery" u: *Isis*, Vol. 78, No. 2, 1987, str. 220–235.
- Medawar, Peter B., "Is the Scientific Paper a Fraud?" u: *Listener*, No. 70 (12. 9. 1963).
- Popović, Una, "Spinozin geometrijski metod" u: *Arhe*, Vol. 10, No. 19, 2013, str. 26–38.
- Reichenbach, Hans, *Experience and Prediction*, The University of Chicago Press, Chicago, 1938.
- Rudolph, John L., "Epistemology for the Masses: The Origin of 'The Scientific Method' in American Schools" u: *History of Education Quarterly*, Vol. 45, No. 3, 2005, str. 341–376.
- Schickore, Jutta, "Doing Science, Writing Science" u: *Philosophy of Science*, Vol. 75, No. 3, 2008, str. 323–343.
- Shapin, Steven, "Pump and Circumstance: Robert Boyle's Literary Technology" u: *Social Studies of Science*, Vol. 14, No. 4, 1984, str. 481–520.
- Sorrenson, Richard, "Towards a History of the Royal Society in the Eighteenth Century" u: *Notes and Records of the Royal Society of London*, Vol. 50, No. 1, 1996, str. 29–46.
- Sprat, Thomas, *The History of the Royal-Society of London*, T.R., London, 1667.
- Suppe, Frederick, "The Structure of a Scientific Paper" u: *Philosophy of Science*, Vol. 65, No. 3, 1998, str. 381–405.
- Von Wright, Georg Henrik, *Objašnjenje i razumevanje*, Nolit, Beograd, 1975.
- Wivagg, Dan i Allchin, Douglas, "The Dogma of 'The' Scientific Method" u: *The American Biology Teacher*, Vol. 64, No. 9, 2002, str. 645–646.

III.

Protiv

redukcionizma /

Against

Reductionism

Lino Veljak

**Metafilozofija i
redukcionizam
u metodologiji
društvenih istraživanja**

Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije, ur. B. Mikulić i M. Žitko,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020, str. 157–181
EMAIL: lveljak@ffzg.hr

SAŽETAK

U ovom se radu ispituju mogućnosti i granice metafizofijskog pristupa redukcionizmu. Korijen metodologijskog i epistemologijskog redukcionizma nalazi se u metafizičkom redukcionizmu. Metafizički redukcionizam proizlazi iz apsolutizacije nekog entiteta ili područja (te dovodi do ontologizma, gnoseologizma, antropologizma ili antropocentrizma, ili pak do biocentrizma, geocentrizma, teocentrizma, scijentizma, naturalizma, fizikalizma, itd.) a događa se podjednako i u metafizičkim i u verbalno antimetafizičkim orijentacijama i filozofijskim školama. Bitak, zbiljnost, svijet ili kozmos svedeni su na jedan apsolutizirani entitet, što izravno ili posredovno, izričito ili prešutno, rezultira redukcijom metodologije na zahvaćanje onih dimenzija zbilje koje proizlaze iz izvornog metafizičkog (i/ili deklarativno antimetafizičkog) redukcionizma. Kao primjer takva metodologijskog redukcionizma može se navesti inzistiranje na kvantitativnim pokazateljima u području društvenih, pa i humanističkih znanosti, zasnovano na uvjerenju da se samo brojčanim odnosima može zahvatiti zbiljnost ljudskog svijeta. Propituju se neke smislene strategije nadmašivanja granica metodologijskog redukcionizma, te se daju elementi analize unutarnjih nedosljednosti i protuslovlja raznih vrsta redukcionizma. ➤➤

ABSTRACT

Metaphilosophy and Reductionism in the Methodology of Social Research

This paper will examine the possibilities and limits of a metaphilosophical approach to reductionism in the social sciences. The root of epistemological and methodological reductionism lies in metaphysical reductionism. Metaphysical reductionism results from the absolutization of an entity or field (thus leading to ontologism, gnoseologism, anthropologism or anthropocentrism, or else to biocentrism, geocentrism, theocentrism, scientism, naturalism, physicalism, etc.) and occurs equally in metaphysical and verbally anti-metaphysical orientations and philosophical schools. Being, reality, world or cosmos are reduced to an absolutized entity, which directly or indirectly, explicitly or tacitly, results in methodological reduction so as to capture those dimensions of reality that originate from the authentically metaphysical (and/or declaratively anti-metaphysical) reductionism. An example of such methodological reductionism is the insistence on quantitative data in the field of social sciences, and even humanities, based on the belief that only numerical relations can capture the reality of the human world. The paper also explores some meaningful strategies for transcending the limits of methodological reductionism, as well as elements of an analysis of internal incoherence and contradictions in different types of reductionism. ➡➡

Polazišno pitanje glasi: Može li se metafizika na produktivan način suočiti s redukcionizmom prisutnim (a danas i dominantnim) u metodologiji znanstvenog istraživanja? U svrhu oblikovanja pretpostavki za valjan odgovor na to pitanje nužno je razjasniti pojmove metafizika i redukcionizam.

Prvi pojam koji zahtijeva razjašnjenje jest *metafizika*. Filozofija se — po nekim tumačenjima još od svojega nastanka — a nedvojbeno od vremena kada se etablirala u filozofijskim školama, što se u tradiciji filozofije Zapada dogodilo sa Sokratom, Platonom i Aristotelom, pita i o sebi samoj.⁰¹ Kao što je predmet filozofije cjelina svega što jest, tako i ona sama mora postati predmetom filozofijske refleksije, ne može se ni na koji opravdiv način izuzeti od autorefleksije. Ta se dimenzija filozofije danas standardno imenuje kao metafizika. Izvorna motivacija te autorefleksije može se prepoznati u Sokratovu, Platonovu i Aristotelovu nastojanju da “istinsku filozofiju” obrane od sofista, da ju razgraniče od sofistike instrumentalizacije znanja, ali ujedno i da filozofiju diferenciraju od drugih oblika duhovnog i društvenog stvaralaštva kao što su pjesništvo, govorništvo, odvjetništvo i politika. Iako takvo razgraničenje filozofije od onoga što filozofija nije ne implicira, s iznimkom sofistike, i delegitimaciju drugih oblika stvaralaštva⁰², ono se profiliralo u tradiciji u autoreferencijalno pitanje o

01 Takvo tumačenje možemo sresti primjerice kod kultnoga talijanskog filozofa Severina, koji autorefleksivan karakter najstarije zapadne filozofije ukorjenjuje u pojmovima *sophía*, *lógos*, *alétheia* i *epistéme*, te u njezinoj upućenosti na cjelinu svega što jest (usp. Emanuele Severino, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1987, str. 18–19).

02 Treba ipak imati u vidu da Platon odlučno opovrgava spoznajnu vrijednost umjetničkog stvaralaštva, posebice pjesničkog umijeća. U tom je smislu posebno indikativna vrlo oštra kritika na račun pjesništva u *Državi*, kada primjerice opominje kako ne trebamo zapasti u “djetinjstvu ljubav koju ima mnoštvo prema pjesništvu” (Platon, *Država*, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1977, 608a, preveo Martin Kuzmić). O Platonovom “raskoraku s mitom i pjesništvom” od domaćih autora referiraju, među ostalima, Berislav Podrug (usp. *Platonov “Simpozij”*, *Demonška narav filozofije*, doktorski rad, Hrvatski studiji, Zagreb 2012, str. 40–46), koji se oslanja na Gadamera i slične njemačke interpretacije, te Slobodan Stamatović (usp. “Zašto je Platonu filozofija bila najveća muzika?”, *Filozofska istraživanja*, br. 142 (2016), str. 203–219) oslanjajući se na heterogene interpretacije, ali i na metodu imanentnog čitanja ovoga Platonova dijaloga. Relativno korektan prikaz Platonove kritike

tomu što je to filozofija, pitanje koje se u najraznovrsnijim oblicima sreće kod svakoga značajnijeg mislioca, da bi se u 20. stoljeću, kada se intenzivira proces disciplinarnog fragmentiranja filozofije, ovo pitanje etabliralo kao disciplina metafizofija, i to, možda pomalo paradoksalno, kao disciplina koja u sebi sadrži defragmentirajuću (intencionalno sintetizirajuću i objedinjavajuću) tendenciju u razdoblju rastućeg fragmentiranja filozofije.

Sâm termin metafizofija pripisuje se američkom filozofu poljskog podrijetla Morrisu Lazerowitzu, koji ga je koristio od 1942. a metafizofiju je definirao kao istraživanje naravi filozofije i njezinih nosećih tema.⁰³ Definitivno etabliranje metafizofije kao zasebne grane moglo bi se identificirati s početkom izlaženja istoimenog časopisa u siječnju 1970.⁰⁴ No, metafizofija predstavlja zapravo tek generalizaciju novih disciplina poput metaetike,⁰⁵ koja se u disciplinarnom smislu javlja

pjesnika i općenito umjetničkog stvaralaštva daje Nives Delija Treščec *Platonova kritika umjetnosti*, Naklada Jurčić, Zagreb 2005., posebno str. 34–35. te 40. i 46–47.

- 03** Morris Lazerowitz, “A Note on ‘Metaphilosophy’”, *Metaphilosophy*, 1/1970, str. 91, <https://onlinelibrary.wiley.com/toc/14679973/1970/1/1>, posjećeno 7. 5. 2020. Međutim, Rorty u svojim predavanjima o Tugendhatovoj filozofiji jezika navodi kako je Tugendhat povezo Wittgensteinovu metafizofiju s Heideggerovim tumačenjima antičke i moderne filozofije (Richard Rorty, “Traditional and Analytical Philosophy”, *Journal of Philosophy*, 82 (1985). str. 721.), odakle bi slijedilo da je Wittgenstein jedan od tvoraca metafizofije. Držimo li se odredbe metafizofije kao filozofijske autorefleksije, Rortyjevo upućivanje na metafizofijski karakter Wittgensteinova mišljenja bilo bi sasvim opravdano.
- 04** Ne bi se, međutim, smjelo kategorički tvrditi da je tek pojava časopisa *Metaphilosophy* etablirala metafizofiju kao zasebnu filozofijsku disciplinu. Primjerice, godinu dana prije početka objavljivanja časopisa *Metafizofija* talijanski analitički filozof Paolo Filiasi Carcano objavio je knjigu pod naslovom *Uvod u metafizofiju* (usp. *Introduzione alla metafisofia*, Bulzoni, Roma 1969.).
- 05** Prema jednoj standardnoj enciklopedijskoj definiciji metaetika je nastojanje da se razumiju metafizičke, epistemologijske, semantičke i psihologijske pretpostavke i zadaće moralnog rasuđivanja, govora i prakse (<https://plato.stanford.edu/entries/metaethics/>, G. Sayre-McCord, posjećeno 9. 5. 2020.). Kao zasebna disciplina ona se razvila ponajprije u anglosaksonskom svijetu. Razlikuje se od primijenjene i normativne etike te, prema nekim mjerodavnim tumačenjima, čini dio analitičke filozofije, što je opravdano ukoliko se kao njezino

još početkom 20. stoljeća, ili metalogike odnosno filozofije logike,⁰⁶ koja se u modernom smislu, dakle upravo kao filozofija logike (ili, preciznije, metateorija logike), javlja najkasnije s Fregeom (a kao termin još u 12. stoljeću).⁰⁷ U svakom slučaju, pojava etablirane metafizike nije delegitimirala (a još manje ukinula) samostojnost metaetike, metalogike, metaontologije,⁰⁸ metamatematike, pa — pomalo cinički rečeno — čak niti metafizike (dapače, na metafiziku se nadograđuje metametafizika, koja se — poput drugih metadisciplina — ponekad razumije kao jedna od grana obuhvatne metafizike).⁰⁹

utemeljujuće djelo navede Mooreova knjiga *Principia Ethica* (Kevin M. DeLapp, “Metaethics”, Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://www.iep.utm.edu/metaethi/>, posjećeno 9. 5. 2020.) ali i standardne leksikonske i enciklopedijske kategorizacije metaetike (usp. npr. definiciju metaetike kao područja analitičke filozofije koje ne istražuje moralne sudove u sadržajnom pogledu već prema njihovoj biti u nepotpisanom članku “Metaethik”, u: *Pflanzen. Forschung. Ethik. Grüne Biotechnologie im Kontext*, <https://www.pflanzen-forschung-ethik.de/lexikon/1545.metaethik.html>, postavljeno 2012., posjećeno 9. 5. 2020.). Moore je tu bio navodno nadahnut koncepcijama viktorijanskog utilitarista Henryja Sidgwicka (usp. K. M. DeLapp, nav. članak, <https://www.iep.utm.edu/metaethi/>, posjećeno 9. 5. 2020.). U okviru jugoslavenske filozofije Svetozar Stojanović objavio je 1964. svoju doktorsku disertaciju posvećenu upravo metaetici (usp. *Savremena meta-etika*, Zavod za udžbenike, Beograd 1991.). Zanimljivo je da je Ivan Kuvačić doktorirao u Zagrebu na tematici Mooreove filozofije (usp. *Filozofija Georgea Edwarda Moorea*, Naprijed, Zagreb 1961.).

- 06** Usp. Geoffrey Hunter, *Metalogic. An Introduction to the Metatheory of Standard First Logic Order*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1996.
- 07** Skolastičar Ivan od Salisburyja sastavio je još 1159. spis pod naslovom *Policraticus: sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum, libri octo accedit huic editioni ejusdem metalogicus*. Spis je po prvi puta tiskan 1639. godine.
- 08** Metaontologija bi se imala baviti kriterijima ontologije (usp. Francesco Berto i Matteo Plebani, *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide*, Bloomsbury Academic, Bloomsbury 2015.). Donekle sličnu definiciju metaontologije nudi britanska analitička filozofkinja i logičarka Frederique Jansen–Lauret: predmet metaontologije je priroda same ontologije, čime bi se metaontologija razlikovala od ontologije koja se bavi prirodom zbiljnosti (usp. Frederique Jansen–Lauret, “Metaontology”, u: *PhilPapers* (<https://philpapers.org/browse/metaphilosophy>), posjećeno 1. 6. 2020).
- 09** Temeljna se zadaća metametafizike, prema analitičkim filozofima

Što je dakle s metafizofijom? Ako danas među granama ili disciplinama filozofije ne srećemo samo filozofiju prava, filozofiju politike, filozofiju znanosti, filozofiju religije ili filozofiju umjetnosti, nego i filozofiju mode, filozofiju sporta i filozofiju slobodnog vremena (da ne nabrajamo dalje, s napomenom da se ta lista novih grana stalno proširuje), legitimno je — pa i neophodno — da imamo i filozofiju filozofije, koju britanski filozof Nicholas Alexander Joll, jedan od ne tako brojnih predstavnika tzv. kontinentalne filozofije na otoku, mjerodavno definira kao istraživanje naravi filozofije.¹⁰ Prema *Enciklopediji američke filozofije* osnovno pitanje metafizofije glasi: “Što je to filozofija?”¹¹ Josip Ćirić pak navodi kao karakteristična metafizofijska pitanja sljedeća: “Što je filozofija?”, “Čime se bave filozofi?” i “Kakva je narav filozofskih argumenata?”¹² Na sličan način metafizofijska pitanja formulira i danski filozof Søren Overgaard. Tu srećemo dva pitanja: “Što je to filozofija?” i “Kako bismo se njome trebali baviti?”, ali on dodaje i pitanje “Zašto bi nas filozofija uznemiravala?”¹³ Damir Smiljanić definira metafizofiju kao disciplinu koja se sistematski — i

Davidu Chalmersu, Davidu Manleyu i Ryanu Vassermanu, sastoji u utemeljenju ontologije koju ovi australski, odnosno sjevernoamerički autori očigledno identificiraju s metafizikom (usp. David John Chalmers, David Manley i Ryan Vasserman, *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Clarendon Press, Oxford 2009.). O karakteru i zadaćama metametafizike usp. i Tuomas E. Tahko, *An Introduction to Metametaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

- 10** Nicholas Joll, “Metaphilosophy”, u: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.iep.utm.edu/con-meta/>, posjećeno 29. 4. 2020. Zanimljiva je jedna pomalo ironična opaska talijanskog filozofa Enrica Bertija prema kojoj se filozofija filozofije danas običava nazivati metafizofijom (usp. “Presentazione”, u: Alberto Granese, *L'albero della conoscenza e l'albero della vita*, Armando, Roma 2010, str. 9.).
- 11** Armen T. Marsoobian, “Metaphilosophy”, u: John Lachs, Robert B. Talisse (ur.), *American Philosophy: An Encyclopedia*, Taylor & Francis, Abingdon 2004, str. 500–501. Zanimljivo je da tog pojma nema u Filozofskom leksikonu Leksikografskog zavoda “Miroslav Krleža” (Zagreb 2012.), kao ni u *Hrvatskoj općoj enciklopediji* istog izdavača (sv. 7, Zagreb 2005.).
- 12** Josip Ćirić, javno predavanje, dostupno na: <https://ezadar.net.hr/kultura/3287313/u-gradskoj-knjiznici-predavanje-profesora-josipa-cirica-o-metafizofiji/>, posjećeno 7. 5. 2020.
- 13** Søren Overgaard, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

to sinkronično — bavi isključivo strukturom filozofijskog mišljenja.¹⁴ Američki filozof njemačkog podrijetla Nicholas Rescher, tvorac metodologijskog pragmatizma, problematizira metafizofiju u svjetlu svojega uvida u napetost između naše potrebe za korisnim znanjem i ljudskih ograničenosti dosega istraživanja, te na temelju određenja svrhe i granica filozofijskog istraživanja argumentira u prilog postavke prema kojoj nemoć filozofije da razriješiti sve probleme metodologije znanosti, umjetnosti i politike ne implicira i nemoć da za većinu relevantnih problema ne ponudi zadovoljavajuće odgovore.¹⁵

Kanadski filozof Jonathan Ichikawa definira metafizofiju kao filozofijsko proučavanje same filozofije (na jednak način na koji filozofija jezika filozofijski istražuje jezik ili filozofija vremena istražuje vrijeme, tako i metafizofija istražuje filozofiju); njezina središnja pitanja odnose se na narav filozofijskog istraživanja. Kao primjere takvih pitanja on navodi: pitanje možemo li spoznavati objektivne istine o izvanjskom svijetu ili se moramo zadovoljiti razumijevanjem riječi i pojmova, dakle nečim što ovisi o našem umu; kako je moguće filozofijsko znanje i kakav je odnos filozofije s empirijskim znanostima.¹⁶ Evidentno, Ichikawino je poimanje metafizofije bitno obilježeno gnoseologizmom.¹⁷ To i nije začuđujuće ako se uzme u obzir da prema njegovoj ocjeni ključno mjesto u konstituiranju metafizofije kao posebne discipline pripada knjizi oksfordskog profesora Timothyja Williamsona *Filozofija filozofije*,¹⁸ izvorno objavljene 2007. a riječ

14 Damir Smiljanić, “Krizna filozofije i zadatak metafizofije”, *Filozofska istraživanja*, br. 135 (2014), str. 299–314., posebno str. 307.

15 Usp. Nicholas Rescher, *Philosophical Dialectics. An Essay on Metaphilosophy*, State University of New York Press, Albany 2006. Mjera usklađenosti Rescherova pristupa problematici sa standardima neutralnosti što ih autori poput Smiljanića zahtijevaju od metafizofije može se vidjeti kada se uzmu u obzir njegovi iskazi kao što je ovaj: “Zbiljnost po svojoj prirodi nije nešto različito od pojavnosti”, *Reality and Its Appearance* (Continuum Studies in American Philosophy), Continuum International Publishing, London 2010, str. 6.).

16 Jonathan Ichikawa, “Metaphilosophy”, *PhilPapers*, 2018 (<https://philpapers.org/browse/metaphilosophy>, posjećeno 7. 5. 2020.

17 O značenju pojma gnoseologizam usp. Lino Veljak, *Marksizam i teorija odraza*, Naprijed, Zagreb 1979. te *Uvod u ontologiju*, Naklada Breza, Zagreb 2019.

18 Usp. Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Wiley–Blackwell, Hoboken, NJ, 2010.

je o djelu koje je motivirano obračunom s “lingvističkim obratom” i težnjom da se izgradi jedna rigidna varijanta analitičke filozofije.

Posve drugačije značenje pojmu metafizika pridaje francuski filozof Henri Lefèbvre (prvenstveno u istoimenoj knjizi).¹⁹ Polazeći s pozicije dijalektičkog materijalizma, ali u jednom korjenito različitom smislu od onoga što je dogmatski marksizam (ili marksizam–lenjinizam, posebno u svojoj staljinskoj kodifikaciji) pridao i dijalektici i materijalizmu, Lefèbvre je odredio metafiziku kao put ozbiljenja filozofije: ako se filozofija (u duhu znamenita Marxovog zahtjeva za posvjetovljenjem filozofije i filozofikacijom svijeta) hoće ozbiljiti, ona to može učiniti samo ako ide preko sebe same, otvarajući se pitanjima svakidašnjice, tematizirajući ljubav, masovne medije, konzumerizam, nuklearnu apokalipsu i druga ključna pitanja naše epohe. U tom bi smislu metafizika predstavljala preobrazbu filozofije koja bi se razvijala u program obuhvatne promjene svijeta. Nasuprot Althusserovom obračunu s tzv. subjektivističkim marksizmom (“epistemologijski rez”) Lefèbvre razvija metafiziku kao metodologijsko utemeljenje jedne kritičke teorije društva, što je blisko programu filozofije prakse i mišljenja revolucije kakav se razvio u okružju časopisa *Praxis* (čiji je on inače bio suradnik i podržavatelj). Metafizika će biti kritička svijest otuđene svakidašnjice, koju ona neće odražavati i oponašati nego će je mijenjati (pri čemu to obnavljajuće stvaralačko mijenjanje Lefèbvre imenuje *poiesis*).²⁰ Ona dakle ne može biti nešto neutralno, ne može predstavljati nekakvo mišljenje koje bi se suzdržavalo od zauzimanja pozicije.

Lefèbvreovo poimanje metafizike upućuje na to da se ona ne ograničava nužno ni isključivo na disciplinu ili problemsko polje analitičke filozofije, kako bi to htjeli autori pojedinih britanskih i američkih enciklopedijskih natuknica i preglednih radova, ali i autori iz

19 Usp. Henri Lefèbvre, *Métaphilosophie. Prolegomènes*, Éditions de Minuit, Paris 1965. Veoma kvalitetnu monografiju posvećenu Lefèbvreovoj ideji metafizike objavio je Muhamedin Kullashi (usp. *Ka metafizici. O Lefèbvreovu misaonom pothvatu*, Zavod za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1986.). Usp. i zanimljiv prikaz engleskog prijevoda knjige koji je objavljen 2016: Tony Lack, “Henri Lefèbvre, *Metaphilosophy*, edited with an introduction by Stuart Elden, translated by David Fernbach” (https://www.academia.edu/34135192/Review_of_Metaphilosophy_by_H._Lefebvre, posjećeno 10. 5. 2020.).

20 H. Lefèbvre, nav. djelo, str. 76.

drugih sredina koji pišu na engleskom jeziku,²¹ nego može poprimiti različite konfiguracije, tako da se smije reći kako se određene inačice metafizofije oblikuju u svim relevantnim orijentacijama suvremene filozofije. Primjerice, koristeći se terminom *protofilozofija* Dimitrios Markis oblikuje jednu metafizofijsku koncepciju rekonstrukcije filozofije, koja se nipošto ne može svesti ni na okvire inherentne analitičkoj filozofiji, a još manje tumačiti u ključu Lefebvreove transformacije filozofije u mišljenje povijesnog mijenjanja zatečenog stanja ljudskog bića i društvenih odnosa.²² Nadalje, u okviru metafizofije razvija se i rasprava između zastupnika analitičke i tzv. kontinentalne (ili, kako se to u našim danima ponekad “politički korektno” formulira, kartezijske) filozofije.²³ Valja napomenuti da se prema nekim klasifikacijama metafizofija razvija ne samo u okviru analitičke filozofije, nego jednako tako i u okviru pragmatizma te tzv. kontinentalne filozofije.²⁴

Ukoliko bismo taj cjelokupni kompleks metafizofije mogli svesti na odredbu prema kojoj je tu riječ o prakticiranju filozofske i filozofijske autorefleksije (što sintagma filozofija filozofije jednoznačno implicira),²⁵

-
- 21** Usp. npr. Timothy Potts, “Metaphilosophy”, *New Blackfians*, 49 (1968), str. 417–428. (<https://www.jstor.org/stable/43244662>, posjećeno 10. 5. 2020.) ili Juan José Acero, “Analytic Philosophy as Metaphilosophy”, *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30 (2011), str. 65–75. (<https://www.jstor.org/stable/43047503>, posjećeno 10. 5. 2020.).
- 22** Usp. Dimitrios Markis, *Protofilosophie. Zur Rekonstruktion der philosophischen Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1980.
- 23** U tom smislu mogao bi se navesti podatak da se u Stanfordskoj enciklopediji filozofije termin kontinentalna filozofija koristi uz atribut takozvana (*so-called*), što očigledno nije ironijski konotirano (usp. Johanna Seibt, “Process Philosophy”. <https://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/>, 2012, posjećeno 11. 5. 2020.). U istoj enciklopediji koristi se — doduše, u donekle diferenciranom značenju — termin neokartezijanstvo (usp. Georges Rey, “The Analytic/Synthetic Distinction”, <https://plato.stanford.edu/entries/analytic-synthetic/#NeoCar>, postavljeno 2017, posjećeno 11. 5. 2020.).
- 24** Usp. Nicolas Joll, nav. članak (<https://www.iep.utm.edu/con-meta/>, posjećeno 29. 4. 2020.). Isti izvor navodi kako su utemeljitelji analitičkog smjera metafizofije Russell, Wittgenstein i Moore, pragmatičkog smjera Rorty, a kontinentalnoga Husserl (a među zastupnike metafizofije uvrštava i Derridu).
- 25** O primjenjivosti metafizofije za svrhe filozofijske autorefleksije usp. i Lino Veljak, “On Ideology: An Metaphilosophical Approach”, *News and Views*, br. 1 (2010), str. 70–89.

pa odatle izvesti zaključak prema kojemu se središnje pitanje takve autorefleksije odnosi na zasnovanost, valjanost i legitimnost metoda što ih neka filozofska analiza, refleksija i spekulacija primjenjuje u svojem prakticiranju filozofije, onda bi se moglo postaviti i pitanje o utemeljenosti, opravdanosti i, konačno, i o legitimnosti redukcionizma, kako u filozofiji tako i, sljedstveno, također u posebnim i pojedinačnim, empirijskim i eksperimentalnim znanostima, barem u mjeri u kojoj njihove metodologije eksplicitno ili implicitno ovise o nekoj — osviještenoj ili prešućenoj — filozofiji koja legitimira metode i procedure svojstvene redukcionizmu, a da to pitanje ne bude postavljeno iz neke filozofijske pozicije, nego upravo u skladu sa standardima metafilozijskog pristupa (ili makar intencionalno u skladu sa zahtjevanom neutralnošću spram ove ili one pozicije).²⁶

Prije donošenja konačnog zaključka neophodno je, razumljivo, razjašnjenje pojma *redukcionizam*.

Taj pojam, kako to izlaže Joll, može označavati bilo filozofijsku poziciju, bilo pak metodologijsku strategiju bilo pak princip svođenja ranijih znanstvenih teorija na termine nove teorije odnosno novouspostavljene znanstvene paradigme.²⁷ U prvom se slučaju radi o ontologijskom (metafizičkom) stajalištu, a u drugom i trećem slučaju o epistemologijskoj poziciji i njezinoj primjeni na metodologiju znanstvenih istraživanja.

Britanski fizičar i teolog John Polkinghorne definira redukcionizam kao poziciju prema kojoj bilo koji složeni sistem nije ništa drugo doli zbroj svojih dijelova, uslijed čega se sistem može shvatiti tako što će se razmotriti svi njegovi pojedinačni dijelovi (čemu se suprotstavlja holistički antiredukcionizam, koji drži cjelinu nečim višim od pukog zbroja dijelova, te se stoga cjelina ne može adekvatno opisati pomoću opisivanja njezinih dijelova).²⁸ On razlikuje tri osnovna tipa redukcij-

26 Time bi se izbjegao prigovor koji je Damir Smiljanić (po samorazumijevanju metafilozof) formulirao na sljedeći način: “Nije zadatak metafilozofije reći tko je od filozofa u pravu (je li materijalizam ‘istinitiji’ od idealizma ili idealizam od realizma, itd.), nego pokazati što uopće znači zauzeti filozofsku poziciju. Onaj tko se želi baviti metafilozofijom ne smije sam zastupati neko filozofsko stajalište (barem ne primarno) jer bi u protivnom o drugim pozicijama sudio s vlastite (filozofske) točke gledišta”, te se stoga metafilozofija ispostavlja kao “sistematsko proučavanje složene strukture i načina filozofiranja” (nav. članak, str. 308–9.).

27 Usp. <https://www.iep.utm.edu/red-ism/>, posjećeno 11. 5. 2020.

28 John Polkinghorne, “Riduzionismo”, u: *Documentazione Interdisciplinare*

onizma: strukturni ili konstitutivni redukcionizam koji tvrdi da su dijelovi nekoga kompleksnog sistema koji se u njima rastvara isključivo njegovi konstitutivni dijelovi (taj je tip redukcionizma blizak metodologijskom redukcionizmu koji dolazi do izražava u oblikovanju strategija znanstvenog istraživanja), pojmovni ili epistemologijski redukcionizam (gledište da se pojmovi koji se koriste za opis ili objašnjenje neke cjeline mogu u potpunosti izraziti pojmovima kojima se opisuju dijelovi te cjeline) te kauzalni redukcionizam koji smatra da uzroci koji djeluju na cjelinu nisu ništa drugo doli zbroj učinaka onih uzroka koji djeluju na pojedinačne dijelove te cjeline (taj tip redukcionizma veoma je blizak ontologijskom redukcionizmu, što ga Polkinghorne definira kao stav prema kojemu cjelina jest zbroj dijelova).

Ako neki autor ili neka škola prihvaća sva tri tipa redukcionizma, onda se može govoriti o “jakom redukcionizmu”, a on je prema ovom autoru utemeljen na ontologiji koja zastupa stav da zbiljska opstojnost pripada isključivo bazičnim konstituensima. Stoga je fizika elementarnih čestica jedina fundamentalna disciplina, sve druge discipline, od ostalih grana fizike, preko biologije, pa do psihologije, antropologije i sociologije nisu ništa drugo doli učinci onoga što je temeljno. No, ti bazični konstituenti ne moraju biti elementarne čestice, kao što je to slučaj u fizikalizmu²⁹, nego mogu biti, primjerice, i geni, kao što je to slučaj u stanovitoj vrsti biologizma koja je svoju široku primjenu našla u sociobiologiji.³⁰ U svim ovim slučajevima na djelu je metafizički redukcionizam koji proizlazi iz apsolutizacije nekog entiteta ili područja (te dovodi do ontologizma, gnoseologizma, antropologizma ili antropocentrizma, ili pak do biocentrizma, geocentrizma, teocentrizma, scijentizma, naturalizma, fizikalizma, itd.), a događa se podjednako i u metafizičkim i u verbalno antimetafizičkim orijentacijama i filozofijskim školama. Bitak, zbiljnost, svijet ili kozmos svedeni su na jedan apsolutizirani entitet, bilo da je riječ o Engelsovoj

di Scienza e Fede (DISF) (<http://www.disf.org/riduzionismo>, 2002, posjećeno 11.5. 2020.). Polkinghorne je kod nas poznat kao popularizator pomirenja religije i znanosti (usp. prijevod njegove knjige *Vjera u Boga u doba znanosti*, Verbum, Split 2019., preveo Miroslav Furić).

29 Usp. Jeffrey Poland, *Physicalism. The Philosophical Foundations*, Clarendon Press, Oxford 1994.

30 Usp. Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford 1976.

i Lenjinovoj materiji, bilo o elementarnim fizikalnim česticama Otta Neuratha i Rudolfa Carnapa, bilo pak o Dawkinsovim genima (ili, na planu metafizičkih orijentacija, o idejama, nepokrenutom pokretaču, Bogu, majci Zemlji, duši, životu, itd.).

Metafizičko utemeljenje redukcionizma, čiji zagovornici u redukcioniistički zasnovanim teorijama i koncepcijama što se vole legitimirati svojom znanstvenošću odlučno i s ogorčenjem odbacuje svaku promisao da bi mogao imati bilo kakve veze s metafizikom, do svojega punog očitovanja dolazi na vidjelo među onim autorima koji otvoreno priznaju metafizički karakter svojih umotvorina. U tom smislu vrijedilo bi obratiti osobitu pozornost skupini britansko–južnoafričkih autora koji su 2007. objavili knjigu pod naslovom *Svaka stvar mora ići — naturalizirana metafizika*.³¹ Oni razumiju metafiziku kao interdisciplinarno istraživanje konzistentnosti znanosti i znanstvenih teorija.³² Znanost (preciznije, današnja fizika) nije, doduše, još dospjela do potpune spoznaje svojega predmeta, ali ona se stalno razvija i stječe nove spoznaje o fenomenima, otkrivajući nam neočekivane stvari o fenomenima što ih istražuje, a njezina je epistemička supremacija neupitna, te je utoliko opravdana njezina ambicija da zahvati i samu “stvar po sebi”.³³ Njihov se prigovor dotadašnjoj metafizici (uključujući posebno prigovore prethodnim pokušajima izgradnje analitičke metafizike, koje oni etiketiraju kao neoskolasticizam, uspoređujući ih s metodama Tome Akvinskoga) svodi na to da nije u dovoljnoj mjeri vodila računa o znanstvenim otkrićima: ona nije bila dovoljno naturalizirana.³⁴ No, dogma o istinitosti realizma ne dovodi se tu na bilo koji način u pitanje.³⁵

31 Usp. James Ladyman, Don Ross, David Spurrett, John Collier, *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*, Oxford University Press, Oxford 2007.

32 Usp. isto, str. 27. i dalje.

33 Usp. isto, posebno str. 2, 27. i 75.

34 Isto, str. 17.

35 Tu dogmu ne dovode u pitanje ni najsuptilniji analitički filozofi, kao što je to primjerice zastupnik dualističkog interakcionizma Edward Jonathan Lowe, koji je odlučno branio realističku metafiziku, izgradivši na njezinoj osnovi sistem jedne supstancijalističke ontologije, te pokušao ponuditi plauzibilnu argumentaciju u prilog metafizičkog utemeljenja prirodnih znanosti. (Usp. *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*, Clarendon Press, Oxford 1998.)

Na tragu te kritike američka filozofkinja Alyssa Ney oblikovat će jedan pokušaj izgradnje neopozitivističke metafizike utemeljene na ontologijskom naturalizmu, ili, sasvim precizno, na ontologiji fizikalizma (koja se formulira isključivo u skladu s aktualnim fizikalnim pretpostavkama).³⁶ Ta se metafizika legitimira znanošću, jer “znanost smjera potpunom opisu objektivnog svijeta”.³⁷ Ona je pri tomu uvjerenjena da takva metafizika može izbjeći Carnapove prigovore metafizici, iako bi to moglo itekako biti dvojbeno.³⁸

Vrijedilo bi obratiti pozornost na kritiku naturalističke, pozitivističke i neopozitivističke metafizike koju je dala britanska filozofkinja Sophie Allen, vrlo precizno uočivši kako se u tom kontinuitetu metafizike i empirijskih istraživanja uspostavlja pretenzija da “znamo objektivno postojeću ontologiju svijeta prirode koji je neovisan od uma”.³⁹ Na temelju imanentne kritike ona će zaključiti kako bi ova ili ona ontologijska teorija mogla predstavljati istinu o objektivnom svijetu, ali “mi ne možemo reći koja je to teorija”.⁴⁰ Uglavnom, naturalizirana metafizika ne može se osloboditi svojih precizno identificiranih teškoća i kontradikcija. No, i tu se može naići na jednu zamku koju se

36 Usp. Alyssa Ney, “Physicalism as an attitude”, *Philosophical Studies*, br. 138 (2008), Str. 1–15. (<https://link.springer.com/article/10.1007/s11098-006-0006-4>, posjećeno 13.5.2020).

37 Alyssa Ney, “Neo-positivist metaphysics”, *Philosophical Studies*, br. 160 (2012), str. 53–78. (<https://philpapers.org/rec/NEYNM>, posjećeno 12. 5. 2020).

38 Na nemogućnost pomirenja takve (otvorene) metafizike s Carnapovom (prešutnom) fizikalističkom metafizikom argumentirano je upozorio u svojoj u Kopenhagenu objavljenoj tezi norveški filozof Rasmus Jaksland (usp. *The Possibility of Naturalized Metaphysics*, Institute for Media, Cognition, and Communication, University of Copenhagen, Copenhagen 2016). Vrijedi obratiti pozornost na njegovu argumentaciju u prilog zaključka prema kojemu naturalizirana metafizika predstavlja bezuspješan pokušaj da se odgovori na pitanje o mogućnosti metafizike nakon Kantove stvari po sebi: naturalizirana metafizika (kakvu zastupaju autori i autorice poput Alysse Ney) i Carnapova negacija metafizike vrte se u istom začaranom krugu (usp. isto, str. 125. i dalje).

39 Sophie R. Allen, “What Matters in (Naturalized) Metaphysics”, *Essays in Philosophy*, 13 (2012), str. 221. (<https://core.ac.uk/download/pdf/48857468.pdf>, posjećeno 13.5.2020).

40 Isto, str. 232.

može izbjeći tek odbacivanjem lažne alternative između naturalističkog redukcionizma i idealizma filozofije imanencije, kao što je to u svojoj rekonstrukciji geneze kritičke teorije Maxa Horkheimera uvjerljivo pokazao njemački filozof Olaf Asbach.⁴¹

Valja, međutim, naglasiti da — neovisno o svim teškoćama i promašajima naturalističkih tipova metafizike (kako u prikazanim fizikalističkim varijantama, tako i u onima tek naznačenim biologističkim inačicama) — sve one predstavljaju tek varijante metafizičkog monizma. Moglo bi se reći da se redukcionizam svojstven tim metafizikama može sa svoje strane reducirati na obuhvatan pojam monizma. Alternativa monizmu — i tu se srećemo s vječnim metafizičkim sporom koji se proteže od samih početaka filozofije pa sve do današnjih rasprava u okviru navodno transmetafizičke tzv. filozofije uma — jest, dakako, dualizam (kao i, u širem smislu, pluralizam), čija se metafizička narav ne bi dala kvalitativno razlikovati od metafizičnosti monizma. I monizam i pluralizam predstavljaju filozofijske pozicije (a njihov metafizički karakter ne dovodi u pitanje ocjenu da se tu radi upravo o pozicijama). Utoliko se svaka od tih pozicija može podvrgavati kritici sa stajališta neke druge (ili one druge) pozicije, te tu nema mjesta za bilo kakvu metafizofiju, barem ne ako se njezinim bitnim kriterijem proglasi ranije spominjana neutralnost.

No, stoji li to tako i s metodologijskim redukcionizmom koji se sreće u primjeni metafizičkog redukcionizma na područje znanstveno-istraživačke djelatnosti? Što se događa kada se u znanstvenom istraživanju ignorira (namjerno i svjesno ili pak na temelju nepropitane samorazumljivosti redukcionističkih procedura) uvid u to da je cjelina više od zbroja njezinih dijelova, uvid što ga srećemo još u Aristotelovoj *Metafizici*?⁴² Ako strukturni ili konstitutivni redukcionizam predstavlja formu metafizičkog redukcionizma, to se ne bi moglo reći za njegovu metodologijsku primjenu u oblikovanju strategija znanstvenog istraživanja. Jednako vrijedi i za pojmovni ili epistemologijski, kao i za kauzalni redukcionizam. Tu nije riječ o metafizici kao takvoj nego o njezinoj primjeni u raznim sferama znanstvenog istraživanja. Model tih primijenjenih tipova redukcionizma dao je zapravo još Auguste Comte u svom nacrtu pozitivne znanosti (ako tu zaslugu ne bi trebalo pripisati skolastičaru Williamu Ockhamu i njegovoj po-

41 Usp. Olaf Asbach, *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, Leske+Budrich, Opladen 1997, posebno str. 61–73.

42 Usp. *Metafizika*, VII 17, 1041b.

znatoj britvi odnosno principu ekonomičnosti mišljenja⁴³), a danas on posebno intenzivno živi među zagovornicima ideala jedinstvene znanosti, ideala (ili programa) što su ga formulirali upravo utemeljitelji fizikalizma iz Bečkog kruga.⁴⁴ Zagovornici jedinstvene znanosti (ili jedinstva znanosti), kako to definira jedna Merriam–Websterova enciklopedija⁴⁵, uvjereni su da se teorijski entiteti, stavovi i činjenice do kojih dolazi svaka znanost trebaju verificirati opserviranjem empirijskih podataka te da se teorijski entiteti određenih znanosti mogu definirati u terminima bazičnijih znanosti, a da se zakonitosti koje su otkrila istraživanja u nekom znanstvenom polju mogu objasniti zakonitostima bazičnijih znanosti (odnosno da ih valja svesti na te temeljnije zakonitosti).

Na tom neopozitivističkom tragu današnja se istraživanja u svim područjima znanosti u značajnoj mjeri pridržavaju procedure prema kojoj se složeniji fenomeni trebaju svoditi na jednostavnije. Tako je poznati molekularni biolog i neuroznanstvenik Francis Crick, dobitnik Nobelove nagrade, svojedobno predložio da se cjelokupna biologija objasni u terminima fizike i kemije (što se zasniva na metafizičkom redukcionizmu obilježenom time da se na razinu bazičnog entiteta postavlja molekula).⁴⁶ Taj tip metodologijskog redukcionizma nije, dakako, univerzalno prihvaćen, jer za status zajedničkog nazivnika redukcije ima više konkurenata. Crickovom stavu prema kojemu osjećaj osobnog identiteta i slobodne volje nisu ništa drugo doli ponašanje

43 Usp. John Losee, *A Historical Introduction to Philosophy of Science*, Oxford University Press, Oxford 1977.

44 Koncept jedinstvene znanosti javlja se, čini se, tek 1933. godine, a oblikuju ga pripadnici Bečkog kruga. To čine matematičar Hans Hahn u spisima “Logika, matematika i spoznaja prirode” te “Suvišne bitnosti” (usp. “Logik, Mathematik und Naturerkennen” i “Überflüssige Wesenheiten”, u: Hubert Schleicher /ur./, *Logischer Empirismus — Der Wiener Kreis*, Fink, München 1975.) i Otto Neurath u djelu *Jedinstvena znanost i psihologija* (usp. *Einheitswissenschaft und Psychologie*, Gerold & Company, Wien 1933). No, možda je u tom sklopu najznačajniji programatski spis pod naslovom “Znanstveni svjetonazor — Bečki krug” koji potpisuju Hahn, Neurath i Rudolf Carnap (usp. “Wissenschaftliche Weltauffassung — Der Wiener Kreis”, u: H. Schleicher, nav. djelo).

45 Usp. Wendy Doniger (ur.), *Merriam–Webster’s Encyclopedia of World Religions*, Merriam–Webster, Springfield, Mass. 1999, str. 911.

46 Usp. Francis Crick, *Of Molecules and Men*, Washington University Press, Seattle 1966.

živčanih stanica koje se sastoje od molekula (pa bi se antropologijska i sociologijska istraživanja trebala usredotočiti na otkrivanje kauzalne veze između npr. doživljaja identiteta i mehanizama ponašanja molekula) konkurirat će među ostalim i Wilsonovo i Dawkinsovo razumijevanje uloge gena, a značajni znanstvenici (poput, primjerice, Josepha LeDoux, Geralda Edelmana ili V.S. Ramachandrana) opovrgavat će smislenost redukcionizma i zalagati se za višeslojnost pristupa kao alternativu redukcionističkom materijalizmu.⁴⁷

Na tom bi se planu zadaća metafizofije sastojala u traganju i otkrivanju redukcionističkih metafizičkih (fizikalističkih, biologističkih ili sociobioloških) utemeljenja niza utjecajnih i po razumijevanju značajnih ili čak i dominantnih dijelova znanstvene zajednice relevantnih (a ne tek etabriranih) metodologijâ istraživanja, svih onih metodologija koje se korijene u nekom od spomenutih tipova redukcionizma. Metafizofija bi pritom mogla sačuvati svoju nepristrasnost, pod uvjetom, dakako, da ne polazi s neke druge metafizičke pozicije.

Na fizikalističke i druge spomenute tipove metodološkog redukcionizma danas se obraća određena (premda možda ne i dovoljna) pozornost; u svakom slučaju ne bi se smjelo tvrditi da ti tipovi redukcionizma prolaze posve nezapaženo. No, jedan drugi tip metodološkog redukcionizma jedva da se primjećuje.

Riječ je o redukcionizmu koji se očituje u apsolutnom metodskom primatu kvantitativnoga nad kvalitativnim.

No, za to nisu odgovorni (ili nisu isključivo odgovorni) pozitivizam, neopozitivizam niti analitička filozofija, nego u prvom redu — Descartes! Ili, općenito govoreći, odgovorno je novovjekovlje, novovjekovlje s obzirom na svoju razliku spram srednjovjekovlja i renesanse. U Aristotelovoj se razdiobi teorijske filozofije matematika razlikuje od fizike po tomu što se bavi onim kvantitativnim, dok je predmet fizike ono što se može zahvatiti spoznajom kvalitativnih svojstava istraživanih prirodnih bića. S Descartesom se, međutim, to razgraničenje gubi.

Odredivši princip jasnoće i razgovjetnosti (*clare et distincte*) kao kriterij istinitosti, Descartes postavlja temelje novovjekovne znanosti, izvodeći koncept zakona prirode iz matematičke tradicije.⁴⁸ Zakoni

47 Usp. David D. Franks, "Emergence and Reductionism in Sociology and Neuroscience", u: David D. Franks i Jonathan H. Turner (ur.), *Handbook of Neurosociology*, Springer, Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2013., str. 111–112.

48 Usp. Paolo Rossi, *La scienza e la filosofia dei moderni*, Bollati Borin-

prirode su spoznatljivi, ali jasno i odjelito može se spoznati samo ono što se može izmjeriti, izvagati, izračunati, ukratko samo ono što se daje izraziti brojkama i brojčanim omjerima. Na taj način spoznavanje prirode prelazi iz sfere istraživanja i spoznavanja kvalitetâ u sferu kvantitativnosti. Dovoljno je u tom smislu usporediti renesansnu filozofiju prirode s počecima novovjekovne fizike.⁴⁹ U renesansi sve vrvi od kvalitetâ. No, moderna fizika, kakva se oblikuje u razdoblju nakon renesanse, ne bavi se više nekakvim — nemjerljivim i stoga po Descartesovom kriteriju istinitosti egzaktno nepoznatljivim — kakvoćama, nego predstavlja takvo istraživanje zakonitosti prirode (od mehanike, pa nadalje) koje ima za svoj predmet kvantitete, ono što se daje izraziti brojevima i brojčanim omjerima, te se stoga predmeti istraživanja reduciraju na svoje kvantitativno iskazive karakteristike.⁵⁰

Razvijanje novovjekovne znanosti, koja slijedi paradigmu što ju je postavila fizika, rezultira — počevši od 18. stoljeća, a u ozbiljnom smislu tek u 19. i 20. stoljeću — izgradnjom modernih društvenih znanosti (poput ekonomije, sociologije ili politologije). Od samih početaka tu je na djelu u metodologijskom pogledu inzistiranje na kvantitativnim pokazateljima u području društvenih znanosti (što će se u naše vrijeme proširiti i na područje humanističkih znanosti). U svemu tomu važi kao neupitno uvjerenje da se samo brojčanim odnosima može zahvatiti zbiljnost ljudskog (a ne tek prirodnog) svijeta. Dovoljno je pogledati bilo koji znanstveni časopis u poljima društvenih (a sve više i humanističkih) znanosti⁵¹, kako bi se ustanovilo da se znanstvenim

ghieri, Torino 1989. te John Henry, “Metaphysics and the Origins of Modern Science: Descartes and the Importance of Laws of Nature”, *Early Science and Medicine*, 2/2004, str. 73–114 (https://www.jstor.org/stable/4130152?read-now=1&refreqid=excelsior%3A924f514b9566ef37c-89698c21d4b5131&seq=1#page_scan_tab_contents, posjećeno 20.5. 2020).

49 Usp. npr. Martin Mulsow, *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung: Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*, Niemeyer, Tübingen 1998; Emilio Agazzi, *Filosofia della natura. Scienza e cosmologia*, Piemme, Casale Monferrato 1995. te Eugenio Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Roma–Bari 1984.

50 Usp. John Henry, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, Macmillan, New York 1997.

51 Moglo bi se navesti mnoštvo primjera zasnivanja metodologije istraživanja u humanističkim znanostima na kvantitativnim pokazateljima. U recentnoj domaćoj produkciji namijenjenoj međunarodnoj znanstvenoj zajednici mogu se navesti dva (od mnogih) izvornih radova: Ana

radovima smatraju oni izvještaji o provedenim istraživanjima koji su potkrijepljeni egzaktnim kvantitativnim pokazateljima, tablicama, statističkim izračunima, grafikonima i, općenito, brojkama, kojima se dokazuje vjerodostojnost (ako ne više i istinitost u klasičnom smislu riječi) stečenih spoznaja.⁵²

Nema nikakve dvojbe da su svi ti kvantitativni pokazatelji iznimno korisni, ponekad upravo dragocjeni, za uvid u karakter istraživanih fenomena i procesa u ljudskom svijetu, u društvu, u spoznaji individualnih i kolektivnih osobina i svojstava ljudskih bića i njihovih interakcija. Postavlja se, međutim, pitanje: Smije li se kompleksnost ljudskog bića, te još veća kompleksnost društvenih, historijskih i povijesnih tendencija i procesa svesti na ono što se može iskazati brojevima i brojčanim omjerima? Zahvaća li takvo znanstveno istraživanje doista sve potencijale zatečenog stanja ili ono zahvaća samo neke njegove aspekte? A vodeći računa o nerijetkoj pojavi da je istraživanje vrijednosno usmjereno u skladu sa zahtjevima naručitelja i financijera istraživanja, koliko god ono proklamativno — pa i po samorazumijevanju — bilo “objektivno” i “vrijednosno neutralno”, osvjetljava li ono i afirmira samo one tendencije koje su poželjne sa stajališta interesa spomenutih financijera i naručitelja, najčešće one tendencije koje vode učvršćivanju statusa quo?

Na takva pitanja može odgovoriti upravo metafizika, koja bi tu trebala istražiti pristrasnost navodno neutralne i objektivističke metodologije koja kvantitativne pokazatelje uzdiže na rang valjanog puta do vjerodostojnih spoznaja o zbiljskoj naravi istraživanih predmeta. Ona

Družijanić, Marin Vodanović, Mario Šlaus, Vesna Čapkun i Hrvoje Brkić, “Correlation of Chronological Age with Tooth Wear in Archaeological Populations”, *Collegium antropologicum*, 3/2020, str. 191–200, te Andreja Kudelić, Marta Mileusnić, Adriana Grzunov, Karin Wriessnig i Franz Ottner, “Bronze Age Pottery from Turpolje and Podravina Region — Archaeometric Analysis”, *Opuscula archaeologica*, 1/2018, str. 37–52.

- 52** Kao ilustracija može poslužiti analiza četiriju, metodom slučajnog uzorka izabranih, recentnih brojeva hrvatskih društvenoznanstvenih časopisa: u *Reviji za sociologiju* (1/2020) sva četiri izvorna znanstvena rada opskrbljena su tablicama i sličnim kvantitativnim pokazateljima, jednako važi i za *Društvena istraživanja* (svih sedam izvornih radova u br.1/2020), u *Ekonomskom pregledu* (2/2020) svi su radovi (jedan izvorni, jedno prethodno priopćenje i dva pregledna rada) opskrbljeni kvantitativnim pokazateljima, a u časopisu *Kriminologija i socijalna integracija* (2/2019) to je slučaj s oba izvorna rada te s dva od četiri pregledna rada.

bi, s druge strane, morala biti u stanju da locira pristrasnost sadržanu u odabiru nekih (a ne svih ili i nekih drugih) kvantitativnih pokazatelja, te da otkriva povezanost između interesnih struktura naručitelja i financijera istraživanja i kriterija kojima se razdvaja ono bitno od onoga nebitnoga (ili onoga što se naprosto prešućuje). Pri tom nije riječ ni o kakvoj kritici jedne pozicije sa stajališta neke druge pozicije, nego o htijenju da se istraži i razotkrije interesna i vrijednosna opredjeljenost navodno neutralne i objektivističke metodologije. Ukoliko se takva kritička autorefleksija provodi s nužnom dosljednošću, otpada mogući prigovor da se interesna umreženost odnosne metodologije denuncira sa stajališta nekoga konkurentskog kompleksa interesa.

Jedan od mogućih učinaka mogao bi se sastojati i u uvidu u to da apsolutizacija kvantitativnog momenta u društvenoznanstvenim i humanističkim istraživanjima ne zahvaća predmet istraživanja u svojoj kompleksnosti. U tom smislu valjalo bi obratiti pažnju na opravdanost (koja bi se možda mogla ispostaviti i kao nužnost) proširivanja kvantitativnih istraživačkih metoda kvalitativnom metodologijom. Kvalitativna istraživanja imaju u društvenim (ali i nekim humanističkim) znanostima dugu tradiciju, a mogu se okvirno definirati kao multiparadigmatski i multimetodski usmjerena istraživanja koja uključuju naturalistički i interpretativni pristup predmetu proučavanja, što znači da ona “uvijek proučavaju subjekte u (...) povijesnom i socijalnom kontekstu nastojeći razumjeti i interpretirati smisao ili značenje njihovih radnji, doživljaja i svakodnevnog iskustva”.⁵³ Uobičajeno se smatra da se kvantitativna metodologija društvenoznanstvenih istraživanja temelji na filozofijskim i epistemologijskim postavkama engleske analitičke filozofije i pozitivizma Bečkog kruga, dok “kvalitativne istraživačke metode potječu iz njemačke povijesne škole koja je snažno inaugurirala hermeneutičku filozofiju i sociologiju”.⁵⁴ Djelomičnu korekciju takve identifikacije korijena kvalitativne metodologije daju i upravo citirani autori Aleksandar Halmi i Josipa Crnoja, koji u pregledu geneze kvalitativne metodologije pridaju dužnu pozornost američkim urbanim sociolozima i socijalnim antropolozima 20-ih i 30-ih godina 20. stoljeća,⁵⁵ a ovi sasvim sigurno nisu izrasli na tradiciji

53 Aleksandar Halmi i Josipa Crnoja, “Kvalitativna istraživanja u društvenim znanostima i humanojoj ekologiji”, *Socijalna ekologija*, 3–4/2003., str. 195.

54 Isto, str. 196.

55 Usp. isto, str. 197.

njemačke filozofije niti imaju kakve izravnije veze s hermeneutikom (pri čemu valja napomenuti kako su sa svoje strane oni snažno utjecali na razvitak kvalitativne metodologije i u Njemačkoj).⁵⁶ Kvalitativne metode istraživanja u sociologiji i socijalnoj antropologiji posebno su u ovdašnjim prostorima razvijali Ivan Kuvačić i Zagorka Golubović, i to upravo polazeći od američkih poticaja.⁵⁷

Kvalitativna istraživanja koriste, dakako, i kvantitativne metode, ali kvantifikacija empirijskog sadržaja vrši se smisleno, a to bi značilo da se ona vrši u okviru kritičkog i racionalnog pristupa istraživanju, te cjelovitog i longitudinalnog zahvaćanja predmeta istraživanja, vodeći računa o razvojnom i kontekstualnom promatranju dotičnog predmeta.⁵⁸ Ta se istraživanja razlikuju od kvantitativnih istraživanja, kako to recentno naglašava njemačka sociologinja Gabriele Rosenthal, među ostalim i time što odbacuju jednoobraznost u razumijevanju procedure istraživačkog rada, ali i uniformnost metodologijskih pretpostavki, pri čemu kriterij generalizacije ne mora biti zasnovan na učestalosti neke pojave nego se u stanovitim pristupima može temeljiti na logici generalizacije zasnovane na pojedinačnom slučaju. Tu je na djelu logika otkrića (gdje se hipoteze stvaraju u toku samog istraživanja), logika koja se razlikuje od logike kvantitativnih istraživanja ograničene na potvrđivanje ili opovrgavanje unaprijed postavljenih hipoteza.⁵⁹ Dakako, tu se otvara širok prostor za razne vrste proizvoljnosti, toliko drage stanovitim postmodernističkim autorima (što bi moglo dati argumente za pozitivistička i neopozitivistička omalovažavanja “meke” metodologije “paraznanstvenih” kvalitativnih metodologija), a taj se prostor sužava srazmjerno uvođenju kontrolnih metodskih mehanizama intersubjektivne verifikabilnosti rezultata kvalitativnih

56 Na taj je utjecaj među ostalima upozorio i Jürgen Habermas (usp. *Tehnika i znanost kao 'ideologija'*, Školska knjiga, Zagreb 1986.). O hermeneutičkoj sociologiji znanja usp. i Ronald Hitzler, Jo Reichertz i Norbert Schröer (ur.), *Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation*, Universitätsverlag Konstanz, Konstanz 1999.

57 Usp. Ivan Kuvačić, *Rasprave o metodi: Problem pristupa u društvenim znanostima*, Naprijed, Zagreb 1988. te Zagorka Golubović, *Ja i drugi: Antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*, Republika, Beograd 1999.

58 Usp. A. Halmi i J. Crnoja, nav. članak, str. 208–209.

59 Usp. Gabriele Rosenthal, *Interpretive Social Research. An Introduction*, Göttingen University Press, Göttingen 2018., str. 13–14.

istraživanja.⁶⁰ Pitanje o opravdanosti uvođenja konkretnih mehanizama te vrste predstavlja plodno tlo za metafilozofijsku refleksiju, i to barem u onoj mjeri u kojoj su postavljanje i odabir istraživačkih strategija (pa stoga i kontrolnih mehanizama njihove verifikacije) rezultat epistemologijskog (ali i općefilozofijskog) utemeljenja određenih istraživačkih metodologija.

No, jamči li korištenje kvalitativnih metoda da će takva istraživanja izbjeći uprezanje i zarobljenost u interesnim mrežama (emfatički rečeno: jamči li primjena tih metoda žuđenu objektivnost)? Odgovor na ovo pitanje moguće je dati u analogiji s onim što je već bilo rečeno u pogledu odnosa između interesnih struktura naručitelja i financijera istraživanja na jednoj te postavljanja i provedbe samih istraživanja na drugoj strani. Ovdje u igru može ući i pojam ideologije (u smislu, dakako, “iskrivljene svijesti”).⁶¹ Pritom je nužno razumjeti da ni kvalitativne metode nisu a priori imune od instrumentalizacije, a upravo bi se metafilozofijski dalo razotkrivati mehanizme izigravanja i naj-suptilnije metodologije za svrhe ovih ili onih interesa perpetuiranja statusa quo ili pak u cilju takvih promjena postojećega koje bi bile usmjerene na betoniranje uspostavljenih odnosa moći. ■

60 Usp. isto, str. 87.

61 Klasičnu definiciju ideologije kao lažne svijesti možemo među ostalim sresti kod značajnog teoretičara Druge internacionale Franza Mehringa (koji u tom pogledu slijedi Marxa te osobito Engelsa): “Ideologija je proces koji se zbiva u svijesti takozvanog mislioca, ali u lažnoj svijesti. Zbiljske snage koje ga pokreću ostaju njemu nepoznate, inače to ne bi bio ideologijski proces. On sebi zamišlja lažne ili prividne pokretačke sile.” (Franz Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, sv. I, Dietz, Stuttgart 1919, str. 386).

BIBLIOGRAFIJA

- Juan José Acero, "Analytic Philosophy as Metaphilosophy", *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30 (2011).
- Emilio Agazzi, *Filosofia della natura. Scienza e cosmologia*, Piemme, Casale Monferrato 1995.
- Sophie R. Allen, "What Matters in (Naturalized) Metaphysics", *Essays in Philosophy*, 13 (2012).
- Aristotel, *Metafizika*, SN Liber, Zagreb 1985.
- Olaf Asbach, *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, Leske+Budrich, Opladen 1997.
- Francesco Berto i Matteo Plebani, *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide*, Bloomsbury Academic, Bloomsbury 2015.
- David John Chalmers, David Manley i Ryan Vasserman, *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Clarendon Press, Oxford 2009.
- Francis Crick, *Of Molecules and Men*, Washington University Press, Seattle 1966.
- Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford 1976.
- Kevin M. DeLapp, "Metaethics", *Internet Encyclopedia of Philosophy* 2017. (<https://www.iep.utm.edu/metaethi/>)
- Nives Delija Treščec, *Platonova kritika umjetnosti*, Naklada Jurčić, Zagreb 2005.
- Wendy Doniger (ur.), *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*, Merriam-Webster, Springfield, Mass. 1999.
- Paolo Filiasi Carcano, *Introduzione alla metafisica*, Bulzoni, Roma 1969.
- David D. Franks i Jonathan H. Turner (ur.), *Handbook of Neurosociology*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London 2013.
- Eugenio Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1984.
- Zagorka Golubović, *Ja i drugi: Antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*, Republika, Beograd 1999.
- Alberto Granese, *L'albero della conoscenza e l'albero della vita*, Armando, Roma 2010.
- Jürgen Habermas, *Tehnika i znanost kao 'ideologija'*, Školska knjiga, Zagreb 1986.
- Aleksandar Halmi i Josipa Crnoja, "Kvalitativna istraživanja u društvenim znanostima i humanoj ekologiji", *Socijalna ekologija*, 3-4/2003.
- John Henry, "Metaphysics and the Origins of Modern Science: Descartes and the Importance of Laws of Nature", *Early Science and Medicine*, 2/2004.
- John Henry, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, Macmillan, New York 1997.

- Ronald Hitzler, Jo Reichertz i Norbert Schröer (ur.), *Hermeneutische Wissensoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation*, Universitätsverlag Konstanz, Konstanz 1999.
- Geoffrey Hunter, *Metalogic. An Introduction to the Metatheory of Standard First Logic Order*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1996.
- Jonathan Ichikawa, “Metaphilosophy”, *PhilPapers* 2018. (<https://philpapers.org/browse/metaphilosophy>)
- Rasmus Jaksland, *The Possibility of Naturalized Metaphysics*, Institute for Media, Cognition, and Communication, University of Copenhagen, Copenhagen 2016.
- Frederique Jansen–Lauret, “Metaontology”, *PhilPapers* 2017. (<https://philpapers.org/browse/metaphilosophy>)
- Nicholas Joll, “Metaphilosophy”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2017. (<https://www.iep.utm.edu/con-meta/>)
- Muhamedin Kullashi, *Ka metafizofiji. O Lefèbvrevou misaonom pothvatu*, Zavod za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1986.
- Ivan Kuvačić, *Filozofija Georgea Edwarda Moorea*, Naprijed, Zagreb 1961.
- Ivan Kuvačić, *Rasprave o metodi: Problem pristupa u društvenim znanostima*, Naprijed, Zagreb 1988.
- James Ladyman, Don Ross, David Spurrett, John Collier, *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- John Lachs, Robert B. Talisse (ur.), *American Philosophy: An Encyclopedia*, Taylor & Francis, Abingdon 2004.
- Morris Lazerowitz, “A Note on ‘Metaphilosophy’”, *Metaphilosophy*, 1/1970.
- Henri Lefèbvre, *Métaphilosophie. Prolegomènes*, Éditions de Minuit, Paris 1965.
- John Losee, *A Historical Introduction to Philosophy of Science*, Oxford University Press, Oxford 1977.
- Edward J. Lowe, *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- Dimitrios Markis, *Protophilosophie. Zur Rekonstruktion der philosophischen Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1980.
- Franz Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, sv. I, Dietz, Stuttgart 1919.
- Martin Mulrow, *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung: Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*, Niemeyer, Tübingen 1998.
- Alyssa Ney, “Physicalism as an attitude”, *Philosophical Studies*, br.138 (2008).
- Alyssa Ney, “Neo–positivist metaphysics”, *Philosophical Studies*, br.160 (2012).

- Otto Neurath, *Einheitswissenschaft und Psychologie*, Gerold & Company, Wien 1933.
- Søren Overgaard, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Platon, *Država*, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1977.
- Berislav Podrug, *Platonov "Simpozij". Dmonska narav filozofije*, Hrvatski studiji, Zagreb 2012.
- Jeffrey Poland, *Physicalism. The Philosophical Foundations*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- John Polkinghorne, "Riduzionismo", u: *DISE*, 2002 (<http://www.disf.org/riduzionismo>)
- John Polkinghorne, *Vjera u Boga u doba znanosti*, Verbum, Split 2019.
- Timothy Potts, "Metaphilosophy", *New Blackfiars*, 49 (1968).
- Nicholas Rescher, *Philosophical Dialectics. An Essay on Metaphilosophy*, State University of New York Press, Albany 2006.
- Nicholas Rescher, *Reality and Its Appearance* (Continuum Studies in American Philosophy), Continuum International Publishing, London 2010.
- Georges Rey, "The Analytic/Synthetic Distinction", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2017 (<https://plato.stanford.edu/entries/analytic-synthetic/#NeoCar>)
- Richard Rorty, "Traditional and Analytical Philosophy", *Journal of Philosophy*, 82 (1985).
- Gabriele Rosenthal, *Interpretive Social Research. An Introduction*, Göttingen University Press, Göttingen 2018.
- Paolo Rossi, *La scienza e la filosofia dei moderni*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.
- Geoff Sayre-McCord, "Metaethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics/>), 2014.
- Hubert Schleichter (ur.), *Logischer Empirismus — Der Wiener Kreis*, Fink, München 1975.
- Johanna Seibt, "Process Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012. (<https://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/>).
- Emanuele Severino, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1987.
- Damir Smiljanić, "Kriza filozofije i zadatak metafizike", *Filozofska istraživanja*, br.135 (2014).
- Slobodan Stamatović, "Zašto je Platonu filozofija bila najveća muzika?", *Filozofska istraživanja*, br.142 (2016).
- Svetozar Stojanović, *Savremena meta-etika*, Zavod za udžbenike, Beograd 1991.

- Tuomas E. Tahko, *An Introduction to Metametaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- Lino Veljak, *Marksizam i teorija odraza*, Naprijed, Zagreb 1979.
- Lino Veljak, "On Ideology: An Metaphilosophical Approach", *News and Views*, br.1 (2010).
- Lino Veljak, *Uvod u ontologiju*, Naklada Breza, Zagreb 2019.
- Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Wiley-Blackwell, Hoboken, NJ, 2010.

Damjan Francetić

**Antirealizam i
pitanje napretka
znanosti.**

**O konceptualnom
relativizmu
Thomasa Kuhna**

Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije, ur. B. Mikulić i M. Žitko,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020, str. 183–209
EMAIL: damjan.francetic@yahoo.com

SAŽETAK

Cilj je rada pokušati dati antirealističko objašnjenje napretka i uspješnosti znanosti na temelju konceptualno–relativističke interpretacije jednog dijela rane teorije Thomasa Kuhna koji se naziva problemom novog svijeta, a u kojem Kuhn tvrdi da se nakon znanstvene revolucije mijenja svijet u kojem znanstvenici žive i djeluju. U prvom ću dijelu rada stoga izložiti konceptualno–relativističku interpretaciju toga problema, prema kojoj su ono što se u ovom kontekstu znanstvenom revolucijom mijenja zapravo konceptualne sheme, tj. opći okvir kroz koji znanstvenici konceptualiziraju i interpretiraju iskustvene podatke. Zatim ću se, u drugom dijelu rada, osvrnuti na pitanje nesumjernihosti kao nezaobilaznog elementa kako konceptualnog relativizma tako i Kuhnove teorije znanosti općenito. U trećem ću se dijelu rada okrenuti pitanju znanstvenog napretka kao jednom od glavnih eksplanatornih problema za antirealizam. Eksplicirat ću na koji je način znanost uspješna i u čemu se znanstveni napredak sastoji, a potom pokušati dati odgovor može li, i na koji način, kuhnovski konceptualno–relativistički model pružiti antirealističko objašnjenje napretka i uspješnosti znanosti. To ću objašnjenje na kraju pokušati produbiti uzevši u obzir metamedološku raspravu o vrijednostima koje vode znanstvenu praksu te pitanje na koji način eksterni faktori utječu na znanost. ➤➤

ABSTRACT

Antirealism and the Issue of Scientific Progress. On Thomas Kuhn's Conceptual Relativism

The goal of the paper is to provide an antirealist explanation of scientific progress and success based on a conceptual relativist interpretation of one aspect of Thomas Kuhn's early theory, the 'new-world problem', where Kuhn claims that paradigm change includes a change of the world in which the scientists live and work. In the first part of the paper, I will discuss a conceptual relativist interpretation of the new-world problem. According to that interpretation, what actually changes in a scientific revolution are conceptual schemes, i.e. the general framework through which the scientists conceptualize and interpret empirical data. I will then, in the second part of the paper, focus on incommensurability, a crucial element of conceptual relativism, as well as Kuhn's theory of science in general. In the third part of the paper I will turn to the question of scientific progress as one of the main explanatory challenges for antirealism. I will clarify in what way science is successful and what scientific progress consists in, and then try to give an answer to the question if and in what way the Kuhnian conceptual relativist model can provide an antirealist explanation of scientific progress and success. I will lastly try to augment that explanation by taking into consideration the metamethodological discussion about the values that guide scientific practice and the question in what way external factors influence science. ➡➡

U raspravama o realizmu i antirealizmu u filozofiji znanosti središnje mjesto zauzimaju problemi znanstvenog napretka i uspješnosti znanosti, koji pripadaju i u repertoar tipičnih pitanja metafizike i metametodologije. Upravo je činjenica izuzetnog napretka znanosti i tehnologije u proteklih nekoliko stoljeća jedan od glavnih razloga zašto mnogi filozofi zastupaju poziciju znanstvenog realizma koja tvrdi da su naše najbolje znanstvene teorije (približno) istinite te da znanost sve više i sve bolje opisuje svijet kakav on uistinu jest. Ako pak ne bi bilo tako, tj. ako znanstvene teorije nisu barem približno istinite, uspjeh znanosti bio bi ravan čudu, kako je to ustvrdio Hilary Putnam u klasičnoj verziji ovog argumenta, koji se stoga naziva ‘argumentom bez čuda’ (*no-miracle argument*).⁰¹ Uz to, osim što uspjeh znanosti predstavlja jedan od temelja znanstvenog realizma, on predstavlja i jedan od ključnih problema za antirealizam — antirealistički pristupi stoje pred izazovom objašnjavanja evidentnog napretka znanosti. Istovremeno, i sam znanstveni realizam u ovom segmentu stoji pred značajnim izazovima. Naime, postoji cijeli niz teorija koje su u svoje vrijeme bile veoma uspješne i široko prihvaćene u znanstvenoj zajednici, a koje su danas potpuno odbačene i smatraju se pogrešnima. Na tom temelju antirealisti često tvrde da je moguće da su i danas općeprihvaćene teorije pogrešne i da će u nekom trenutku biti odbačene, što se naziva pesimističkom indukcijom iz povijesti znanosti.⁰² No, bez obzira na probleme s kojima se realizam susreće, napredak i uspješnost znanosti predstavljaju jedan od najvećih eksplanatornih problema za antirealizam.

U ovom ću radu pokušati dati jedan antirealistički odgovor na taj problem, i to na temelju konceptualno-relativističke interpretacije jednog dijela rane teorije Thomasa Kuhna, iznesenog ponajprije u desetom poglavlju *Strukture znanstvenih revolucija*, u kojem Kuhn tvrdi da se promjenom paradigme mijenja i svijet u kojem znanstvenici žive

01 Putnam (1975): *Mathematics, Matter, and Method*, 73.

02 Klasičan je tekst o ovom problemu Laudan (1981): “A Confutation of Convergent Realism”. Za suvremeni pregled kasnije rasprave o historijskim argumentima protiv znanstvenog realizma v. Vickers (2018): “Historical challenges to realism”. Za kritike argumenta bez čuda koje se ne temelje na historijskim protuprimjerima v. Wray (2018): “Success of science as a motivation for realism”.

i djeluju.⁰³ Ian Hacking je taj problem nazvao problemom novoga svijeta (*new-world problem*).⁰⁴ U prvom ću se dijelu rada posvetiti analizi spornog poglavlja SZR. Najprije ću se pozabaviti dvjema relevantnim interpretacijama ovog poglavlja, kantovskom interpretacijom Paula Hoyningen-Huenea te taksonomskom interpretacijom Iana Hackinga, a potom zastupati treću, konceptualno-relativističku interpretaciju. Zatim ću se, u drugom dijelu rada, kratko okrenuti nesumjerljivosti kao nezaobilaznoj temi u raspravama kako o Kuhnu, tako i o konceptualnom relativizmu. Konačno, u trećem ću se dijelu rada okrenuti problemu znanstvenog napretka u antirealizmu. Najprije ću eksplicirati u čemu bi se znanstveni napredak sastojao, a zatim pokušati dati odgovor na pitanje kako pozicija iznesena u prvim dvama dijelovima rada može objasniti napredak i uspješnost znanosti. To ću objašnjenje pokušati produbiti uzevši u obzir metametodološku raspravu o vrijednostima koje vode znanstvenu praksu te pitanje na koji način eksterni faktori utječu na znanost, a pritom ću se dotaknuti i pitanja imaju li filozofske rasprave o metodologiji i metametodologiji znanosti normativnu relevantnost za samu znanstvenu praksu.⁰⁵

Okrenimo se stoga najprije Kuhnu. Među brojnim kontroverznim dijelovima SZR spomenuto deseto poglavlje, naslova “Revolucije kao promjene viđenja svijeta” (“Revolutions as Changes of World-View”), zauzima posebno mjesto. Ono je bilo meta snažnih kritika.⁰⁶ Ovaj je dio knjige sve u svemu prilično nejasan, a ni samom Kuhnu, kao što ćemo uskoro vidjeti, nije bilo sasvim jasno što želi reći. Nedostatak jasnoće zajedno s radikalnošću iznesenih tvrdnji glavni je izvor negativnih kritika, ali i relativne zanemarenosti ovog dijela Kuhbove teorije

-
- 03** Kuhn (2002): *Struktura znanstvenih revolucija* (nadalje pod kraticom SZR s brojem stranice).
- 04** Hacking (1993): “Working in a New World: The Taxonomic Solution”, 276.
- 05** U ovom ću se radu baviti prirodnim znanostima, budući da one i jesu u središtu pozornosti Thomasa Kuhna, a osim toga nisam siguran mogu li se zaključci ovog rada poopćiti s prirodnih na društvene i humanističke znanosti, dok bi rasprava o tome prelazila granice ovoga rada.
- 06** Tako primjerice Peter Godfrey-Smith (2003): *Theory and Reality. An Introduction to the Philosophy of Science*, 96, piše: “Chapter X is the worst material in Kuhn’s great book. It would have been better if he had left this chapter in a taxi, in one of those famous mistakes that authors are prone to.”

među filozofima znanosti.⁰⁷ Osnovna je tvrdnja desetog poglavlja SZR da znanstvenici različitih paradigmi nakon znanstvene revolucije žive i rade u drugačijem svijetu:

“U jednom smislu, koji nisam u stanju dalje eksplicirati, zastupnici suparničkih paradigmi prakticiraju svoje struke u različitim svjetovima (...) Radeći u različitim svjetovima dvije skupine znanstvenika *vide različite stvari i onda kad s iste točke gledaju u istom smjeru.*”⁰⁸

Za početak, treba naglasiti da i sam Kuhn priznaje da ne donosi razrađenu teoriju, već najbolje što u tome trenutku može — a ta je mogućnost vrlo ograničena — pokušava eksplicirati uvide do kojih je došao proučavajući povijest znanosti.⁰⁹ Nadalje, iako tvrdi da znanstvenici nakon znanstvene revolucije žive u svijetu različitom nego što je bio prije nje, Kuhn tvrdi i da se svijet znanstvenom revolucijom ne mijenja: “Što god mogao tada vidjeti, znanstvenik poslije revolucije još uvijek gleda onaj isti svijet.”¹⁰ Ovu proturječnost Kuhn ne rješava, kako u SZR, tako ni u kasnijim tekstovima. Cilj je stoga dati interpretaciju koja tu proturječnost uspijeva riješiti, te će se, kao što je već rečeno, zastupati konceptualno–relativistička interpretacija, naime da promjena paradigme znači i promjenu konceptualne sheme na temelju koje znanstvenici interpretiraju iskustvene podatke. Neke Kuhnovne tvrdnje ukazuju na opravdanost ovakve interpretacije, primjerice kada piše da je znanstvena revolucija “pomicanje one pojmovne mreže kroz koju znanstvenici promatraju svijet”.¹¹ Ali, ako i jest bio na tom tragu,

07 Hacking (1993), 275: “Of all Thomas Kuhn’s themes, the one that is most resolutely avoided in the polite company of American philosophers is precisely the one that most attracts the casual reader dipping into *The Structure of Scientific Revolutions*. I mean the idea that after a revolution we live in a different world.”

08 SZR 159 (kurziv moj).

09 Za biografske podatke o tome kako je istraživanje povijesti znanosti Kuhna dovelo do ovih stavova v. Kuhn (2000): *The Road Since Structure*, 15–17 (nadalje pod kraticom RSS s brojem stranice), a za dodatne napomene vezane za proučavanje povijesti znanosti i ‘različite svjetove’ v. RSS 58–65.

10 SZR 138–139.

11 SZR 113. Ova je tvrdnja vjerojatno glavni razlog zašto se Kuhna često svrstava u konceptualne relativiste, iako se uglavnom ne eksplicira što bi kuhnovski konceptualni relativizam točno podrazumijevao ni koje bi bile njegove specifičnosti.

Kuhn svoju teoriju nije dalje razvijao u ovom smjeru.

Budući da je konceptualni relativizam vrlo kontroverzna pozicija, ne postoji slaganje oko toga što bi taj pojam podrazumijevao, pa ću zato ovdje samo u kratkim crtama prikazati o čemu je riječ. Općenito govoreći, konceptualni relativizam je pogled koji smatra da dvije nesumjerljive konceptualne sheme mogu biti jednako adekvatni kognitivni alati.¹² Konceptualne sheme su, riječima Donalda Davidsona, načini organiziranja iskustva, sustavi kategorija koji daju formu sirovim podacima osjeta, točke gledišta s kojeg pojedinci, kulture i razdoblja promatraju svijet.¹³ Konceptualna shema govori pojedincu od kojih se entiteta stvarnost sastoji, koja su njihova svojstva i na koji način oni djeluju jedan na drugoga. Pritom se može raditi samo o nekom odsječku stvarnosti kao i o stvarnosti u cjelini. Okrenimo se stoga najprije interpretaciji desetog poglavlja SZR te pokušajmo odgovoriti na ova pitanja.¹⁴

Interpretacije problema novog svijeta

Jedna je utjecajna interpretacija Kuhnovih tvrdnji o promjeni znanstvenikova svijeta nakon revolucije kantovska koju je iznio i razradio Paul Hoyningen-Huene.¹⁵ Prema Hoyningen-Hueneu, svijet koji uvijek ostaje isti, kantovski je svijet po sebi, a svijet koji se revolucijom mijenja svijet je pojava; znanstvenici različitih paradigmi utoliko djeluju u različitim 'pojavnim svjetovima' (*Erscheinungswelten*). Osnovna je razlika između Kuhna i Kanta što kod Kuhna ima više mogućih pojava svijetova, što se oni mijenjaju znanstvenim revolucijama i što su relativni s obzirom na vodeću paradigmu, dok je kod Kanta pojavni

¹² Taylor (2011): "Conceptual Relativism", 159.

¹³ Davidson (1973): "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", 5.

¹⁴ Valja napomenuti da je konceptualni relativizam bio snažno kritiziran kao neodrživ, a klasičnu i najutjecajniju kritiku iznio je Davidson u navedenom tekstu. Najpoznatiji odgovor Davidsonu dao je Putnam (1987): "Truth and Convention: On Davidson's Refutation of Conceptual Relativism". Za nešto drukčije obrane konceptualnog relativizma i konceptualnih shema v. Lynch (1997): "Three Models of Conceptual Schemes" te Wang (2009): "On Davidson's Refutation of Conceptual Schemes and Conceptual Relativism". Detaljnije ulaženje u ovu raspravu prešlo bi granice ovoga rada.

¹⁵ Hoyningen-Huene (1989): *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns*, poglavlja 2 i 3, posebno odjeljak 2.1.

svijet samo jedan.¹⁶ Pitanje je ipak koliko nam ova interpretacija pomaže u razumijevanju Kuhna. Kod Kanta je naime način nastajanja pojava, pa onda i pojavnog svijeta, jasno razrađen — pojave nastaju pod uvjetima prostora i vremena kao čistih formi osjetilnosti, s jedne, i kategorija kao pojmova čistog razuma, s druge strane, a nužan je uvjet spoznaje transcendentarno jedinstvo apercepcije. Kod Kuhna, međutim, nema takvog utemeljenja kao ni razrade temelja 'pojavnog svijeta'.¹⁷ U izostanku toga, govor o različitim pojavnim svjetovima kod Kuhna može biti koliko-toliko jasan samo u analogiji prema Kantu. Problem je još veći kada se u obzir uzme činjenica da je Kuhnova pozicija zapravo veoma različita od Kantove. Iako je i sam Kuhn svoju poziciju u kasnoj fazi karijere opisivao kao kantovstvo s promjenjivim kategorijama, takav je opis neadekvatan.¹⁸ Naime, dok se Kantove kategorije tiču uvjeta same spoznaje, kategorije relevantne za Kuhnovu teoriju pripadaju sasvim drugoj domeni — one se uvijek odnose na vanjski svijet. Dok Kant govori o kategorijama kauzalnosti i ovisnosti, inherencije i subzistencije, ili pak mogućnosti, nužnosti itd., Kuhn se bavi kategorijama kao što su planeti, sateliti, kisik, flogiston i sl. Također, kada se bavi prostorom i vremenom, Kuhn se bavi samo razlikama koncepcije prostora i vremena u klasičnoj te u relativističkoj paradigmi, ali prostor i vrijeme uvijek ostaju izvanjski subjektu, dakle sasvim suprotno nego što je slučaj kod Kanta. Stoga nije moguće opisati Kuhnovu poziciju kao kantovstvo s relativiziranim, tj. promjenjivim kategorijama — kantovske i kuhnovske kategorije odnose se na sasvim različite stvari. Nasuprot tome, pojam svijeta

16 Usp. Hoyningen–Huene (1989): 46–47.

17 Ova je tvrdnja posebno istinita za SZR; nešto blizu utemeljenju 'pojavnih svjetova' Kuhn će dati tek pri kraju karijere kada bude govorio o leksikonu, ali i to će ostati slabo eksplicirano (usp. Kuhn (1993): "Afterwords", 315, 324–326, 330–331). Treba napomenuti da Kuhn čak i u tom kasnom radu govori o različitim svjetovima različitih znanstvenika (ibid. 319, 335–336), ali ni tada to ne ide dalje od metafore.

18 V. npr. RSS 264. Kuhново naglašavanje paralela između svoje teorije s Kantovom nastalo je barem djelomično pod utjecajem Hoyningen–Huenea — naime, Hoyningen–Huene je prilikom izrade svoje monografije o Kuhnu s njim bio u bliskom kontaktu. Za ovu situaciju instruktivan je i komentar Alexandra Birda: "I suspect that Kuhn was himself influenced by Hoyningen–Huene's giving his earlier thought a (particular species of) philosophical sophistication that it did not really have." Bird (2012): "The Structure of Scientific Revolutions and its Significance: An Essay Review of the Fiftieth Anniversary Edition", 869.

po sebi, u smislu svijeta kakav je neovisno o djelatnosti spoznajnog subjekta, može se zadržati, a u tome ću ga smislu nadalje i koristiti .

Problem s analogijom Kuhnovih različitih svjetova i Kantovih pojava sastoji se dakle u tome što su razlike između Kanta i Kuhna prevelike da bi se na toj analogiji mogla graditi interpretacija, pogotovo s obzirom na nedostatak neke vrste utemeljenja 'pojavnih svjetova' kod Kuhna. Što se tiče same interpretacije Hoyningen–Huenea, valja spomenuti da on nudi i detaljan opis 'konstitucije pojava' kod Kuhna čiji su ključni element 'odnosi sličnosti', na temelju kojih svaki stanovnik 'pojavnog svijeta' zna prepoznati objekte, međusobnu srodnost ili nesrodnost objekata, te prepoznati primjerice neki prirodni proces kao poseban slučaj nekog drugog procesa.¹⁹ Međutim, 'pojavnih svjetova' sami po sebi uopće nisu potrebni za raspravu o odnosima sličnosti — dovoljno je reći da različite paradigme podrazumijevaju različite odnose sličnosti i time započeti analizu. Svrha uvođenja kantovskoga momenta kod Hoyningen–Huenea je eksplanatorna — on želi razjasniti Kuhnove tvrdnje o promjeni znanstvenikova svijeta nakon znanstvene revolucije. Ta nam analogija doduše može biti heuristički korisna i poslužiti kao početna točka interpretacije time što ističe dvojnost u Kuhnovom pojmu svijeta.²⁰ Ali iz gore navedenog proizlazi da kantovska interpretacija — barem ona koju je iznio Hoyningen–Huene — ne može ni biti nešto više od korisne analogije. Kuhnove tvrdnje da znanstvenici različitih paradigmi žive u različitim svjetovima ostaju nejasne i nakon uvođenja analogije prema Kantu, budući da je nejasno kako bi se Kantova teorija trebala primijeniti na Kuhnov slučaj, a Hoyningen–Huene ne nudi u pozivanju na Kanta ništa više od navedene analogije.

Uz kantovsku, najvažnija je interpretacija problema novog svijeta kod Kuhna taksonomska interpretacija Iana Hackinga. Prema Hackingu, problem razumijevanja Kuhnova teksta rješava se ako uzmemo da se ovdje radi o jednom obliku nominalizma. Za nominalizam općenito jedino su realni individualni objekti, a kategorije u koje ih svrstavamo potječu iz ljudske aktivnosti klasificiranja. Individualni predmeti, dakle, postoje neovisno o umu, a klasifikacija je ta koja je ovisna o aktivnostima našeg uma. Primijenivši ovo rješenje na problem novoga svijeta, Hacking zaključuje:

19 Hoyningen–Huene (1989): poglavlje 3., posebice odjeljci 3.2 i 3.3.

20 Ibid. 41–43.

“Svijet se ne mijenja, ali mi radimo u novom svijetu. Svijet koji se ne mijenja svijet je individua. Svijet u kojem i s kojim radimo svijet je vrstâ. Svijet vrstâ se mijenja; svijet individua ne. Nakon revolucije, znanstvenik radi u svijetu novih vrstâ.”²¹

Dakle, nakon znanstvene revolucije mijenja se taksonomija — raspodjela individua po kategorijama. Same se pak individue ne mijenjaju.²² Ova interpretacija predstavlja, po pitanju problema novog svijeta, korak naprijed u odnosu na Kuhna budući da nudi jasno i originalno objašnjenje njegovih tvrdnji.²³

Međutim, čini se da nam SZR daje mogućnost da u interpretaciji desetog poglavlja odemo i korak dalje od Hackinga. Vratimo se ključnom citatu: “Radeći u različitim svjetovima, dvije skupine znanstvenika vide različite stvari i onda kad s iste točke gledaju u istom smjeru.”²⁴ Uzmimo za primjer nekog aristotelovca, Galilea i njihalo. Dok aristotelovac, gledajući u kamen zavezan za konopac koji se klati naprijed–natrag, vidi tijelo koje je svojom prirodom pokrenuto iz višeg

21 Hacking (1993): 306 (prijevod moj). Usp. “The world does not change, but we work in a new world. The world that does not change is a world of individuals. The world in and with which we work is a world of kinds. The latter changes; the former does not. After the revolution, the scientist works in a world of new kinds.”

22 Hacking (1983): *Representing and intervening*, 110 također tvrdi da kod Kuhna postoji razlika između ‘predznanstvenih’ kategorija koje se temelje na neposrednom empirijskom iskustvu i kategorija nastalih unutar neke znanosti: “[Kuhn] can equally assert that many of our prescientific categories are natural kinds: people and grass, flesh and horseflesh. The world simply does have horses and grass in it, no matter what we think, and any conceptual scheme will acknowledge that.” Međutim, pitanje je odgovaraju li ovakve tvrdnje Kuhnovim stavovima. Neki njegovi komentari napisani u vrijeme izlaska drugog izdanja SZR upućuju na suprotno, npr.: “Pojedinci koji su obrazovani u različitim društvima ponašaju se u izvjesnim prigodama kao da su vidjeli različite stvari”. (SZR, 201) Usp. također Kuhn (1977): *The Essential Tension*, 308–309 (nadalje pod kraticom ET s brojem stranice).

23 Hoyningen–Hueneova knjiga ovdje je vrlo korisna dopuna Hackingu. Naime, iako Hoyningen–Hueneova analiza problema novog svijeta ne donosi ništa novoga u odnosu na Kuhna osim analogije prema Kantu, njegova sistematska analiza raštrkanih Kuhnovih napisa o odnosima sličnosti na jednom mjestu sažima specifično kuhnovski pogled na taksonomiju u znanosti. Usp. Hoyningen–Huene (1989): 78–88.

24 SZR 159.

u niži položaj, ali mu u tome smeta konopac pa ono u taj položaj stiže otežano, Galileo vidi njihalo, tj. tijelo koje je gotovo uspjelo u vječnom ponavljanju istog kretanja. Aristotelovac, Kuhnovim rječnikom, ‘vidi’ kamen koji otežano stiže u niži položaj, a Galileo ‘vidi’ njihalo, iako obojica ‘gledaju’ u isti predmet. Na koji se način može eksplicirati ova razlika gledanja i viđenja? Smatram da aristotelovac i Galileo vide jedno te isto u smislu oblika, dimenzija, smjera kretanja promatranog predmeta i sl., ali različito *interpretiraju* viđeno, odnosno oni upisuju različita svojstva u taj predmet: aristotelovac to tijelo na konopu smatra tijelom kojem je otežan pad u ‘prirodno’ stanje mirovanja u nižoj točki, a Galileo u njemu uopće ne vidi nešto slično tome, već predmet koji je gotovo uspio beskonačno ponoviti isto kretanje; dakle, za njega nema govora o tome da je to tijelo ‘njegova vlastita priroda’ ‘pokrenula’ u niži položaj. Tom različitom interpretacijom bazičnih elemenata tog predmeta nastaje procjep koji se potom sve više širi — naime, različita interpretacija tih osnovnih elemenata određuje na koji će se način ti predmeti dalje ispitivati, kakve će se pravilnosti u njima pronalaziti i do kojih će se zaključaka doći:

“Gledajući ograničavani pad, aristotelovac bi mjerio (ili barem raspravljao — oni su rijetko mjerili) težinu kamena, visinu do koje je bio podignut, kao i vrijeme koje mu je potrebno da dođe u stanje mirovanja. Zajedno s otporom okoline, to su bile konceptualne kategorije koje je razvijala aristotelovska znanost koja se bavila tijelom koje pada. Normalno istraživanje koje se vodilo tim kategorijama nije moglo stvoriti one zakone koje je otkrio Galileo. (...) [Galileo] je (...) mjerio samo težinu, promjer, kutni pomak i vrijeme jednog njihanja, dakle upravo one podatke interpretacijom kojih se može doći do Galileovih zakona za njihalo. (...) Pravilnosti koje za jednog aristotelovca nisu mogle postojati (i za koje zapravo priroda nigdje ne pruža primjere) za nekog tko je kamen koji se njiše vidio na isti način kao i Galileo predstavljale su posljedice neposrednog iskustva.”²⁵

Međutim, sam je Kuhn inzistirao da se ovdje ne radi o interpretaciji.²⁶ Za Kuhna je interpretacija proces promišljanja i odlučivanja

²⁵ SZR 132–133.

²⁶ “Što je još važnije, proces pomoću kojeg pojedinac ili zajednica prelaze s ograničavanog pada na njihalo ili sa deflogistoniziranog zraka na kisik, nije sličan interpretaciji. Kako bi taj proces mogao dovesti do

[*deliberative process*] u kojem biramo među alternativama i u kojem tražimo i primjenjujemo kriterije i pravila.²⁷ Nasuprot tome, smatram da uvođenjem figure temeljne interpretacije kao upisivanja različitih svojstava u isti predmet možemo dati smisleno tumačenje Kuhnovih tvrdnji. Ključna je razlika temeljne interpretacije i Kuhnova pojma interpretacije u tome što bi temeljna interpretacija, prema relevantnim dijelovima u SZR, bila nužno nesvjesna; ipak nema razloga zašto ne bi barem načelno postojala mogućnost da se namjerno pokuša doći do nove interpretacije, npr. u razdoblju krize. Nadalje, ovako shvaćena temeljna interpretacija sastavni je dio percepcije ili čak, zaoštreno, njen preduvjet.²⁸ Osim toga, ona služi kao temelj za normalni posao interpretacije znanstvenih podataka u periodu normalne znanosti:

“Galileo je interpretirao promatranja koja se odnose na njihalo, Aristotel promatranja koja se tiču kamenja koje pada, Musschenbroek promatranja koja se odnose na bocu napunjenu električnom, a Franklin promatranja koja se tiču kondenzatora [tj. svaki od njih je kretao od drukčije temeljne interpretacije; dod. D.F.]. Ali, svaka od ovih interpretacija pretpostavljala je neku paradigmu [tj. temeljnu interpretaciju; dod. D.F.]. (...) Kad paradigma postoji, interpretacija podataka centralna je za pothvat njenog istraživanja.”²⁹

U kojem je smislu takva interpretacija temeljna? Kao prvo, temeljna je vremenski, na početku razvoja paradigme, jer se takvom drukčijom interpretacijom jednog odsječka stvarnosti stvara mogućnost razvoja nove, drugačije, i eventualno uspješnije paradigme od dosadašnje. Zatim — a ovo pogotovo vrijedi kada je paradigma već razvijena — ona je (zajedno s taksonomskom podjelom stvarnosti) temelj iz kojega znanstvenici polaze u svom radu, kako teorijskom, tako i eksperimentalnom. Primjerice, znanstvenici su u proučavanju svjetlosti polazili od ‘činjenice’ da svjetlost jest čestica ili pak svjetlost jest val, a potom na tom temelju vršili određene proračune, mjerili određene stvari itd.

takvog prijelaza u nedostatku utvrđenih podataka koje bi znanstvenici interpretirali? Znanstvenik koji je prihvatio novu paradigmu više je sličan čovjeku koji nosi naočale s lećama koje preokreću sliku nego na interpretatora.” SZR, 131 (kurziv moj).

²⁷ Usp. SZR 203.

²⁸ SZR 123. Za utjecaj N. R. Hansona i Gestalt–psihologije na Kuhna usp. B. Kožnjak (2013): *Eksperiment i filozofija*, str. 78–88.

²⁹ SZR, 131–132.

Konačno, ona je temeljna u obrazovanju znanstvenika — studenti uče da je onaj objekt njihalo, a ne kamen koji s teškoćom dolazi u prirodni položaj, ili je kisik, a ne flogiston i sl.

Jedan odsječak stvarnosti, dakle, omogućuje više različitih interpretacija.³⁰ Ključno je pritom da on i ograničava moguće interpretacije:

“Radeći u različitim svjetovima dvije skupine znanstvenika vide različite stvari i kada s iste točke gledaju u istom smjeru. *To opet ne znači da one mogu vidjeti što god im se sviđa.* Obje skupine gledaju na svijet koji im je na raspolaganju, a ono što gledaju nije se promijenilo.”³¹

Na primjeru njihala možemo pokušati natuknuti na koji način sâm svijet ograničava moguće interpretacije. Iako, kako je već spomenuto, u kamen koji se njiše na konopcu i aristotelovac i Galileo upisuju različita svojstva, oni ipak vide isto u smislu oblika, dimenzija, smjera kretanja i sl. Nadalje, oni moraju uzeti u obzir i ograničenost kamena koji se njiše; nitko ne može, barem ako želi biti ozbiljno shvaćen, predložiti takvu temeljnu interpretaciju prema kojoj se radi o tijelu koje se giba beskonačno pravocrtno, ili koje pada bez prepreke i sl.

Hackingovo taksonomsko rješenje i figura temeljne interpretacije nisu u kontradikciji; dapače, one čine elemente onoga što možemo nazvati kuhnovskom konceptualnom shemom. Nju dakle s jedne strane čini temeljna interpretacija koja omogućava daljnju normalnu interpretaciju podataka: primjerice, onaj objekt jest njihalo, ona linija u komori jest trag elektrona, onaj plin jest kisik. S druge strane, i usko povezano s tim, kuhnovsku konceptualnu shemu sačinjavaju kategorije kojima se predmeti grupiraju na određeni način, kao primjerice u kopernikanskoj kategorizaciji nebeskih tijela: postoje (između ostalog) zvijezde, planete i sateliti; Sunce spada među zvijezde, Zemlja i Jupiter među planete, a Mjesec među satelite. Šire govoreći, ova dva elementa čine osnovnu ontologiju konceptualne sheme, koja se razrađuje razradom paradigme i koju i kasniji naraštaji znanstvenika usvajaju preuzevši paradigmu, a koja znanstvenicima govori od kojih se entiteta i procesa stvarnost sastoji te koja su njihova svojstva. Razrada kon-

30 “Filozofi znanosti više su puta dokazali da se na jedan zadani zbir podataka može uvijek postaviti više od jedne teorijske konstrukcije. Povijest znanosti ukazuje na to da takve zamjene nije čak niti teško smisliti, posebno u ranim razvojnim fazama paradigme.” SZR 87.

31 SZR 159 (kurziv moj).

ceptualne sheme pak s vremenom može dovesti do značajne izmjene ontologije te konceptualne sheme. Primjerice, kada ga je Lavoisier prvi puta postulirao, kisik je za njega bio princip kiselosti, što je prilično različito od današnjeg razumijevanja kisika kao kemijskog elementa. Treba također naglasiti ulogu metafore u razvijanju temeljne interpretacije; znanstvenici često pronalaze rješenje anomalije nakon što vide sličnost s nečim za što rješenje već postoji ili s nečim što im daje slikovit model koji im pomaže u rješavanju problema — Kuhnovim rječnikom, oni uče *vidjeti* nešto *kao* nešto drugo.³² Sličnost je ključna i u obrazovanju znanstvenika unutar normalne znanosti, kada se niz problema uči riješiti na temelju sličnosti sa paradigmatiskim primjerom.³³

Konačno, treba eksplicirati u kojem odnosu konceptualna shema stoji prema pojmu paradigme. Kuhn je paradigmu nekoliko godina nakon SZR definirao kao disciplinarnu matricu koja se sastoji od simboličkih generalizacija (npr. $F=ma$), metafizičkih dijelova paradigmi (koji znanstveniku govore od čega se svijet sastoji, koja su svojstva tih sastavnih dijelova itd.), vrijednosti (o čemu će još biti riječi u zadnjem dijelu ovog rada) i uzornih primjera (što je ujedno bilo značenje zbog kojeg je Kuhn i uveo pojam paradigme).³⁴ Konceptualne sheme bi odgovarale upravo drugom dijelu, metafizičkim dijelovima paradigmi; smatram da bi pojam konceptualne sheme mogao zamijeniti ‘metafizičke dijelove paradigmi’. Osim toga, temeljna interpretacija kao element konceptualne sheme usko je povezana sa četvrtim segmentom disciplinarnu matrice, naime uzornim primjerom, posebice u obrazovanju znanstvenika.

Dosadašnja se rasprava izravno tiče jednog od ključnih problema filozofije znanosti, naime problema istinosnog sadržaja znanosti, odnosno pitanja govore li nam znanstvene teorije o tome kakav sam svijet zaista jest te je li povijest znanosti ujedno povijest približavanja istini. Predloženi kuhnovski model daje negativan odgovor — znanstvene teorije ne govore nam o tome kakav je svijet sam po sebi, a za svaki

32 “Thus, Planck’s resonators were *like* Boltzmann’s molecules, or Volta’s battery cells were *like* Leyden jars, and resistance was *like* electrostatic leakage.” RSS 30 (kurziv u originalu).

33 Usp. SZR 197, RSS 30–31, Hoyningen–Huene (1989): 77–83.

34 Radi se o “Postscriptu” drugom izdanju SZR te tekstu “Second Thoughts on Paradigms” objavljenom u ET 293–319. Iako su napisani gotovo istovremeno, eksplikacije pojma disciplinarnu matrice u njima se ponešto razlikuju. Ja ću se držati onoga što je izneseno u “Postscriptu”.

skup podataka postoji više mogućih interpretacija; povijest znanosti nije povijest približavanja istini već zamjenjivanja jedne konceptualne sheme drugom te, općenitije, jedne paradigme drugom.³⁵ Istovremeno, ovdje se ipak radi o umjerenom antirealizmu, utoliko što je sadržaj konceptualne sheme ipak ograničen vanjskim svijetom, tj. svaka je interpretacija podataka ipak interpretacija vanjskog svijeta.

Nesumjerljivost

Prije nego se okrenemo pitanju znanstvenog napretka, treba se kratko posvetiti drugom segmentu Kuhnove teorije koji je ključan za ovu temu — nesumjerljivosti. Naime, problem nesumjerljivosti, ako uzmemo u obzir historijat rasprava, neodvojiv je od rasprave o konceptualnim shemama i konceptualnom relativizmu. Konceptualni se relativizam obično definira kao pozicija koja tvrdi da postoji više adekvatnih *nesumjerljivih* konceptualnih shema.³⁶ Najutjecajnija kritika ideje konceptualnih shema, već spomenuta Davidsonova, zapravo je prvenstveno kritika nesumjerljivosti, i to nesumjerljivosti shvaćene kao neprevodljivosti, bilo potpune, bilo djelomične.³⁷ Osim toga, nesumjerljivost je ključna i za Kuhnovu teoriju općenito, počevši sa SZR pa sve do kraja njegove karijere.

U SZR nesumjerljivost podrazumijeva, kao što i sama riječ kaže, da ne postoji jedno zajedničko mjerilo prema kojemu bi se različite paradigme mogle vrednovati — svaka paradigma koristi vlastite kriterije u procjeni kako same sebe, tako i suparničkih paradigmi.³⁸ Kod Kuhnova djela u cjelini nesumjerljivost se općenito može definirati kao nepostojanje jedinstvenog algoritma koji bi prisilio svako racionalno biće da, u situaciji u kojoj za isti skup pojava postoji nekoliko

35 Usp. SZR 87 i 178–181.

36 Hilary Putnam i, u nastavku na njega, Tim Button, zastupaju ideju više mogućih, ali sumjerljivih, konceptualnih shema, a toj poziciji daju naziv ‘konceptualna relativnost’ (*conceptual relativity*) u izravnom razgraničenju naspram konceptualnog relativizma (*conceptual relativism*), kojeg karakterizira tvrdnja o nesumjerljivosti. Usp. Putnam (2012): “From Quantum Mechanics to Ethics and Back Again”, 56–58 i Button, (2013): *The Limits of Realism*, poglavlja 18 i 19.

37 Za detaljnu Kuhnovu raspravu o odnosu nesumjerljivosti i neprevodljivosti v. “Commensurability, Comparability, Communicability” (RSS 33–57).

38 Usp. SZR 105 i 118–119. O jednom od izvora nesumjerljivosti u ovom smislu bit će riječi i u zadnjem dijelu ovoga rada.

suparničkih teorija, odabere istu teoriju.³⁹ Uz različite kriterije procjenjivanja uspješnosti, svaka paradigma ima i određene metode koje se razlikuju od onih suparničke paradigme⁴⁰, a osim toga za jednu paradigmu postoje određeni entiteti i procesi koji za suparničku paradigmu ne postoje (npr. flogiston, kisik).⁴¹ Ovaj posljednji segment Kuhn je kasnije detaljnije razradio kao nesumjerljivost značenja: promjenom paradigme neki pojmovi mijenjaju značenje (npr. pojmovi prostora i vremena u newtonovskoj i relativističkoj fizici), neki pojmovi se prestaju koristiti (npr. flogiston nakon kemijske revolucije), a neki novi pojmovi se uvode (npr. kisik). Nesumjerljivost značenja ima za posljedicu nemogućnost da se neki iskazi jedne paradigme izraze vokabularom druge paradigme, a da se pritom, s jedne strane, njihovo značenje u potpunosti zadrži, a s druge strane da se ne uđe u kontradikciju s nekim iskazima koji vrijede u paradigmi u koju se prevodi.⁴² Primjer nemogućnosti zadržavanja potpunog značenja je flogiston — u osamnaestostoljetnoj kemiji flogiston je princip izgaranja, međutim, suvremena kemija ne poznaje kategoriju principa u onom smislu u kojem je ona vrijedila za kemiju 18. stoljeća. Stoga se u vokabularu suvremene kemije ne može izraziti iskaz 'flogiston je princip izgaranja', a posljedično ni bilo koji iskaz koji sadržava termin 'flogiston' ne može biti preveden, a da zadrži svoje cjelovito značenje.⁴³ Za kasnog Kuhna, ovakvi su iskazi neizrecivi (*ineffable*) za nekoga tko se služi vokabularom nekompatibilne paradigme.⁴⁴ Ova nemogućnost prevođenja — pri čemu se prevođenjem smatra postupak kojim se neki iskaz (u ovom slučaju iz jezika jedne teorije) jedan za jedan, bez ostatka, prenosi u drugi jezik — ipak ne znači da se pripadnici različitih paradigmi ne mogu razumjeti. Naime, pripadnik jedne paradigme

39 Usp. SZR 208.

40 SZR 114.

41 SZR 80–83, 119. Valjda naglasiti da je kod Kuhna nesumjerljivost uvijek djelomična (tj. 'lokalna') — postoji određeni dio metoda koje su iste u različitim paradigmama, mnogi pojmovi imaju ista značenja itd.

42 Usp. RSS 15.

43 Usp. RSS 40–43.

44 Kuhn (1993): 330. Ovdje su relevantne samo paradigme koje se odnose (barem u jednom dijelu) na isti odsječak stvarnosti, ali daju nekompatibilne interpretacije tog odsječka. Također, moguće je u jednu paradigmu naprosto preuzeti neke koncepte iz druge, ako oni nisu u kontradikciji s ostalim konceptima, usp. *ibid.* 319.

može ‘naučiti jezik’ druge paradigme, *odnosno*, može usvojiti drugu konceptualnu shemu i to na način sličan onome kojim je naučio jezik svoje paradigme.⁴⁵ Pritom je upravo djelomičnost nesumjerljivosti ključna — znanstvenik može usvojiti tuđu konceptualnu shemu zato što ima dovoljno toga zajedničkog sa zastupnicima druge paradigme te, polazeći od toga što s njima dijeli, može pokušati razumjeti ono u čemu se od njih razlikuje. To pak ne znači da će sami znanstvenici uspjeti u usvajanju druge konceptualne sheme — povijest znanosti puna je primjera slomova komunikacije (*communication breakdown*) između pripadnika različitih paradigmi. Tvrdi se samo da nemogućnost međusobnog razumijevanja nije nužna, ali kada se dogodi, nesumjerljivost je to što ju uzrokuje.

Problem znanstvenog napretka

Kako je na početku rada već rečeno, problem znanstvenog napretka, odnosno sve veća uspješnost znanosti, jedan je od glavnih eksplanatornih problema za antirealizam općenito, pa tako i za poziciju iznesenu u dosadašnjem radu. No, u čemu se točno sastoji uspješnost znanosti i u čemu to znanost napreduje?

Kao jedan od glavnih elemenata koji pokazuje uspješnost znanosti obično se navode uspješna eksperimentalna predviđanja na temelju teorija, kao što je Halley na temelju Newtonove teorije desetljećima unaprijed predvidio vrijeme povratka kometa koji je po njemu dobio ime.⁴⁶ Poseban pak status zauzimaju nova predviđanja (*novel predictions*). Neka je predviđena činjenica nova za teoriju ako nije korištena u konstrukciji te teorije. Drugim riječima, ako netko na temelju neke teorije predvidi posljedicu koju dotad nitko nije očekivao (npr. postojanje nekog fenomena), a ta posljedica nije korištena u konstrukciji teorije, tada se radi o novom predviđanju.⁴⁷ Nadalje, znanstvene teorije

45 Za detaljnu raspravu o učenju jezika teorije na primjeru newtonovske mehanike vidi RSS 65–75. Usvajanje nove konceptualne sheme ono je što povjesničari znanosti često moraju raditi kako bi mogli rekonstruirati značenje tekstova nastalih unutar ugašenih paradigmi (usp. RSS 58–63).

46 Usp. Wray (2018): 37.

47 Ibid. 38–39. Naravno, ovdje su relevantne one posljedice koje su eksperimentalno potvrđene; ovakva predviđanja mogu i biti snažan razlog za odbacivanje teorije ako se eksperimentalno ne potvrde. Usp. također Kuhnov stav: “Izgleda da Einstein, na primjer, nije anticipirao da bi opća teorija relativnosti mogla s preciznošću objasniti dobro poznatu nepravilnost u kretanju Merkurovog perihela, te je doživio

nisu uspješne samo u predviđanjima, već i u manipulaciji prirodom. Ta manipulacija može biti vrlo precizna, primjerice u proučavanju elementarnih čestica.⁴⁸ Međutim, treba uzeti u obzir i koliko je snažno znanost u sprezi s tehnologijom transformirala svijet u posljednjih nekoliko stotina godina. Konačno, mnoge znanstvene teorije, primjerice teorija evolucije, veoma su eksplanatorno uspješne, tj. dobro objašnjavaju niz empirijskih nalaza.⁴⁹ U svim ovim poljima znanost napreduje — teorije s vremenom daju sve više predviđanja koja se potvrđuju, sposobnost manipulacije prirodom raste, a raste i eksplanatorna moć znanosti, dijelom zato što raste eksplanatorna moć pojedinih teorija, a dijelom jer raste i broj uspješnih teorija. Na ovom se temelju gradi već spomenuti argument bez čuda, prema kojem je, ako znanstvene teorije nisu barem približno istinite, tolik uspjeh i napredak znanosti ravan čudu. Antirealistima općenito, dakle, ostaje izazov objašnjavanja napretka znanosti, a s obzirom na konkretnu poziciju iznesenu u ovom radu, taj se problem može precizirati na sljedeći način: ako znanost ne razotkriva istinu svijeta po sebi, te povijest znanosti nije napredak prema konačnoj istini, već se sastoji od smjenjivanja jedne konceptualne sheme drugom, a za svaku je konceptualnu shemu u načelu moguća neka alternativna, jednako adekvatna, nesumjerljiva konceptualna shema — kako to da znanost ipak napreduje?⁵⁰

Smatram da kuhnovski konceptualno–relativistički pristup na ovaj izazov može adekvatno odgovoriti. Za početak, na primjeru njihala vidjeli smo u kojem se smislu može tvrditi da vanjski svijet ograničava sadržaj konceptualnih shema — iako za isti odsječak stvarnosti u načelu postoji više mogućih interpretacija i taksonomija, pa stoga i više mogućih ontologija, ono što se na različite načine interpretira ipak je vanjski svijet. Konstrukcija konceptualnih shema je ograničena

primjereni trijumf kada je teorija to objasnila.” SZR, 164.

48 Wray (2018): 43.

49 Vickers (2018): 52.

50 Usp. nešto drukčiju formulaciju ovog problema: “This raises the prospect that the history of science is no more than the complicated tale of wandering over the centuries among the many different worlds ‘constructed’ by different observers over the centuries, a series of worlds none of which is any better than the rest, since science itself is not cumulative, in the way it would be if it were a way of discovering the world as it is.” Rockmore (2006): “Kuhn, Different Worlds and Science as Historical”, 182.

vanjskim svijetom i stoga ne može biti sasvim proizvoljna, barem ako konceptualna shema hoće biti plauzibilna. Svaka konceptualna shema koja se, primjerice, bavi predmetom koji nazivamo njihalo, mora uzeti u obzir barem njegovu ograničenost; nitko ne može tvrditi da kretanje Sunca, bez obzira bilo ono kategorizirano kao planet ili kao zvijezda, nema nikakve pravilnosti u odnosu na kretanje Zemlje; plin nastao zagrijavanjem crvenog živinog oksida ne može se koncipirati kao kruta tvar. Nadalje, u obzir treba uzeti neka svojstva znanstvenih revolucija koja je Kuhn iznio još u SZR. Nova paradigma — a pogotovo konceptualna shema kao dio ‘zadužen’ za ontologiju — ne mora samo objasniti ono što su za staru paradigmu anomalije, već mora objasniti i ono što stara paradigma jest uspješno objasnila.⁵¹ Također, ona mora dati znanstvenicima ‘obećanje’ da će se neriješeni problemi riješiti u budućnosti.⁵² Nadalje, nova paradigma mora dati nova predviđanja koja se mogu eksperimentalno provjeriti. Utoliko, nova paradigma mora biti šira od stare — mora objasniti veliku većinu onoga što stara paradigma jest uspješno objasnila te neke pojave koje stara paradigma ne može objasniti, kao i dati nova predviđanja.⁵³ Osim toga, nove paradigme ne nastaju u vakuumu, već upravo kao pokušaj da se riješe neki konkretni problemi koje stara paradigma ne može riješiti. One se velikim dijelom baziraju na podacima stare paradigme, a često te podatke i reinterpreteriraju.⁵⁴

Dakle, napredak i uspješnost znanosti se s jedne strane objašnjavaju time što različite konceptualne sheme interpretiraju vanjski svijet, koji ograničava moguće interpretacije, a s druge strane tvrdnjom da nova paradigma, a s njom ni nova konceptualna shema, ne može biti prihvaćena u relevantnoj znanstvenoj zajednici ako ne predstavlja napredak u odnosu na staru paradigmu. Prihvatanje nove konceptualne

51 Treba naglasiti da nova paradigma uglavnom ne rješava baš sve probleme koje je stara uspjela riješiti: “Iako nove paradigme rijetko ili nikad ne posjeduju sve mogućnosti svojih prethodnica, one obično zbog toga sačuvaju vrlo mnogo onih najkonkretnijih dijelova ranijeg dostignuća, a uz to uvijek dopuštaju i dodatna konkretna rješenja problema. (...) Često neki stari problemi moraju biti istjerani.” SZR 178.

52 Usp. SZR 164–166.

53 Nova, neočekivana (i potvrđena) predviđanja također nisu garancija istinitosti neke teorije. Dapače, cijeli niz svojevremeno uspješnih, a danas odbačenih teorija imao je i uspješna nova predviđanja, usp. Wray (2018): 39.

54 Usp. SZR 20, 97, 150.

sheme te, šire, paradigme, utoliko istovremeno označava i napredak znanosti, ili točnije, označava uvjerenje određene skupine znanstvenika da nova paradigma predstavlja napredak spram stare, budući da je moguće, iako nije pravilo, da se neka paradigma s vremenom pokaže kao slijepa ulica.⁵⁵ Ova pozicija ne negira, dakle, napredak znanosti, već samo to da taj napredak treba objasniti približavanjem prema istini i sve većem otkrivanju strukture svijeta po sebi, te nudi alternativno objašnjenje.⁵⁶ To se objašnjenje može produbiti ako u obzir uzmemo jedan dio Kuhnove kasnije teorije koji se tiče metametodologije znanosti, njegovu raspravu o vrijednostima kojima se pridaje različita težina (*weighted values*), koju je iznio u tekstu “Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice”.⁵⁷ Kuhn smatra da se proučavajući povijest znanosti mogu identificirati vrijednosti koje znanstvenici dijele, u skladu s kojima formuliraju svoje teorije te koje uzimaju u obzir prilikom odabira između teorija. Posebno ističe pet vrijednosti — preciznost (posljedice teorije moraju se slagati s rezultatima eksperimenata i promatranja), konzistentnost (kako teorije unutar sebe, tako i s drugim teorijama), širina spektra (*broad spectrum* — posljedice teorije trebaju nadilaziti posebna promatranja, zakone i sl. koje je teorija konstruirana da objasni), jednostavnost te plodnost za daljnja istraživanja.⁵⁸ Te su vrijednosti glavni metametodološki principi koji vode i usmjeravaju znanstvenu praksu. Primjena je ovih vrijednosti, međutim, problematična. S jedne strane, vrijednosti same po sebi mogu biti ambivalentne — primjerice, jedna teorija može biti jednostavnija u smislu opsega i zahtjevnosti potrebnih izračuna, a druga u smislu entiteta koje postulira. S druge strane, vrijednosti mogu biti u međusobnom sukobu — jedna teorija može biti jednostavnija, ali manje precizna od druge; jedna može biti preciznija od druge, ali manje konzistentna s

55 Neki suvremeni fizičari primjerice smatraju da teorija struna u trideset godina nije postigla ništa više od pukih spekulacija i da je vrijeme da se odbaci. Usp. kratke tekstove “M-Theory/String Theory is the Only Game in Town”, “String Theory” te “The ‘Naturalness’ Argument” koji su objavljeni u popularno-znanstvenom zborniku *This Idea Must Die* (Brockman 2015). Autori navedenih tekstova su fizičari i matematičari.

56 Negiranje da je znanost uspješna i da napreduje također je jedna od opcija. Usp. Kukla (1996): “Antirealist Explanations of the Success of Science”, 299.

57 Tekst potječe iz 1973., a prvi put je objavljen u ET 320–339.

58 ET 321–322. Ova lista nije iscrpna, niti sama po sebi predstavlja novost u odnosu na dotadašnju teoriju znanosti, kako Kuhn i sam ističe.

ostalim teorijama itd.⁵⁹ Kada su vrijednosti u sukobu, na pojedinom znanstveniku ostaje kojim će i kakvim vrijednostima pridati veću težinu. Ovdje, kao integralni dio procesa konstruiranja, branjenja i odabira teorija, u igru ulazi onaj element kojeg tradicionalna filozofija znanosti smatra iracionalnim i irelevantnim za samu strukturu znanstvenih teorija, naime individualne preferencije znanstvenika. One mogu proizlaziti naprosto iz osobnosti znanstvenika, kao i iz njihovih dotadašnjih karijera, tj. onoga na čemu su radili i koliko su u tome bili uspješni — ako su većinu karijere posvetili određenoj teoriji i na njoj izgradili reputaciju, vjerojatnije je da će inzistirati na konzistentnosti novih predloženih teorija sa svojom teorijom.⁶⁰ S ovim su povezani daljnji vanjski faktori koje Kuhn u tekstu ne spominje, poput vjerojatnosti dobivanja (ili zadržavanja) radnog mjesta ili pak financija za određeni projekt. Također, u ovom procesu relevantni su i općeniti intelektualni utjecaji, npr. filozofski, pa je tako njemački romantizam utjecao na prepoznavanje i prihvaćanje zakona očuvanja energije.⁶¹

Ipak, utjecaj navedenih čimbenika ograničavaju upravo navedene vrijednosti. Utoliko se one mogu promatrati kao minimalni uvjeti koje teorija mora ispuniti kako bi uopće ušla u obzir za ozbiljno razmatranje. Teorija ne mora ispuniti svaku od tih vrijednosti, ali mora barem neke od njih. Bez obzira na to koji bio konkretan razlog zašto neki znanstvenik radi na nekoj teoriji — bilo zbog prestiža, radnog mjesta, ili naprosto iz osobnih preferencija, kao u slučaju kasnije Einsteinove karijere — on mora dovesti teoriju u oblik koji će drugim znanstvenicima biti prihvatljiv da bi je uopće uzeli u razmatranje.⁶² Primjerice, iako je utjecaj neoplatonizma i hermetičke tradicije naveo Keplera da razvije kopernikansku astronomiju, njegova teorija ne bi imala nikakve šanse da nije razvio matematički aparat za precizno

59 Za detaljniju raspravu o ovom problemu te primjere iz povijesti znanosti usp. ET 322–324.

60 ET 324–325.

61 ET 325.

62 “Values like accuracy, consistency, and scope may prove ambiguous in application, both individually and collectively; they may, that is, be an insufficient basis for a shared algorithm of choice. But they do specify a great deal: what each scientist must consider in reaching a decision, what he may and may not consider relevant, and what he can legitimately be required to report as the basis for the choice he has made.” ET 331.

predviđanje položaja planeta.⁶³ Istovremeno, te vrijednosti nisu i dovoljan uvjet — kada ih teorija ispunjava, u njenom eventualnom prihvaćanju ulogu igra još i čitav niz eksternih faktora. Utoliko ‘eksterni’ faktori, upravo suprotno od tradicionalnog pogleda prema kojem oni ne igraju ulogu u prihvaćanju teorija, ili je, ako igraju, riječ o ‘lošoj znanosti’, čine integralan dio znanosti. Među te eksterne faktore svakako ulazi i ono što su naglašavali socijalni konstruktivisti, naime da neka znanstvena teorija prevladava kao rezultat odnosa moći, interesa, institucionalnog okvira i sl. Međutim, čak i ako uvijek ili najčešće neka teorija prevlada zbog određenih odnosa moći, ta teorija ipak ne može biti bilo kakva, već mora ispunjavati minimalne uvjete. Među navedenim se uvjetima pak prvenstveno ističe preciznost — teorija (najčešće) mora u određenoj mjeri odgovarati eksperimentalnim rezultatima ili barem ne biti u izravnoj kontradikciji s njima. Konačno, valja naglasiti da su ove vrijednosti historijski nastale, te, osim što očito nisu neupitne za filozofe i sociologe znanosti, nisu neupitne ni za same znanstvenike. Znanstvenik može uvijek dovesti u pitanje neku od ovih vrijednosti.⁶⁴ Štoviše, neka paradigma može u potpunosti zanemariti neku od vrijednosti koje su inače veoma značajne. Tako je primjerice kopenhaska interpretacija kvantne mehanike u potpunosti zanemarila eksplanatornu moć shvaćenu u determinističkom, kauzalnom smislu, što je bila ključna vrijednost klasične fizike.⁶⁵ Ova pozicija, dakle, uzima u obzir različite eksterne faktore koji utječu na znanost, ali ih istovremeno ne apsolutizira. Da sažmem — iako su eksterni faktori integralan dio znanstvenog procesa, oni su sami ipak podložni određenim ograničenjima, a ta su ograničenja u najširem smislu vrijednosti, metametodološki principi za kojima se znanstvenici povode u svojem radu i u konstrukciji, razvoju i odabiru teorija.

Kao što je već rečeno, Kuhn izvodi listu vrijednosti iz povijesti znanosti — iz povijesne analize proizlazi da se znanstvenici u svome radu povode za navedenim vrijednostima. Međutim, ovime rasprava o metametodologiji znanosti još nije završena, budući da otvorenim

63 Usp. ET 325.

64 Usporedi kritiku vrijednosti jednostavnosti u tekstu “Aesthetic Motivation” u Brockman (2015).

65 Usp. Holland (1993): *The Quantum Theory of Motion*, xvii, 1. Za primjer rasprave fizičara o tome kojoj se vrijednosti treba pridati veća težina u formuliranju teorije, eksplanatornoj moći ili sposobnosti predviđanja, v. ibid. 10–11.

ostaje pitanje opravdanja — što je to zbog čega možemo tvrditi da se znanstvenici i trebaju povoditi upravo za tim vrijednostima?⁶⁶ Odgovor je sljedeći: ako smatramo da je znanost uspješna — što je nedvojbeno bio Kuhnov stav, a također je i stav velike većine filozofa znanosti — tada možemo zaključiti da je dobro da funkcionira upravo na način na koji funkcionira. Naime, funkcionirajući na određeni način, koji se postepeno razvio pod različitim utjecajima, kako unutarnjima, tako i vanjskima, znanost se pokazala izuzetno uspješnom; stoga možemo zaključiti da je i dobro da tako funkcionira, i da znanstvenici i dalje trebaju postupati kako postupaju. Metametodološki principi koji određuju znanstvenu praksu opravdavaju se, dakle, pragmatički i aposteriorno.⁶⁷ Također, na ovaj se način mogu opravdati ne samo ti principi, već i pojedine metode koje se pokazuju uspješnima, kao i način funkcioniranja znanosti općenito.

Time smo, međutim, stigli i do ograničenja ovog pristupa. Naime, valja naglasiti hipotetski karakter gornjeg zaključka — *ako* smatramo da je znanost uspješna, onda je time opravdan i njen način funkcioniranja. Ako i prihvaćamo da je znanost uspješna, taj se uspjeh može problematizirati na nekoliko razina. Za početak, možemo se složiti da je znanost uspješna u nekim segmentima, a negirati da je uspješna u drugima. Pozicija izložena u ovom radu primjerice prihvaća da je znanost uspješna u (novim) predviđanjima, manipulaciji prirodom i konstrukciji eksplanatorno moćnih teorija, ali istovremeno negira da znanost otkriva strukturu svijeta po sebi te da se sve više približava istini. Nadalje, neovisno o ovdje zastupanoj poziciji, kao i općenito o raspravi o realizmu i antirealizmu, ostaje i pitanje koje će se znanosti smatrati uspješnima, a koje ne, pa, primjerice, neki koji fiziku smatra-

66 Kuhnu se još od SZR prigovaralo da miješa deskriptivno i normativno, usp. Godfrey-Smith (2003): 79, 81, 90. Kuhn je na taj prigovor odgovorio u “Postscriptu” (SZR 215–216), ali taj je odgovor, po mome sudu, prilično nejasan. Pitanjem normativnosti vrijednosti Kuhn se pozabavio u kasnijem tekstu “Rationality and Theory Choice” (RSS 208–215), ali ni tu raspravu ne smatram zadovoljavajućom budući da se može svesti na tvrdnju da, ako se znanstvenici u svom radu ne bi vodili tim vrijednostima, tada se takva ‘znanost’ ne bi uopće mogla nazvati znanošću.

67 Istovremeno, s obzirom da se negira sposobnost znanosti da otkriva svijet po sebi, pitanje koliko su pojedini metametodološki principi ili pojedine metode adekvatni da nam pruže spoznaju o svijetu po sebi te bi li neki druge principi ili metode bili adekvatniji kao alati otkrivanja istine, postaje bespredmetnim u raspravama o (meta)metodologiji.

ju izuzetno uspješnom istovremeno dovode u sumnju uspješnost (i uopće znanstvenost) psihologije. Uz to, teza o opravdanosti postojeće znanstvene prakse očito uključuje tezu da znanost treba prepustiti znanstvenicima — ako postoji neki problem koji ulazi u djelokrug znanosti, tada naprosto trebamo prepustiti znanstvenicima da ga riješe. Jasno je, međutim — a također neovisno o raspravi o realizmu i antirealizmu — da uvijek ostaje pitanje je li uopće dobro da se neko istraživanje izvrši: ako rješenje problema nuklearne fuzije i treba naprosto prepustiti znanstvenicima, razvoj nuklearnog oružja svakako je u najmanju ruku upitne poželjnosti. Konačno, otvorenim ostaje pitanje u kojim se sferama prirodnim znanostima treba priznati primat — primjerice, iako znanstvenici zasigurno jesu jedini mjerodavni po pitanju nuklearne fuzije, ostaje razloga za skepsu prema pretenzijama evulucijske biologije da u potpunosti objasni moral.

Zaključak

U ovome sam radu pokušao dati jedan antirealistički odgovor na problem uspješnosti i napretka znanosti na temelju teorije znanosti Thomasa Kuhna. Iako, prema iznesenoj poziciji, povijest znanosti nije povijest napretka prema istini i sve većeg razotkrivanja strukture samog svijeta, znanost ipak može napredovati iz dvaju razloga. Prvi je taj što se različite konceptualne sheme koje se međusobno izmjenjuju odnose na *vanjski svijet* i *njega* interpretiraju. One su stoga ograničene u svome sadržaju, pa iako postoji više različitih mogućih konceptualnih shema za isti odsječak stvarnosti, one ne mogu biti proizvoljno konstruirane. Drugi je razlog taj što nove paradigme, a s njima i nove konceptualne sheme, ne nastaju u vakuumu. Nova paradigma nastaje na tlu stare i zamjenjuje ju kada stara paradigma prestane adekvatno opisivati pojave koje bi trebala opisati. Nova je paradigma stoga izravan pokušaj rješenja problema koje stara paradigma nije uspjela riješiti, ali ona istovremeno mora, ako želi biti prihvaćena, dati adekvatan odgovor i na niz problema koje stara paradigma jest uspjela riješiti te ujedno biti u tome uspješnija od suparničkih novih paradigmi. Znanstvenici dakle na novu paradigmu ne nailaze slučajno nakon besciljnog lutanja teorijskim bespućima, već je formuliraju kao odgovor na konkretne probleme i pokušaj objašnjenja konkretnih pojava, a paradigma se prihvaća tek ako uspije odgovoriti na relevantne izazove i u tome se pokaže uspješnijom kako od stare, tako i od novih suparničkih paradigmi. Time ova pozicija s jedne strane odgovara na realistički izazov argumenta bez čuda, a s druge strane dodaje pozitivan sadržaj

pesimističkoj indukciji iz povijesti znanosti tako što nudi put objašnjenja kako je moguće odbacivanje teorija koje su u jednom trenutku bile izuzetno uspješne i općeprihvaćene. ◀

LITERATURA

- Bird, Alexander (2012): "The structure of scientific revolutions and its significance: An essay review of the fiftieth anniversary edition". *British Journal for the Philosophy of Science* 63, 859–883.
- Brockman, John (ur.) (2015): *This Idea Must Die: Scientific Theories That Are Blocking Progress*. New York: Harper Perennial.
- Button, Tim (2013): *The Limits of Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Donald (1973): "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 47, 5–20.
- Godfrey-Smith, Peter (2003): *Theory and Reality. An Introduction to the Philosophy of Science*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Hacking, Ian (1983): *Representing and intervening*. Cambridge University Press (25th printing 2010).
- Hacking, Ian (1993): "Working in a New World: The Taxonomic Solution". U: Horwich, Paul (ur.): *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*. London, Cambridge, M.A.: The MIT Press, 275–310.
- Holland, Peter R. (1993): *The Quantum Theory of Motion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoyningen-Huene, Paul (1989): *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns: Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Kožnjak, Boris (2013): *Eksperiment i filozofija*. Zagreb: KruZak.
- Kuhn, Thomas S. (1993): "Afterwords". U: Horwich, Paul (ur.): *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*. London, Cambridge, M.A.: The MIT Press, 311–341.
- Kuhn, Thomas S. (1977): [ET] *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kuhn, Thomas S. (2000): [RSS] *The Road Since Structure. Philosophical Essays, 1970–1993, with an Autobiographical Interview*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kuhn, Thomas S. (2002): *Struktura znanstvenih revolucija* (2. hrvatsko izdanje). Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, prevela Mirna Zelić.
- Kukla, Andre (1996): "Antirealist Explanations of the Success of Science". *Philosophy of Science*, vol. 63, Supplement. Proceedings of the 1996 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association. Part I: Contributed Papers, 298–305.
- Laudan, Larry (1981): "A confutation of convergent realism". *Philosophy of Science* 48, 19–49.

- Lynch, Michael P. (1997): "Three Models of Conceptual Schemes". *Inquiry* 40, 407–426.
- Putnam, Hilary (1975): *Mathematics, Matter, and Method*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press.
- Putnam, Hilary (1987): "Truth and Convention: On Davidson's Refutation of Conceptual Relativism". *Dialectica*, Vol 41., N° 1–2, 69–77.
- Putnam, Hilary (2012): "From Quantum Mechanics to Ethics and Back Again". U: Putnam, Hilary (aut.); De Caro, Mario; Macarthur, David (ur.): *Philosophy in an age of Science. Physics, Mathematics and Skepticism*. Cambridge, M.A., London: Harvard University Press, 51–71.
- Rockmore, Tom (2006): "Kuhn, Different Worlds and Science as Historical". U: Rockmore, Tom, Margolis, Joseph (ur.): *History, Historicity and Science*. Hampshire: Ashgate, 167–186.
- Taylor, Kenneth. A (2011): "Conceptual Relativism". U: Hales, Steven D. (ur.): *A Companion to Relativism*. Wiley–Blackwell, 159–178.
- Vickers, Peter (2018): "Historical challenges to realism". U: Saatsi, Juha (ur.): *The Routledge Handbook of Scientific Realism*. London, New York: Routledge, 48–59.
- Wang, Xinli (2009): "On Davidson's Refutation of Conceptual Schemes and Conceptual Relativism". *Pacific Philosophical Quarterly* 90, 140–164.
- Wray, K. Brad (2018): "Success of science as a motivation for realism". U: Saatsi, Juha (ur.): *The Routledge Handbook of Scientific Realism*. London, New York: Routledge, 37–47.

IV.

Forme filozofije,

forme života /

Forms of

Philosophy,

Forms of Life

Mislav Žitko

**Upravljanje sobom
i drugima:
o 'slobodnom
govoru' u kasnim
predavanjima
Michela Foucaulta**

Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije, ur. B. Mikulić i M. Žitko,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020, str. 211–244
EMAIL: mislav.zitko@gmail.com

SAŽETAK

Kasna predavanja Michela Foucaulta označavaju točku ulaska u novo istraživačko područje koje se može provizorno nazvati povijest upravljanja sobom i drugima. U ovom radu se osvrćemo na društveno–politički kontekst u kojima su ta predavanja održana uzimajući uspon diskursa o totalitarizmu i s njime povezanu kritiku marksizma za dvije dominantne odrednice francuskog intelektualnog polja. To je kontekst u kojem se Foucault posvećuje istraživanju liberalnog governmentaliteta tokom kasnih sedamdesetih te pokušava pokazati da oblici governmentaliteta, kakve nalazimo u 19. i 20. stoljeću, predstavljaju tek jedan odsječak opće povijesti upravljanja sobom i drugima. Drugi dio rada posvećen je razmatranju posebnog statusa filozofije i modalitetima istinitog govorenja te odnosu političkog polja i filozofske prakse u mjeri u kojoj je politika kušnja zbiljnosti filozofije, kako glasi Foucault argument. U drugom dijelu rada se također razmatra Foucaultovo čitanje Kantovog teksta o prosvjetiteljstvu koji se u kasnim predavanjima istovremeno pojavljuje kao ogledni primjer upravljanja sobom i drugima te kao pokušaj da se filozofija smjesti u sadašnjost, to jest da se postavi kao ontologija sadašnjosti. ➤➤

ABSTRACT

The Government of Self and Others: On 'Truthful Speech' in the Late Lectures of Michel Foucault

Michel Foucault's late lectures mark the point of entry into a new research area that can be tentatively called the history of the government of self and others. In this paper, we start with the social and political context in which these lectures were held, taking the rise of the discourse on totalitarianism and the related critique of Marxism as the two dominant determinants of the French intellectual field in the late 1970s. On this background, Foucault devoted himself to the study of liberal governmentality as he made every effort to show that the forms of governmentality, which are encountered in the course of 19th and 20th centuries, represent only a fragment of the general history of the government of self and others. The second part of the paper seeks to analyze the particular status of philosophy and modalities of truthful speech, as well as the related issue of the relationship of philosophical practice to politics to the extent that the latter acts as a test of the reality of philosophy, as Foucault argues. The second part of the paper also discusses Foucault's reading of Kant's text on the Enlightenment which appears in his late lectures both as a model of government of self and others and as an attempt to place philosophy in the present, i.e. to depict it as ontology of the present. ➡➡

“**N**išta. Mislim da je njihovo mišljenje bezvrijedno” — tako je glasio Deleuzeov odgovor na pitanje što misli o novim filozofima u intervjuu koji je dao za časopis *Minuit* u ljeto 1977. godine.⁰¹ *Les nouveaux philosophes* ili *novi filozofi* ime je neformalne skupine koja je zahvaljujući vodećima autorima — a to su ponajprije bili Bernard Henry-Lévy i André Glucksmann — postala glavna tema u francuskim intelektualnim krugovima te iste godine. Naravno, nisu toliko bitni deseci tisuća prodanih knjiga, iako je Deleuze imao nešto reći i o tome (na to ćemo se vratiti kasnije), već teorijsko-politički trenutak u kojem se novi filozofi pojavljuju, trenutak obilježen snažnim napadom na ljevicu, ne samo na političkoj, već konceptualnoj razini uz istovremenu i povezanu afirmaciju novog, specifično francuskog antitotalitarnog diskursa. Ovdje ne možemo ulaziti u detaljniju analizu tog diskursa, te teorijskih i političkih pozicija kojima se služio i na taj način povratno ovjeravao njihovu legitimnost, ali ćemo dati nekoliko ključnih odrednica.

Prvo, formiranje diskursa o totalitarizmu u francuskom intelektualnom polju dominantno se povezivao uz godinu 1974. i izlazak francuskog prijevoda Solženjicinove opsežne publicističko-istraživačke studije *Arhipelag Gulag*. Studija je poslužila kao okidač za raspravu o totalitarizmu, odnosno za kritiku totalitarizma potaknutu otkrivajućim učinkom Solženjicinovog istraživanja ili barem onime što se držalo za otkrivajući učinak. Potonja ograda je potrebna budući da novija istraživanja francuskog intelektualnog polja — koja nas vode do recepcije Foucaultovih kasnih predavanja⁰² — sugeriraju da je otkrivajući učinak *Arhipelaga Gulag* proizvod posebne upotrebe Solženjicina u kontekstu uspona i konsolidacije političke ljevice u Francuskoj kasnih sedamdesetih godina.

Studija Michaela S. Christoffersona, objavljena 2004. pod naslovom *French Intellectuals Against the Left*, iscrpna je u izvođenju temeljnog

01 Intervju je prvotno objavljen u prilogu časopisa *Minuit*, 5. lipnja 1977., a zatim je objavljen reprint u *Le Monde* 14. srpnja iste godine. Ovdje koristimo engleski prijevod objavljen u časopisu *Discourse* 1998. godine

02 U ovom tekstu koristimo izraz ‘kasna predavanja’ kao naziv za predavanja održana na Collège de France između 1976. i 1984., dok će naziv predavanja o biopolitici označavati predavanja *Sigurnost, teritorij, stanovništvo* (1977–78) i *Rođenje biopolitike* (1978–1979).

argumenta po kome je Gulag prije svega funkcionirao kao metafora, a tek marginalno kao otkriće mračne povijesti socijalizma. Bez obzira na moguću impresivnost Solženjicinovog djela, Christofferson pokazuje da se putanja kritike totalitarizma može mnogo bolje objasniti ondašnjim političkim i ideološkim sukobima nego navodnim otkrivajućim učinkom *Arhipelaga Gulag*. Gulag je, prema tome, prije metafora, nego veliko otkriće budući da se kritika staljinizma i udaljavanje od sovjetskog modela dogodila već ranije, kasnih pedesetih i onda osobito tokom turbulentnih šezdesetih godina. Ako ostavimo po strani Komunističku Partiju Francuske (KPF), malo je tko u intelektualnom i političkom polju imao iluzija o političkoj naravi Sovjetskog Saveza prije, ali i nakon Staljinove smrti.

Stoga, piše Christofferson, “kritika totalitarizma je bila, fundamentalno, odgovor intelektualaca nekomunističke ljevice, formiranih njihovom postšezdesetimaškom politikom, na opasnost koju su vidjeli u Komunističkoj Partiji Francuske, njezinom dohvatanju pozicije političke moći zahvaljujući savezu sa Socijalističkom Partijom i njihovom Zajedničkom programu (*Programme Commun*)” (Christofferson, 2004: 90). *Programme Commun* potpisan je 1972., no kako se očekivala pobjeda ljevice na parlamentarnim izborima 1978., metafora Gulaga i problem totalitarizma postaju u drugoj polovini sedamdesetih sveprisutni u intelektualnom i političkom diskursu (ibid.). Dakako, ponašanje Komunističke Partije, njezin orkestrirani, ali ne i osmišljeni napad na Solženjicina tvrdnjama kako je zapravo riječ o anti-sovjetskoj propagandi, samo je dolilo ulje na vatru i ponudilo retoričko oružje različitim pozicijama okupljenim pod kabanicom antitotalitarizma. Metafora Gulaga omogućila je da se Solženjicin povratno predstavi kao figura neupitnog moralnog autoriteta, u rangu s Dreyfusom ili Dostojevskim, a antitotalitarni su intelektualci u identifikaciji s disidentskom figurom Solženjicina dobili prostor za kritiku socijalizma, marksizma i revolucije koja nadmašuje prvotni cilj, prokazivanje Komunističke Partije i, posredno, političke platforme *L’Union de la Gauche* s kojom će francuski socijalisti i komunisti 1981. osvojiti vlast u Francuskoj.

Ovdje dolazimo do druge točke. Daleko od toga da se uspon diskursa o totalitarizmu može jednostavno svesti na jedan skup političkih interesa, kada promatramo sedamdesete godine možemo lako utvrditi tematske pomake na nekoliko razina. Svakako je točno da su novi filozofi uz još neke autore, poput Claudea Leforta, bili najumješniji u — da se još jednom poslužimo upečatljivom Christoffersonovim

izrazom — stvaranju mita o sljepoći ljevice za stvarnost Gulaga. Oni su na toj osnovi, naizgled u ime Solženjicina, razvijali vlastitu političku teoriju, crpeći intelektualni autoritet iz njegovog moralnog autoriteta. Štoviše, kod novih filozofa se doprinos trendu kritike totalitarizma preklapa s još jednim značajnim pothvatom — prilagodbi imperativima medijski posredovane intelektualnosti, što se može tumačiti kao otvaranje nove stranice u povijesti filozofije koju ćemo skraćeno nazvati — filozofija na televiziji. To je ono što Deleuze u osvrtu na nove filozofe u spomenutom intervjuu drži da je njihova stvarna novost, dakle, ne kritika totalitarizma koju oni nisu započeli niti u njoj napravili odlučujuće poteze, nego uvođenje marketinga filozofije umjesto osnivanja škole (Deleuze, 1998: 38).

Taj marketing filozofije ima, kaže Deleuze, specifična pravila:

“Govor o knjizi i navođenje drugih da govore o knjizi mnogo je važniji od onoga što sama knjiga kaže ili ne kaže. Dovedeno do krajnosti, mnogobrojni novinski članci, kolokviji, radio ili televizijske emisije moraju zamijeniti knjigu koja, na koncu, ne mora uopće postojati. To je razlog zbog kojeg novi filozofi ulažu manje truda u knjige koje pišu, od članaka koje dobivaju, novina ili emisija koje popunjavaju, intervju a koje ubacuju, dossiera koje sastavljaju u *Playboyu* (...) također, sa stajališta marketinga, ista knjiga ili isti proizvod mora imati nekoliko inačica kako bi svi bili zadovoljni: pobožnu verziju, ateističku verziju, hajdegerijansku verziju, ljevičarsku verziju (...) itd.” (Deleuze, 1998: 39).

Analiza načina na koji intelektualne prakse ili uže određen rad filozofa ulaze i smještaju se u takozvani “medijski prostor” svakako je relevantno pitanje koje se, zahvaljujući televiziji, internetu i digitalnim platformama te razvoju privatnog izdavaštva, pojavljuje u još zaoštrenijem obliku danas. Ostavljamo, međutim, tu problematiku zasad po strani, uz opasku da je Foucaultov benevolentni, mjestimice slavljenički odnos prema novim filozofima bio zasigurno uvjetovan njihovom snažnom medijskom prisutnošću, uspješnim prevođenjem intelektualnog kapitala u socijalni i politički kapital, čemu je i sam Foucault nesumnjivo težio. Ovo vrijedi napomenuti tim više što su teorijske teze novih filozofa veoma često bile sušta suprotnost onoga što je Foucault zastupao — dovoljno se, primjerice, prisjetiti Glucksmannovog⁰³ nedvosmislenog poistovjećivanja države i moći

03 André Glucksmann (1980), *The Master Thinkers*, The Harvester Press.

u *Les maîtres penseurs*, knjizi kojoj je prva namjena bila dokazivanje poveznice, štoviše korijena totalitarizma, u njemačkoj filozofiji 18. i 19. stoljeća, zaključno s Nietzscheom i, dakako, Marxom.

Rasprava o totalitarizmu, da se vratimo na glavni tok analize, nije bila samo površinski politički ili tek medijski fenomen. Ona ima naravno dužu povijest, što je jasno već na temelju površnog bibliografskog pregleda: Hannah Arendt objavljuje svoju seminalnu studiju *Izvori totalitarizma* 1951., a sâm se izraz opet pojavljuje na mnogo mjesta u Memoarima revolucionara Victora Sergea, objavljenim iste godine. Mogli bismo nabrajati dalje, no za specifično francusku raspravu o totalitarizmu ključni su Raymond Aron i njegov krug s jedne, te interpretacija Francuske revolucije François Fureta, s druge strane. Potonja će interpretacija, preko Pierra Rosanvallon utjecati na Foucaulta koji sâm nije zasebno razvio teoriju totalitarizma, tek načelni anti-totalitarni stav, iznimno naglašen koncem sedamdesetih i bitno povezan s odbacivanjem marksizma, o čemu će biti više riječi kasnije. U svakom slučaju, Aron i njegov krug imaju manji značaj u kontekstu rekonstrukcije Foucaultove putanje zbog njihove nedvojbene smještenosti na desnom dijelu političkog spektra. U stvari, Serge Audier opisuje *Contrepoint*, prvi važniji časopis aronovskog kruga, kao ključni intelektualni laboratorij anti-šezdesetosmaške misli, što ne uključuje samo marksističke autore, nego manje-više svu radikalnu poststrukturalističku teoriju, pa i samog Foucaulta.⁰⁴ S te strane, bez obzira što se i on sam upušta u kritiku marksizma i osmišljavanje nove inačice liberalizma, Aronov teorijski rad nije adekvatno polazište ako su Foucaultova kasna predavanja konačni interpretacijski cilj.

Doduše, pozicija Raymonda Arona i njegovih sljedbenika za nas može biti korisna činjenica utoliko što upućuje na pravi dojam o opsegu zanimanja teorijsku razradu problema totalitarizma koja krajem sedamdesetih godina dostiže svoj zenit. Čak se može pokazati, kako to uostalom čini Châton (2016), da Aron nastavlja ili pokušava nastaviti tradiciju klasičnog političkog liberalizma.⁰⁵ Međutim, Rosanvallonov

04 Navedeno prema: Gwendal Châton (2016), "Taking Anti-totalitarianism Seriously: The Emergence of the Aronian Circle in the 1970s", u: I. Stewart and S. W. Sawyer (ur.), *In Search of the Liberal Moment: Democracy, Anti-totalitarianism, and Intellectual Politics in France since 1950*, Palgrave Macmillan.

05 Ne treba zaboraviti da je Aron bio aktivni sudionik tzv. *Walter Lippmann Kolokvija* održanog u Parizu 1938. godine na kojem su udareni temelji *Društva Mont Pelerin*. Vidjeti transkript kolokvija: J. Reinhoudt

opus mnogo bolje razotkriva dileme koje problem totalitarizma donosi kada mu se pristupa s lijeve pozicije. Tokom sedamdesetih godina, preciznije, u drugoj polovini sedamdesetih, Foucault i Rosanvallon bili su suočeni s jednim te istim izazovom koji se može sasvim jednostavno formulirati: kako ostati na ljevici nakon kritike totalitarizma, odnosno gdje pronaći sadržaj koji će ispuniti formu “druge ljevice”, ljevice ispražnjene ne samo od marksizma nego od radikalne politike uopće? Uza sva druga obilježja koja se mogu tumačiti kao prijeporna ili razdvajajuća, moment ostanka na ljevici svakako im je bio zajednički i u tom smislu distinktivan spram većine drugih aktera i pratitelja kritike totalitarizma koja se, kako je već rečeno, pojavljuje kao ključno obilježje cijelog intelektualno–političkog miljea. Naravno, prigovor koji se odmah očito pojavljuje u teorijskom registru glasi: što znači ostanak na ljevici koja je u potpunosti ispražnjena od marksizma, dapače lišena samih tragova Marxove analize?

Upravo je to čvorište kojem su Rosanvallon i Foucault pristupili i koje — recimo to unaprijed — nisu uspjeli razmrsiti, čak i ako pristanemo na njihove polazne točke i pretpostavke. No, sâmo pristupanje tom čvorištu čini razliku spram drugih aktera — novih filozofa — kojima je kritika totalitarizma poslužila kao politička batina za ljevicu iz Aronovog kruga koji se nikada ni nije oslanjao na imaginarij i vokabular radikalne politike, ali i spram autora poput Castoriadis koji se nisu htjeli olako riješiti marksizma.

Ukratko, Foucaultova predavanja o biopolitici (zapravo predavanja o liberalnom governmentaltetu), za koja se, izvan konteksta, može činiti da predstavljaju potpuno nemotivirani povratak na temu liberalizma i političke ekonomije, dakle na poglavlja koja je Foucault naizgled zatvorio dovršavajući *Riječi i stvari*, treba čitati u kontekstu problema ostanka na ljevici — podjednako teorijskog i političkog. Rosanvallonova pozicija, budući da se ne možemo njome ovdje iscrpno baviti, poslužiti će nam tek da osvjetilimo taj kontekst te dalje promotrimo jednu od Foucaultovih linija istraživanja kojom se on, na ponešto neočekivan način, vraća filozofiji.⁰⁶

i S. Audier (ur.) (2017). *The Walter Lippmann Colloquium. The Birth of Neoliberalism*, Palgrave Macmillan.

06 Za širi prikaz intelektualnog polja s naglaskom na Rossanvallonov rad vidjeti: Jainchill, A., & Moyn, S. (2004). “French Democracy between Totalitarianism and Solidarity: Pierre Rosanvallon and Revisionist Historiography”. *The Journal of Modern History*, 76(1); također: Duong,

Rosanvallon i potraga za “drugom ljevicom”

Rosanvallonov istraživački program je, nevezano uz opseg, značajno “uredniji” od Foucaultovog te ga ovdje određujemo prateći analizu koju su ponudili Jainchill i Moyn (2004). Naime, Rosanvallon je Furetov učenik koji se ne može lako smjestiti u konvencionalne pripovijesti o post–šezdesetosmaškim intelektualnim putanjama jer se ne radi o autoru koji je postepeno prigrlilo tržišni liberalizam, poučen kritikom totalitarizma, niti je kod njega riječ o izdaji ranijih antikapitalističkih i antikolonijalnih uvjerenja u ime konformističkog liberalizma (Jainchill i Moyn, 2004: 108). Radije, Rosanvallonova putanja otkriva pokušaj da se Furetov okvir, njegova kritika totalitarizma, razvije dalje i, takoreći, proširi na liberalizam, odnosno politički racionalizam. Furet, poznato je, izlazi 1978. s knjigom *Misliti Francusku revoluciju* (*Penser la Révolution Française*), protumarksističkom interpretacijom Francuske revolucije kojom se uspostavlja hegemonija kritike totalitarizma u posebnom obliku, naime povlačenjem poveznice između Francuske revolucije i suvremenih oblika totalitarizma.⁰⁷ Prema Furetu, *Teror* sa svim svojim osuđenicima i žrtvama neposredni je izraz ideologije demokracije, odnosno same revolucije koja u svome stvarnom kretanju, nasuprot onome što su o sebi govorili Robespierre, Saint–Just i drugi revolucionari, te nasuprot onome što je o njima pokušala reći marksistička historiografija (Albert Soboul i drugi), nije ništa drugo nego borba različitih grupa oko prava da jedna od njih ekskluzivno utjelovi demokratski princip (Furet, 1981: 77).

Budući da se revolucionarna aktivnost bitno oslanja na maksimalistički jezik, na neprestano dizanje ideoloških uloga u političkoj borbi, unutrašnja dinamika revolucije neminovno vodi prema Teroru. Naime, društvo ostaje onakvo kakvo je bilo u predrevolucionarno doba, jednako stratificirano kao u vrijeme Starog režima, međutim revolucionarna logika potrage za utjelovljenjem volje naroda donosi neprestanu potragu i borbu s unutrašnjim neprijateljem, eskalaciju društvenih odnosa koja na koncu dobiva svoj čist izraz u Teroru. Ta,

K. (2017). “Does Democracy End in Terror? Transformations of Antitotalitarianism in Postwar France”. *Modern Intellectual History*, 14(2), 537–563.

07 U ovom radu smo koristili srpsko i englesko izdanje Furetove knjige: Fransa Fire (1990). *O Francuskoj revoluciji*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića (prev. Vera Ilijin); Furet, F. (1981). *Interpreting the French revolution*. Cambridge University Press.

ovdje sažeta, Furetova kritika koja pripada golemom diskursu o patologiji demokracije, ponavlja se kod Rosanvallona u gotovo nepromijenjenoj formulaciji. Za Rosanvallona je suverenitet naroda, koji se tokom Francuske revolucije pojavljuje kao životni princip demokracije, istovremeno asertivan i mutan te vodi postepeno ka dominaciji pobjedničke grupe, zakrivenoj apstraktnom formulacijom društvenog jedinstva (Rosanvallon, 2006).

Furet, da izbjegnemo svaki nesporazum, nigdje ne dokazuje, to jest nigdje ni ne pokušava dokazati glavnu tezu o povezanosti terora u Francuskoj i totalitarizma u Sovjetskom Savezu, nego samo na početku izlaganja nabacuje ideju “[d]a bi trebalo napisati historiju odnosa francuske ljevice prema sovjetskoj kako bi se pokazalo da se staljinistički fenomen nadovezao na jakobinsku tiraniju koja je jednostavno bila premještena s mjesta na mjesto (...)” (Furet, 1981: 14). Bez obzira na to, Rosanvallon slijedi njegovo (spekulativno) uvjerenje o sveprisutnosti totalitarne prijetnje (cf. Jainchill i Moyn, 2004: 118ff), ali uz dva teorijska dodatka. Prvo, pokušava razviti teoriju demokracije koja neće biti revolucionarna demokracija, to jest, neće biti prekomjerna demokracija i utoliko će se razvijati onkraj totalitarne prijetnje. Druga stvar koju čini, i time dolazimo do poveznice prema Foucaultu, tiče se, shematski rečeno, postavljanja liberalizma na mjesto marksizma. U pogledu potonjeg, stvar se čini proturječna. Jainchill i Moyn ukazuju da s knjigom iz 1979. *Le capitalisme utopique* Rosanvallon pokušava “orobiti legitimaciju liberalizma na istom temelju na kojem je kritika totalitarizma prethodno obesnažila voluntarističku demokraciju (...) Njegov gambit otkriva njegovo uvjerenje u primarnost kritike totalitarizma i njezinu primjenjivost na najrazličitije intelektualne ishode i političke cijeve” (ibid. 124). Istovremeno, ispreplitanjem kritike racionalističkog liberalizma i voluntarističke demokracije Rosanvallon širi, barem nominalno, doseg kritike totalitarizma, ali istovremeno dolazi do pozicije za koju liberalizam više nije lijek za ekcese demokracije, nego radije ambivalentni politički projekt.

U intervjuu iz 2007. godine sâm Rosanvallon pojašnjava da je u vrijeme pisanje treće knjige, *Le capitalisme utopique*, krenuo u potragu za izvorima liberalizma “ne bi li pokazao da je liberalizam nastao kao forma poricanja politike, i kako se Adam Smith u tom pogledu javlja kao glavni suparnik Rousseaua. Fundamentalno, Adam Smith se pojavljuje kao netko tko želi pokazati kako se može bez politike.” (Rosanvallon, 2007: 705). Prema tome, za Rosanvallona, Adam Smith želi pokazati kako se može zaobići politika, kako se društvena organi-

zacija i sklad može postići onkraj društvenog ugovora (ibid.). Njegova se kritika liberalizma ipak treba uzeti s dozom opreza jer liberalizam, odnosno liberalna demokracija, usprkos kritici, ostaje za njega telos suvremene politike (Jainchill i Moyn, 2004: 125). Razlog tomu leži u mnogo puta ponovljenoj tezi prema kojoj Marx nije imao filozofiju politike. Nju Rosanvallon eksplicitno navodi u nešto ranijem intervjuu iz 2001. godine:

“Marksizam je bio stvarnost u šezdesetim godinama. U sedamdesetima je bilo potrebno otići onkraj programa ponovnog utemeljenja ili obrazlaganja marksizma. Zašto? Zato što crna rupa marksizma nije njegova ekonomska analiza, nego vizija politike: ne postoji teorija demokracije kod Marxa.” (Citirano prema: Martin, 2013: 121.)

Eliminacija marksizma i ambivalentni odnos spram liberalizma upravo su ključne točke Foucaultovih predavanja o liberalnom governmentalityu održanih na Collège de France. Foucault je, naravno, upoznat s Rosanvallonovim radom te u sažetku predavanja iz 1978–79. spominje knjigu *Le capitalisme utopique*, ocjenjujući je kao veoma važnu za razumijevanje liberalizma, knjigu koja je značajno oblikovala i njegovo izlaganje povijesti liberalnog governmentalitya. Međutim, mnogo je značajnije da su, barem na razini motivacije i razini dominantnih intelektualno–političkih kretanja, predavanja o biopolitici u potpunosti uklopljena u francuski “liberalni trenutak” izvojevan putem kritike totalitarizma. Eliminacija marksizma u samim se predavanjima ogleda u mnogim elementima, počevši od načelnog odbijanju ulaska u raspravu o teoriji države.⁰⁸ Teoriju države treba zaobići kao neprobavljivi obrok, veli Foucault, a na njezino mjesto postavlja analizu governmentalitya (Foucault, 2008: 77). Iako analiza governmentalitya pripada većoj istraživačkoj cjelini koju ćemo za ovu priliku nazvati povijest upravljanja sobom i drugima, kada je riječ o 20. stoljeću governmentality se emfatično pojavljuje kao liberalni, odnosno neoliberalni governmentality. Nasuprot tome, o mogućnostima tako nečeg kao što je socijalistički governmentalitya Foucault navodi sljedeće:

08 Za raspravu o Foucaultovom složenom odnosu prema tradiciji teorije države vidjeti: Lemke, T. (2007). An indigestible meal? Foucault, governmentality and state theory. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 8(2); Sawyer, S. (2015). Foucault and the state. *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, 36(1).

“Mislim da ne postoji autonomni socijalistički governmentality. Ne postoji governmentalna racionalnost socijalizma. Zapravo, i povijest je to pokazala, socijalizam može biti implementiran tek s obzirom na različite tipove governmentality. On se tako povezao s liberalnim governmentalityom i tada socijalizam funkcionira kao protuteža, kao korektiv i palijativna mjera za njegove opasnosti” (ibid. 92).

Isključivo liberalizam, prema Foucaultovoj interpretaciji, ima ne samo governmentalnu racionalnost, odnosno tehnologiju upravljanja, nego i adekvatnu refleksiju o upravljanju, dok teorijsko-politički par marksizam/socijalizam ostaje zarobljen u beskonačnom meandriranju teorije države vezane uz tekstove klasika marksizma, te stoga ostaje osuđen na historijsku ulogu interveniranja u poredak koji je već zacrtan jednom za njega sasvim stranom vrstom governmentality. Foucaultov gambit korespondira s onim koji nalazimo kod Rosanvallon: marksistička je teorija postupno eliminirana, na njezino mjesto stupa liberalizam, suviše ambivalentna formacija da bi je Foucault bez zadržke podržao, ali dovoljno izazovna za zainteresiranu recepciju.

To obilježje — bivanje između zagovora liberalizma i genealoškog izvještavanja o njemu — potaklo je kritičku recepciju predavanja o biopolitici usredotočenu na dokazivanje kako je Foucaultova blagonaklonost prema liberalizmu toliko bliska zagovoru da na određenoj točki više nije moguće razaznati jedno od drugog. Ključna imena kritičke recepcije — Geoffroy de Lagasnerie (2012), Daniel Zamora (2016; 2019), Mitchell Dean (2015; 2016; 2018) te Michael Behrent (2009; 2019) — drže da su Foucaultove epizode i intervencije, poput promocije novih filozofa, bile dosad u pogledu teorijskog značenja potcijenjene jer se, gotovo po inerciji, smatralo da Foucault pripada tradiciji radikalne teorije nespojive s ideologijom koju će kasnije politički predstavljati Margaret Thatcher i Ronald Reagan (Behrent, 2016). Međutim, tvrde kritičari, trezveni pogled na predavanja i javne intervencije, koji ih smješta u tadašnji politički kontekst, otkriva da Foucault nipošto nije bio imun na diskretni šarm ekonomskog liberalizma. Prvi razlog leži u njegovoj beskompromisnosti u pogledu kritike etatizma u bilo kojem obliku. Foucault je još u lipnju 1976. iskoristio čuvenu formulaciju o potrebi da se u političkoj teoriji kralju odrubi glava.⁰⁹ To će ostati lajtmotiv i u predavanjima koja će započeti godinu dana

09 Vidjeti intervju “Mikrofizika moći” u: Foucault, M. (1994). *Znanje i moć* (uredili H. Burger i R. Kalanj). Nakladni zavod Globus, str. 143–162.

kasnije, a liberalno sumnjičenje države i njezinih aparata je u suglasju s njegovom kritikom države i juridičko–disciplinarnog modela koji je predstavlja. To suglasje se prema Behrentovoj analizi još snažnije pokazuje nakon preobrazbe klasičnog liberalizma u neoliberalizam. Foucault u predavanjima 1978–79. razmatra dugu povijest neoliberalizma, koja počinje s njemačkim ordoliberalizmom Freiburške škole tridesetih godina i zaustavlja se kod Čikaške škole u obliku kakav je ona dosegla krajem sedamdesetih godina.¹⁰ Upadljivo je, međutim, da u opreci spram marksističke teorije neoliberalizam u Foucaultovim predavanjima nije povezan s obračunom sa sindikatima i organiziranim radom, niti je vezan za napore oko oporavka profitabilnosti kompanija nakon strukturne krize početkom sedamdesetih.¹¹ Naprotiv, fokus je na neoliberalizmu kao tehnologiji upravljanja, odnosno na liberalnom governmentalitetu koji ograničava kapacitet države da djeluje, pokrećući tako eroziju disciplinarnih mehanizama i oktroyiranih društvenih normi (Behrent, 2019: 6). Neoliberalizam ne donosi, dakle, samo elaboraciju anti–etatističke pozicije nego i governmentalnu racionalnost za koju Foucault drži da djeluje onkraj juridičko–disciplinarnih mehanizama i procedura te na taj način omogućuje drugačiji tip subjektivnosti. Točka koju Foucault doista više puta naglašava je sposobnost neoliberalizma da otvori prostor ne samo za drugačije normiranje politike (dakle, vrednovanje politike kroz instituciju tržišta, koja tako postaje mjesto veridikcije), nego za drugačije poimanje subjektivnosti, što se može vidjeti na temelju količine vremena koju teorije ljudskog kapitala dobivaju u njegovim predavanjima Rođenje biopolitike. Odbijajući da liberalizam, pa zatim i neoliberalizam, sagleda kroz prizmu ideologije, Foucault dolazi do nove formulacije koju prikladno sažima Thomas Lemke:

“Foucault vidi razlikovno obilježje liberalnih formi upravljanja u činjenici da one zamjenjuju izvanjsku regulaciju unutrašnjom

10 Za potpuniji prikaz razvoja Čikaške škole, uključujući razdoblje od 1980. do danas, vidjeti Van Horn, R., i Mirowski, P. (2009). “The Rise of the Chicago School of Economics and the Birth of Neoliberalism” u: *The Road from Mont Pelerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Harvard University Press, str. 149–163.

11 Takvu analizu neoliberalizma nude francuski ekonomisti Gerard Duménil i Dominique Lévy u izvrsnoj studiji iz 2004. godine. Vidjeti Duménil, G. i Lévy, D. (2004). *Capital Resurgent: Roots of the Neoliberal Revolution*, Harvard University Press.

proizvodnjom. Liberalizam se ne svodi na jednostavno jamstvo sloboda (slobodu tržišta, privatnog vlasništva, govora itd.) koje postoje neovisno o governmentalnoj praksi. Upravo suprotno, liberalizam organizira uvjete unutar kojih pojedinci mogu i trebaju uživati te slobode. U tom smislu, sloboda nije pandan liberalnog upravljanja, nego njegov temelj (...) Ukratko, liberalna sloboda nije pravo pojedinaca na temelju kojeg se suprotstavljaju moći, nego pozitivni učinak governmentalne prakse” (Lemke, 2012: 45).

Liberalizam, odnosno neoliberalizam, kada ga posmatramo kao praksu upravljanja, pokazuje se kao nešto novo ili, u svakom slučaju, drugačije od juridičko–disciplinarnog modela na koji se, u mjeri u kojoj računa na preuzimanje državnog aparata, nadovezuje i marksizam. Ili barem tako glasi Foucaultov argument. U svjetlu svega navedenog, ne ispuštajući iz vida da Foucault i dalje radi na mnogo ranije započetoj analizi moći, ne čudi što se jedan od teorijskih ishoda predavanja o biopolitici pokazuje u vidu potrage za lijevim governmentalityem. To je ujedno i poveznica prema onome što smo ranije naveli kao problem ostanka na ljevici nakon marksizma.

De-etatizacija društva je ono za što je došlo vrijeme, ustvrdio je Rosanvallon na stranicama *Le Nouvel Observateur* u ljeto 1977., a to je ujedno značilo i napuštanje starog centralističkog socijalizma koji je, prema uvjerenju podjednako Rosanvallona i Foucaulta, u Francuskoj još uvijek bio živ — dapače, u to se vrijeme, utjelovljen u platformi *L'Union de la gauche*, s Mitterrandom na čelu, samouvjereno kretao prema poziciji vlasti. Nasuprot centralističkom socijalizmu, koji se iz njihove perspektive pokazuje istovremeno kao totalitarna prijetnja i politički anakronizam, obojica su polagala političke nade u takozvanu “drugom ljevicu”, politički blisku manjinskoj Ujedinjenoj socijalističkoj partiji (Parti socialiste unifié), koju je u to vrijeme vodio Michel Rocard. Zamora, donekle odmjereno, navodi da su intelektualci “druge ljevice”, koja nije samo uključivala Ujedinjenu socijalističku partiju nego i sindikate, primarno CFDT (Confédération française démocratique du travail), te *grassroot* aktiviste, tragali upravo za onime što je Rocard definirao u poznatom govoru iz 1977.,¹² navodeći da u Francuskoj postoje dvije ljevice: jedna dominantna, centralizirana, etatistička,

12 Pisac navedenog govora bio je Patrick Viveret, filozof i član Ujedinjene partije, koji u koautorstvu s Rosanvallonom izdaje 1978. knjigu *Pour une nouvelle culture politique*, za koju će Foucault ustvrditi da predstavlja izvanredno razumijevanje sadašnjosti.

jakobinska i nacionalistička, te druga koja je decentralizirana i odbija samovoljnu dominaciju, bez obzira da li se radi o poslodavcima ili o državi (Zamora, 2016: 66). U tom pogledu Rosanvallon eksplicitno, a Foucault *sotto voce*, uzimaju liberalizam kao alternativni okvir koji pruža mogućnost izlaska iz anakronizma stare ljevice kroz svojevrsno političko eksperimentiranje kako bi se pronašao lijevi governmentality.

U teorijskom registru najvažnija inovacija koju donosi “druga ljevica” odnosi se na pokušaj razrade francuske inačice samoupravljanja. *Autogestion* ili samoupravljanje pojavljuje se kao protuotrov za suvremene forme jakobinstva (Martin, 2013: 114), proizašao iz djelovanja CFDT–a pod predsjedništvom Edmonda Mairea. Autogestion je tokom sedamdesetih godina postao sveprisutan pojam u raspravama na francuskoj ljevici, publicistički promoviran od poznatih lijevih intelektualaca poput Jacquesa Julliarda, dobiva teorijsku obradu kod Rosanvallona, počevši od njegove knjige iz 1976. *L'age de l'autogestion*. Autogestion kao koncept, usprkos tome što dijelom vuče porijeklo iz jugoslavenskog samoppravljanja, trebao je predstavljati nešto više od radničkog samoupravljanja, te osobito kod Rosanvallona postaje poistovjećen s demokratizacijom društva izvan usko definirane ekonomske domene.

Političku dimenziju kakvu implicira autogestion pocrtava Thomas R. Christofferson navodeći da Rosanvallon kroz samoupravljanje želi prevladati “Marxove redukcionističke koncepte klasne borbe i ekonomskog determinizma, vraćajući političku teoriju na mjesto koje joj pripada. Budući da Marx i marksisti nikada nisu samostalno razvili političku teoriju, napadali su Lassallov koncept apsolutne države, s jedne, te Proudhonov anarhizam s druge strane, te su po inerciji ustanovljavali lassalovske režime kada bi god došli do kontrole državnog aparata. Kako bi se to ispravilo, trebala je biti razvijena izvediva teorija politike u kontekstu samoupravljanja.” (Christofferson, 1991: 34). Naravno, put samoupravljanja vodio je kroz preispitivanje liberalne teorije u mjeri u kojoj je kritika države, odnosno de-etatizacija, bila preduvjet za razradu samoupravljanja na ekonomskoj i društvenoj razini. Foucaultova pozicija, izložena u predavanjima o biopolitici, razdvaja se od Rosanvallona na točki samoupravljanja budući da Foucault ne spominje samoupravljanje niti u kasnim predavanjima nudi neki drugi ekonomsko-politički koncept kojim bi se mogao uvesti ili utemeljiti socijalistički governmentality za koji je sam ustvrdio da mora biti izmišljen. Ovdje je riječ o problemu koji Wendy Brown identificira u terminima onoga što *homo economicus* predstavlja u ekonomskom diskursu kakav zrcali Foucaultova analiza nasuprot

nevidljivosti političkog čovjeka. *Homo politicus*, veli Brown, jednostavno “nije dio Foucaultove priče o liberalnom governmentalitetu”, štoviše, Foucault pokazuje “začuđujući nedostatak imaginacije kada je riječ o implikacijama neoliberalnog pretvaranja subjekta u ljudski kapital. Kako ljudi postaju kapital za sebe, ali i druge, za državu i poduzeća, njihova investicijska vrijednost postaje ključna namjesto njihove proizvodnosti; moralna autonomija i, stoga, temelj suverene individualnosti nestaje, a prostor i značenje političkog građanstva se smanjuju” (Brown, 2015: 78).

Dijagnoza koju postavlja Brown stavlja naglasak na činjenicu da kada gledamo predavanja o biopolitici, odnosno liberalnom governmentalitetu u cjelini — od analize epistemičko-političkih mutacija liberalizma od početka 18. stoljeća do danas — te nakon pažljivog razmatranja mehanizama i procedura podvedenih pod liberalnu tehnologiju upravljanja, dolazimo do dalekosežnog nalaza o nestajanju prostora za tradicionalno shvaćenu praksu politike. *Homo politicus* nema mjesto unutar neoliberalnog poretka, iako se otvaraju mogućnosti za druge vrste subjektivnosti i druge društvene prakse, primjerice poduzetništvo sebstva razumljeno kroz prizmu teorije ljudskog kapitala. Ali, to, Brown je tu u pravu, nije prava politička subjektivnost, niti je demos riječ koja se pojavljuje u neoliberalnom vokabularu. O implikacijama neoliberalne tehnologije upravljanja i proizvodnje sebstva u predavanjima o biopolitici Foucault ostaje znakovito neodređen, deskriptivno ponavljajući formulacije ključnih tekstova neoliberalne teorije, počevši od njemačkog ordoliberalizma krajem tridesetih godina 20. stoljeća.

Ukratko, Foucaultov odnos prema povijesti liberalnog governmentaliteta, čije se analize poduhvatio, ambivalentan je. Nema sumnje da se njegova kasna predavanja ne mogu do kraja razumjeti bez uzimanja u obzir intelektualno-političkog trenutka u kojem se ljevica u Francuskoj našla potkraj sedamdesetih godina. Nadalje, treba uzeti u obzir još dva momenta.

Prvo, neoliberalizam potkraj sedamdesetih godina nije još bio vidljiv u cijelosti, odnosno nije još bilo moguće vidjeti njegovu institucionalnu dimenziju, osim u kontekstu njemačkog poslijeratnog ekonomskog čuda o kojem je Foucault pokušao nešto reći u predavanjima *Rođenje biopolitike*.¹³ Dakle, analitički gledano, neoliberalni je governmentalitet

13 Budući da su interpretacijom povijesti neoliberalizma dugo vremena dominirali radovi američkih i britanskih autora, poput Davida Harveyja

pokretna meta. Riječ je u foucaultovskim terminima o praksi upravljanja, tehnologiji moći i moralnoj ekonomiji čiji trenutak još nije bio u potpunosti spreman koncem sedamdesetih — neoliberalizam se tada, to se može jasno vidjeti na francuskom primjeru, tek historijski pomaljao na pozadini krize klasičnog keynesijanizma.

Drugo, Foucaultovo pozicioniranje s obzirom na intelektualnu hegemoniju kritike totalitarizma, koja se ostvaruje u trenutku kada stara ljevica doseže svoj intelektualni i politički zenit, može se benevolentno tumačiti prije kao teorijski provizorij nego kao neoprezno usvajanje neoliberalnog diskursa, kako to tvrdi novija recepcija predavanja o biopolitici. Naravno, novija recepcija pritom kvalificira svoje tvrdnje, pa tako Behrent navodi da ako je Foucault bio liberal, bio je to usprkos samome sebi. “Njegov liberalizam”, nastavlja Behrent dalje, “nije bio stvar samoidentifikacije ili političke pripadnosti; riječ je prije o elanu implicitnom u njegovim konceptima i argumentima — u pretpostavkama koje je uvodio, primjerice, o socijalnim problemima, o tome što je država i prema čemu je država usmjerena” (Behrent, 2019: 27).¹⁴ Ambivalentnosti Foucaultove interpretacije ostaju upravo to — ambivalentnosti. Međutim, rekonstrukcijom njegove intelektualne putanje pokazuju se neka važna čvorišta vezana uz — ponovimo još jednom — pokušaje teorijsko-političkog prevladavanja stare ljevice. Takvo nastojanje nije naprosto Foucaultova politička idiosinkrazija nego, upravo suprotno, posve osviješteno nastojanje značajne frakcije francuske ljevice, o čemu nedvosmisleno govori iščitavanje Rosanvallona.

No, povrh društvenog konteksta koji se mora uzeti u obzir, povrh političkih previranja i odgovarajućih modulacija lijevog diskursa, pokazuje se, kada gledamo kasna predavanja u cjelosti, a ne samo preda-

i njegove široko čitane studije *Kratka povijest neoliberalizma*, rane formulacije novog liberalizma u Francuskoj, Njemačkoj i Austriji dugo su vremena nezasluženo ostale po strani. Foucault se u nekoliko predavanja dotiče povijesti i razvoja ordoliberalizma, na što se nadovezuje suvremena recepcija, osobito izvanredna studija Ole Innset objavljena 2020. *Reinventing Liberalism. The Politics, Philosophy and Economics of Early Neoliberalism (1920–1947)*. Vidjeti također i zbornik radova Biebricher, T., & Vogelmann, F. (Eds.). (2017). *The birth of austerity: German ordoliberalism and contemporary neoliberalism*. Rowman & Littlefield.

- 14** Behrent tu misli na Foucaultovu liberalno intoniranu kritiku socijalne skrbi, javnog zdravstva i općenito sustava javnih usluga koje je u intervjuu iz 1983. karakterizirao kao sustave ovisnosti. Intervju je dostupan na poveznici https://monoskop.org/images/1/14/History_of_the_Present_2_1986.pdf

vanja o biopolitici, da Foucault “otkriva” i pokušava formulirati jedno novo istraživačko područje — povijest upravljanja sobom i drugima. To istraživačko područje moguće je opisati, to jest, možemo ukazati na njegova temeljna obilježja, glavne teme i postupke, iako ono ostaje načelno nedovršeno uslijed Foucaultove smrti 1984. godine. Na kraju ćemo opet vidjeti da iza teorijske izvedbe stoji ista politički ispunjena motivacija, no to ne iscrpljuje značaj Foucaultovog istraživačkog pothvata budući da time nije sve rečeno o upravljanju sobom i drugima. Naravno, ovdje nemamo mogućnost potpune rekonstrukcije predavanja od 1979. do 1984., još manje možemo povući sve konzekvence koje iz njih proizlaze, nego ćemo se usredotočiti na jedan tematski važan dio, a tiče se svojevrstnih metafizofijskih razmatranja koja se prominentno pojavuju tokom istraživanja povijesti upravljanja sobom i drugima. Spomenuta se metafizofijska razmatranja pojavljuju u prvom redu kroz filozofsku i političku praksu parezije te kroz ponovni pokušaj da se razmotri status kritike.

Povratak filozofije: istinosni diskurs i upravljanje sobom

Povratak filozofije, naznačen u podnaslovu, u stvari je skraćenica za ono o čemu je zapravo riječ: pokušaj ponovnog rođenja filozofije iz duha parezije. Taj pokušaj ostaje, kako smo rekli, nedovršen i možda upravo zbog toga zadržava dojam učene shematičnosti. U predavanjima *Vladanje sobom i drugima* (1982–83) i *Hrabrost istine* (1983–84) Foucault nudi genealogiju parezije (parrhēsia), njezinu klasifikaciju i objašnjenje različitih načina funkcioniranja, no tema povratka filozofije pojavljuje se i u predavanjima koja je održao otprilike u istom razdoblju izvan satnice na Collège de France — tu ponajprije mislimo na predavanje pod naslovom “Što je kritika?” održano 1978. pred Francuskim filozofskim društvom, te na predavanje nedavno objavljeno pod naslovom “Analitička filozofija politike”, održano iste godine u Tokiju, u sklopu Foucaultovog posjeta Japanu. To je, naravno, samo dio dodatne građe koja vremenski i tematski pripada kasnim predavanjima, te omogućava stvaranje jasnije slike o Foucaultovim intelektualnim kretanjima i implikacijama koje iz toga proizlaze. Foucault otvara predavanja *Vladanje sobom i drugima* razmatranjem Kantovog teksta *Odgovor na pitanje: što je prosvjetiteljstvo?*, vraćajući se temi koju je otvorio u spomenutom predavanju “Što je kritika?”; navodi kako je riječ o tekstu u kojem se jasno očituje problematika upravljanja sobom i drugima pa stoga može poslužiti kao orijentir za raspravu (Foucault, 2010: 14). Problematika kritike i prosvjetiteljstva, ili prosvjetiteljske kritike, ostat

će njegova preokupacija do kraja života, o čemu govori tekst iz 1984. pod naslovom “Što je prosvjetiteljstvo?”, objavljen u zborniku što ga je uredio Paul Rabinow.¹⁵ No, ostavljajući po strani dugotrajnost interesa, za nas je ovdje bitno kako se točno kritika smješta u povijest upravljanja sobom i drugima, odnosno kakva su obrazloženja ponuđena u pogledu važnosti Kantove intervencije. Nekoliko stvari je potrebno razjasniti pa ćemo krenuti od odnosa kritike i parezije.

Najprije, određenje *parezije*: ono, zbog gusto tkane mreže pozicija koje se mogu uvrstiti pod taj pojam, ne može biti jednoznačno i sama Foucaultova predavanja tu stoje kao dokaz. U predavanjima *Vladanje sobom i drugima* Foucault kreće od jednostavne činjenice da se parezija najčešće pojavljuje u kontekstu rasprava o slobodi govora, što je karakteristika koja se zadržala do danas (cf. Franks, 2018; Bejan, 2019). Međutim, Foucaulta u kasnim predavanjima zanima drugi aspekt parezije, ne puko slobodno govorenje, čak niti otvoreno ili iskreno govorenje, dakle ono koje “kaže sve”, nego parezija kao istinito govorenje. Parezija kao modalitet istinitog diskursa, to je ishodišni predmet razmatranja. Materijal kroz koji Foucault prolazi u potrazi za određenjem parezije, poistovjećene s modalitetom istinitog govorenja, iznimno je bogat i obuhvatan, no nekoliko će odrednica biti dovoljno za specifičnije određenje pomoću kojeg ćemo se vratiti na Kantov tekst. Parezija je, dakle, kazivanje istine, ali u posebnom modalitetu koji, tvrdi Foucault, nije dokazivanje ili strategija demonstracije niti se može svesti na retoriku ili pedagogiju. Razlog leži u obilježju koje je, prema Foucaultovoj interpretaciji, konstitutivno za pareziju, a nedvosmisleno se tiče preuzimanja rizika i samoizlaganja govornika, što je vidljivo u središnjem tekstualnom primjeru, naime u Platonovom *Sedmom pismu*:

“Platon i Dion obdareni su parezijom, oni koriste pareziju, služe se parezijom, u veoma različitim oblicima — bilo poukom, aforizmima, replikama, savjetima, sudovima. No kakvi god bili oblici u kojima je rečena ta istina, kakvi god bili oblici koje ta parezija upotrebljava kad joj se pribjegava, parezija postoji uvijek kada se istinito govorenje izriče u takvim uvjetima u kojima će činjenica da se govori istina imati, ili može ili mora izazvati, ozbiljne posljedice onima koji su rekli istinu.” (Foucault, 2010: 59)

15 Foucault, M. (1984). “What is Enlightenment?” u: Paul Rabinow (ur.). *The Foucault Reader*. Pantheon Books, str. 32–50.

Prema tome, parezija nije modalitet izlaganja istine koje naprosto postoji na razini iskaza ili diskursa, nego je riječ o *relacijskom modalitetu*, doslovce o povratnom učinku što ga istinito govorenje proizvodi za samog govornika preko sugovornika ili adresata. U mjeri u kojoj se onaj tko govori istinu izlaže opasnosti, u mjeri u kojoj je parezijast svjestan da će morati platiti određenu cijenu za istinu, utoliko se može govoriti o hrabrosti istine, to jest hrabrosti za istinu.

Neustrašivost istine svakako je u skladu s daljnjim određenjima parezije koje će Foucault dati u predavanjima te iste i sljedeće akademske godine u kojoj se, primjerice, pojavljuje sintagma junaštvo filozofije, vezana uz ključnu parezijastičku praksu antike — kinizam.¹⁶ Neustrašivost istine, junaštvo filozofije — te i druge sintagme i određenja već same sugeriraju ono što će biti eksplicirano na nekoliko mjesta: naime, filozofija o kojoj je ovdje riječ, filozofija koja se može pojaviti unutar povijesti upravljanja sobom i drugima, jest filozofija kao forma života. Postoji, drugim riječima, tenzija između filozofije kao forme života i moderne filozofije–discipline. S njom se javlja dodatni problem smještanja filozofije koji se pokazuje ispod plašta prosvjetiteljske kritike.

Parezija nije vezana isključivo za filozofiju u smislu da bi se potonja javljala isključivo u obliku parezijastičke prakse, što je jasno ako pogledamo druge inačice i momente pojavljivanja parezije: ulazak Solonov pod oklopom i naoružanjem u skupštinu kako bi spriječio uspostavu tiranije govoreći istinu onima koji je ne znaju i onima koji je znaju¹⁷; Periklova dramatična obraćanja Atenjanima dok im prijete neposredne opasnosti rata i bolesti, itd. Parezija se ne iscrpljuje u filozofiji, niti je filozofija jedini način ozbiljenja parezije, no postoji značajan parezijastički stav u filozofiji koji Foucault karakterizira kao

16 Vidjeti predavanje od 7. ožujka 1984. u Foucault, M. (2015). *Hrabrost istine*, Sandrof & Mizantrop, str. 182–184.

17 Diogen Laertije navodi sljedeće: “Požurio je, naime, u Skupštinu naoružan kopljem i štitom i građanima izneo Pisistratove namere. Ali nije ostao samo pri jome, nego je bio spreman i da pomogne ovim rečima: “Atinjani, ja sam mudriji od nekih, a od nekih sam hrabriji; mudriji sam od onih što ne shvataju Pisistratovu zaveru, a hrabriji od onih što, doduše shvataju, ali zbog straha čute.” A članovi skupštine koji su bili na Pisistratovoj strani govorili su da je lud. To mu je dalo povoda da kaže: Ubrzo će vreme građanima pokazati moje ludilo, onda kad se pojavi istina među nama.” Vidjeti Diogen Laertije (1979) *Životi i mišljenja istaknutih filozofa* (prev. Albin Vilhar), Beogradski izdavačko–grafički zavod, str. 14–21.

onaj “[k]oji se nastoji pravedno, uporno, i uvijek iznova, u vezi pitanja istine, vraćati na pitanje o njezinim političkim uvjetima i na pitanje etičkog razlikovanja koje otvara pristup do nje (...)” (Foucault, 2015: 67). Iako je potrebno razlikovati filozofsku i političku pareziju, to razlikovanje — prema Foucaultovoj analizi — nije apsolutno; štoviše, od Platona se filozofska parezija eminentno pojavljuje u političkom polju, njezin se govor istine pojavljuje u odnosu na politiku. Središnji argument koji Foucault obrazlaže u pogledu filozofske parezije odnosi se na njezinu konstitutivnu povezanost s politikom, ali ne u smislu primjene filozofije koja se mjeri učinkovitošću politike. Umjesto toga, argument je dan u terminima ulaska filozofije u političko polje gdje ona “igra vlastitu igru u odnosu na politiku”, što znači da se filozofija pokazuje kao “djelatnost koja se sastoji u govorenju istinitog, u prakticiranju istinitosti u odnosu na vlast”, u čemu se ogleda jedno od “stalnih načela njezine stvarnosti” (Foucault, 2010: 207). Ovaj argument Foucault izvodi oslanjajući se historijski prije svega na tekstualnu analizu Platonovog *Sedmog pisma, Zakona i Države*, što mu omogućuje da, slijedeći platonistički model, zaključi kako je filozofija praksa, odnosno da je zbilja filozofije praksa, ali shvaćena kao skup praksâ (u množini) kojima “subjekt održava odnos sa samim sobom, izgrađuje samoga sebe, radi na sebi” (ibid. 219). Teorijsko–historijsko razmatranje filozofije — uvjetno ga možemo nazvati metafilozofijom — pokazuje da se filozofija, barem do novovjekovne transformacije filozofije u disciplinu, pokazuje kao forma života, s jedne strane, te kao osobita vrsta prakse, s druge strane. Analizi filozofije kao forme života Foucault posvećuje najveći dio predavanja *Hrabrost istine*, dok se u predavanjima *Vladanje sobom i drugima* vrte različite inačice argumenta o filozofiji kao praksi istinitog govorenja. Pri tome je za Foucaulta ključno da se naglasi kako ta praksa, odnosno prakse, ne uključuju niti računaju na bilo kakav imperativni diskurs. Radi se, kako smo naveli, o argumentu koji se odmotava kroz cijelu seriju predavanja, no vrijedi pogledati dva mjesta na kojima je Foucault gotovo definicijski eksplicitan. U predavanju od 16. veljače navodi sljedeće:

“I, prema tome, odnos filozofije s politikom, kušnja stvarnosti filozofije u odnosu na politiku, ta se kušnja neće ostvariti u obliku imperativnog diskursa u kojem će državi i ljudima biti dane prinudne forme kojima se oni trebaju pokoravati kako bi opstala država.” (Foucault, 2010: 231)

To neprestano potcrtavanje jedne te iste točke nastavlja se dalje, pa se

tako u predavanju od 23. veljače kaže da filozofija ne treba reći vlasti što joj je činiti, ali “mora postojati kao istinito govorenje u određenom odnosu s političkim djelovanjem” (ibid. 258).

Diogenova parezija, ako analiziramo njezin oblik i način djelovanja, svakako se razlikuje od Platonove parezije, međutim onkraj tih razlikâ Foucault drži da filozofija, filozofski diskurs “unutar igre koju nužno igra u politici da bi u njoj našao svoju istinu, ne mora projicirati neko političko djelovanje. On ne kaže ono istinito političkog djelovanja, ne kaže istinito za političko djelovanje, on kaže istinito u odnosu na političko djelovanje, u odnosu na vršenje politike, u odnosu na političku osobu” (ibid. 259). Konačna implikacija takvog sagledavanja filozofije kao skupa praksi koje dotiču politiku putem vladanja sobom ogleda se u razlici filozofskog govorenja istine i političke racionalnosti. Filozofija ne nudi politički program, niti predstavlja političku racionalnost; filozofija i politika — Foucault drži da je to opća tema Platonovih tekstova — moraju biti u vezi i uzajamnosti, no nikada u poklapanju (ibid. 261).

Uz to, iz njegove se rasprave očitava nekoliko važnih tema za koje se čini da su samo privremeno sabrane putem analize filozofske parezije. Već smo ih spomenuli: filozofija kao forma života i samoustanovljenje subjekta, filozofija kao mjesto istinitog govorenja u odnosu na politiku, te politika kao kušnja stvarnosti filozofije. Dodatna pitanja se odmah postavljaju, primjerice: o kojem se to mjestu radi na kojem filozofija govori istinito, je li riječ o duši vladara prema platonovskom modelu ili se radi o javnim trgovima i ulicama grada, kao u diogenovski otjelovljenoj filozofiji?

Nadalje, problem politike, koja se pokazuje kao kušnja za stvarnost filozofije, ostaje kod Foucaulta pododređen, osobito u svjetlu središnjeg stava da filozofija ne treba, štoviše da griješi kada govori politici što da radi. Pitanje je, naime, kako filozofija može primjereno pristupiti i odgovoriti na tu kušnju s obzirom da se u slučaju filozofske parezije ne radi o uvjeravanju (retorici) niti prisiljavanju na bilo koji način. Obrisi mogućeg odgovora, a odmah ćemo vidjeti da taj odgovor nosi dodatne poteškoće, nalaze se na samom kraju predavanja od 9. ožujka u kojem Foucault pokušava, u nekoliko kraćih pasusa, odgovoriti na pitanje što se događa, odnosno što možemo vidjeti kada modernu filozofiju “pristanemo čitati kao povijest istinitosti u njezinoj parezijastičkoj formi?” (ibid. 317). Odgovor glasi: filozofija, bolje rečeno filozofska parezija, tada se pokazuje kao prosvjetiteljstvo. Foucault doduše ne koristi termin prosvjetiteljstvo, već radije govori

o praksi koja u odnosu s politikom iskušava svoju stvarnost, a to je na sadržajnoj razini praksa koja “u kritici privida, varke, obmane, lažanja nalazi svoju funkciju istine” (ibid.). Upravo u tim terminima Peter Sloterdijk, u historijskom izvođenju poveznice između antičkog kinizima i prosvjetiteljstva, određuje bitan sadržaj djelatnosti prosvjetiteljstva, što je zamalo mimoišlo Foucaultova predavanja.¹⁸ Za Sloterdijka je, podsjetimo se, prosvjetiteljstvo juriš protiv različitih formi krive svijesti, redom: zabluda, laži i ideologije. No, kako se krećemo od zabluda prema ideologiji, nestaju elementi slobodnog dijaloga i slobodnog pristajanja na bolje argumenta. U trenutku preobrazbe u kritiku ideologije, prosvjetiteljstvo postaje naoružano prosvjetiteljstvo koje “polemički nastavlja neuspjeli dijalog drugim sredstvima” (Sloterdijk, 1992: 29). Sloterdijk, u trenutku objavljivanja *Kritike ciničkoga uma*, još uvijek djeluje pod pretpostavkom nastavljanja rada kritičke teorije, pa se kritika ideologije u tom kontekstu pojavljuje kao nastavak prosvjetiteljstva. Nasuprost tome, Foucault ne samo da ne povezuje prosvjetiteljstvo i kritiku ideologije, nego su za njega ta dva pothvata u stvari razdvojena.

Ovo je iz marksističke perspektive, uključujući kritičku teoriju, zaključak koji ide protiv temeljnih teorijskih pretpostavki, no iz Foucaultove perspektive upravo je o tome riječ — implikacije kritike ideologije “neovlašteno” prelaze granice filozofije. Naime, puni zaključak predavanja od 9. ožujka glasi da je filozofija uvijek u krivu kada želi reći politici što da radi, ali također je u krivu kada nastoji reći što je “istinito ili lažno u redu znanosti”; na koncu, “jednako bi tako bila vrlo u krivu da sebi naloži oslobađanje ili dezalijenaciju samog subjekta” (Foucault, 2010: 318). Filozofija, dakle, ne može govoriti, i u krivu je kada daje naputke kako treba vladati, u krivu je kada govori znanstvenicima kako trebaju postupati, a posebno je u krivu kada formulira pravila i procedure dezalijenacije, budući da treba činiti nešto sasvim drugo: “definirati oblike u kojima se odnos sa sobom može bitno promijeniti” (ibid. 318). Filozofija, u mjeri u kojoj se oslanja na pareziju, funkcionira kao “oprezna izvanjskost politici”, a to onda karakterizira i prosvjetiteljsku kritiku u mjeri u kojoj ona participira i

18 To navodimo jer Foucault u predavanju od 29. veljače 1984. kaže sljedeće: “Naposljetku, četvrta knjiga, na koju su mi ukazali tek nedavno, ali mi nije poznata, pojavila se prošle godine u Njemačkoj, objavio ju je Suhrkamp, od nekoga tko se zove Sloterdijk, a nosi pompozan naslov *Kritik der zynischen Vernunft (...)* Dobio sam neka oprečna mišljenja o zanimljivosti te knjige” (Foucault, 2015: 157).

čini dio povijesti prijenosa filozofske parezije na politiku. Proturječe koje se pojavljuje u Foucaultovom izvođenju pojavljuje se već na razini izraza: kako parezijastička forma filozofije može istovremeno biti “neustrašivost istine” i “oprezna izvanjskost”? Poteškoća za Foucaulta leži u prijelazu iz klasičnog u moderno razdoblje intelektualne povijesti, i to u dvostrukom smislu: na tom prijelazu dolazi do aktivacije političkih briga o kojima je bilo riječi u prvom dijelu rasprave, što će se još jasnije pokazati kada uzmemo u obzir njegovu analizu Kantovog poimanja prosvjetiteljstva zajedno sa zaključcima tog čitanja uklopljenim u povijest upravljanja sobom i drugima.

Stvar koju ovdje propuštamo učiniti jest slijediti Sloterdijkovu analizu do kraja koja bi zasigurno ovdje bila korisna zbog najmanje dvije stvari. Prvo, Sloterdijkovo tumačenje povijesti prosvjetiteljstva, u opreci spram Foucaulta, otvara pitanje statusa prosvjetiteljstva u suvremenosti na način koji izmiče, kako ćemo uskoro pokazati, ontologiji sadašnjosti inspiriranoj Kantom. U *Kritici ciničkog uma* otpori prema prosvjetiteljstvu javljaju se na dvije razine. Prosvjetiteljstvo nikada nije uspjelo, navodi Sloterdijk, sklopiti djelotvoran savez s masovnim medijima ni sa službenom akademijom. To nas upućuje na problem, u nedostatku boljeg izraza, medija filozofije, koji je već jasno prisutan u Kantovoj raspravi, a u 20. stoljeću postaje opće mjesto o koje se očesao Deleuze u naprijed navedenom komentaru na nove filozofe. Drugo, i još važnije, Sloterdijk, u skladu s tradicijom kritičke teorije, ne propušta uvesti u raspravu problem kooptacije prosvjetiteljstva, dakle problem suspenzije prosvjetiteljstva i uspona protuprosvjetiteljstva. *Kritika ciničkog uma* obrađuje fenomen cinizma kao rafinirani oblik protuprosvjetiteljstva, nudeći pritom mnogobrojne primjere iz intelektualne i političke povijesti, no jedna od ključnih analitičkih osi je povijest marksizma koja istovremeno označava, to jest skriva, emancipacijske impulse koji se nastavljaju na klasično prosvjetiteljstvo i systemske cinizme koji se dodiruju s građanskim funkcionalizmom (Sloterdijk, 1992: 48f). U kontekstu Foucaultovih kasnih predavanja, obje spomenute točke ostaju ili zaobiđene ili jednostavno prešućene s implikacijama o kojima će biti riječi do kraja ove rasprave.¹⁹

19 Prema Sloterdijku, da budemo do kraja jasni, ne samo da je potrebno uočiti ambivalentnosti marksizma na načelnoj razini nego je to važno i historijski budući da će razočaranje marksizmom biti jedan od ključnih čimbenika središnje teme *Kritike ciničkoga uma*, naime samoopovrgavanja prosvjetiteljstva. Što se tiče ambivalentnosti marksizma, Sloterdijk ne okoliša u prosudbi: “Davno prije no što je

Prosvjetiteljstvo kao otpor governmentalitetu?

Povezanost prosvjetiteljske kritike i prakse parezije naigled se očituje već na razini poznatog pokliča koji Kant pripisuje prosvjetiteljstvu: *Sapere aude!* ili — imaj hrabrosti služiti se vlastitim razumom! Neustrašivost istine, s jedne strane, i hrabrost javne upotrebe uma, s druge, u oba slučaja je spoznaja (ili barem bolji uvid) uvjetovana vrlinama koje se ne nalaze u uobičajeno definiranom epistemološkom registru. U oba slučaja stvari su relacijski postavljene: odnos filozofa spram sugovornika koji obnaša vlast ili, pak, odnos istraživača—znanstvenika prema (čitalačkoj) javnosti. Mogli bismo, ali to bi nas odvelo predaleko, reći i ovo: nijedan od dva ponuđena modela, pripremljena za javno iskušavanje filozofije, ne računa ozbiljno na demokraciju. Ne zato što nema mjesta za pareziju u demokraciji, upravo obrnuto, Foucault posvećuje značajan dio kasnih predavanja temi demokratske parezije, odnosno bitnoj ulozi koju izgorija (*isēgoría*) zajedno s parezijom igra u utemeljenju i održavanju demokratskog poretka. Nadalje, u posljednjoj se godini predavanja pojavljuje tema kritike demokratske parezije, gdje Foucault prolazi kroz niz tekstova — Platonovih, Isokratovih i Demostenovih — koji ukazuju na nespojivost parezije i demokracije, dapače na “nemogućnost ostvarivanja parezije u punom i pozitivnom smislu u demokratskim institucijama” (Foucault, 2015: 45). Međutim, ta cjelokupna rasprava nije ostavila traga na analizi filozofske parezije koja se usprkos naglašenoj vezi s politikom formirala mimo bilo kakvog spominjanja demokracije. To je zacijelo bila olakšavajuća okolnost prilikom pristupanja Kantovom tekstu, prvenstveno u pogledu uklapanja prosvjetiteljske kritike u opću povijest upravljanja sobom i drugima.

Budući da Foucault koristi, kako smo naveli, Kanta za vlastite svrhe, potrebno je nekoliko kratkih napomena uz Kantov dobro poznati tekst. Većina interpretacija ispravno ističe ambivalentnost kakvu donosi javna upotreba uma pod pretpostavkom prethodno određene privatne upotrebe uma. Sporni dio tiče se točke u kojoj Kant ukazuje na ograničenja slobode kakva ne samo da ne smetaju prosvjetiteljstvu, nego su mu potrebna. Navodeći da “javna upotreba uma mora u svako doba biti

marksizam, teorijski ili praktički, negdje bio moć na vlasti, on je već taktizirao, u savršeno ‘realpolitičkom’ stilu, kao moć na vlasti prije zauzimanja vlasti. On je vazda bio odviše točan diktat prave linije. Srdžbom je uništavao svaku alternativu. Oduvijek je govorio svijesti masa: ja sam tvoj gospodar, nemaj drugih oslobodilaca osim mene” (Sloterdijk, 1992: 99).

slobodna”, no da jednako tako “privatna upotreba smije češće biti jako usko ograničena, a da se ipak ne odmgne napretku prosvjetiteljstva” (Kant, 2000: 36–37), Kant otvara mogućnost tumačenja privatne sfere kao domene ugovora i ugovornih odnosa. U toj se domeni pojedinci podvrgavaju autoritetu na temelju ugovornih odnosa, to jest, oni otuđuju i predaju vlastite talente, uključujući intelektualnu snagu drugima za ostvarenje neke zajedničke svrhe (Schmidt, 1989: 288). Ako postoji komplementarnost javne i privatne upotrebe uma, postavlja se pitanje granice pasivnog prihvaćanja autoriteta, granice nakon koje više neće biti opasno umovanje pojedinih članova o naredbama koje su im izdane, nego će opasnost dolaziti iz nedostatka refleksije i djelovanja. Dakle, prva sporna točka tiče se učinaka pretpostavljene komplementarnosti privatne i javne upotrebe uma. S obzirom da je pažnja usmjerena većinom na javnu upotrebu uma, zaboravlja se na cijelu domenu društvenih odnosa koji potpadaju pod takoreći legitimnu privatnu upotrebu uma. Riječ je, ukratko, o problemu regulacije onog dijela privatne upotrebe uma koja proizlazi iz ugovornih odnosa, a ne iz samoskrivljene maloljetnosti. Druga točka tiče se onoga što Onora O’Neill postavlja kao problem materijalnih uvjeta “slobode pera”. U razmatranju javne upotrebe uma O’Neill pokazuje da intelektualna sloboda u Kantovom okviru ne može biti sloboda osamljenog i izoliranog mišljenja. Kantov model javne upotrebe uma od početka je relacijski i pretpostavlja, kako smo rekli, odnos istraživača–znanstvenika i svekolike čitalačke publike. Nema spora da se javna upotreba uma ostvaruje putem komunikacije, međutim, naglašava O’Neill, faktički je publicitet sekundaran, dok je primarni naglasak na inteligibilnosti komunikacije i odsutnosti bilo kojeg autoriteta osim autoriteta uma (O’Neill, 1986: 530). “Kantovo slavljenje slobode pera”, piše ona, “predstavlja nedostantno određenje društvenog aranžmana i tehničkih resursa potrebnih za uspješnu komunikaciju sa cijelim svijetom ili čak sa samo skromnom publikom” (ibid. 529). Ako je javna upotreba uma nemoguća pod pretpostavkom izostanka komunikacije, onda pitanje specifičnosti medija javne upotrebe uma dobiva prvorazredni značaj. Materijalni uvjeti javne upotrebe uma predstavljaju drugu točku nedorečenosti Kantovog modela na koju valja obratiti pozornost. Treća točka koju ćemo ovdje spomenuti tiče se utemeljenja autoriteta uma u javnoj upotrebi. Ukratko, ako prihvatimo interpretaciju koju nudi O’Neill kada sugerira da Kant nastoji opravdati autoritet uma bez oslanjanja na transcendentna načela, tada se pitanje zajedničkih standarda interpretacije pojavljuje u punoj složenosti. Ovdje to pitanje dakako

ne rješavamo, već samo potcrtavamo da slobodno mišljenje, koje ima djelovati na “stanje duha naroda” i posredno na vladu, nedvojbeno uključuje toleranciju i intelektualnu odvažnost u Kantovom smislu, ali kao nužne, iako ne i dovoljne, uvjete opravdanja javne upotrebe uma.

Na pozadini ovih poteškoća proizišlih iz Kantove rasprave, možemo se okrenuti Foucaultovom čitanju u kojem se prosvjetiteljska kritika pojavljuje u kontekstu povijesti guvernamentaliteta. Izlaganje “Što je kritika?” Foucault drži ispred Francuskog filozofskog društva 1978., netom nakon završetka akademske godine na Collège de France u kojoj je održao seriju predavanja, kasnije objavljenu pod naslovom “Sigurnost, teritorij, stanovništvo”. U skladu s tim, kritika dobiva odgovarajuće mjesto u povijesti guvernamentaliteta zapadnih društava. Naime, guvernamentalizacija je za Foucaulta neodvojiva od pitanja kako ne biti upravljani, kako izbjeći upravljanje u relativnom smislu (Foucault, 2007: 44). U “relativnom smislu” ovdje znači, kako izbjeći određene procedure i modalitete upravljanja, pa će tako kritika biti najprije označena kao umijeće izbjegavanja prekomjernog upravljanja (ibid. 45), a zatim će biti određena pravom koje sami sebi dajemo kad si dopustimo postavljanje pitanja o istini s obzirom na učinke moći i pitanja o moći s obzirom na istinosni diskurs (ibid. 47). Kritika ili umijeće namjerne nepokornosti u kontekstu politike istine jest ono za što Foucault drži da, usprkos provizornosti određenja, nije daleko od Kantove definicije prosvjetiteljstva:

“Ono što je Kant opisao kao *Aufklärung* u velikoj je mjeri ono što sam pokušao opisati kao kritiku, kao kritički stav koji se javlja u zapadnom svijetu početkom onoga što se historijski pojavljuje u obliku velike guvernamentalizacije društva” (ibid. 48).

Foucault u početku bavljenja problemom prosvjetiteljstva nije bio zainteresiran za pažljivo čitanje Kantovog teksta te veoma brzo prelazi preko dilema koje taj tekst nedvojbeno donosi da bi stigao do formulacije unutar koje prosvjetiteljstvo 18. stoljeća dobiva pratnju usponom pozitivizma u znanosti, formiranjem državnog aparata sa svim procedurama refleksije i racionalizacije, uključujući proizvodnju novih znanstvenih disciplina posvećenih razvoju države (ibid. 50). Iz toga je vidljivo da nas prvo čitanje Kantovog teksta ne vodi dalje od poznate problematike međudnosa znanja i moći, preispitivanja unutrašnje povezanosti dominantne forme racionalnosti, mehanizama moći i instrumenata represije. Jer, reći će Foucault, “uza sva naša opravdanja kojima suprotstavljamo ideologije nasilja i istinske znanstvene teorije

društva, one koje govore o proletarijatu i povijesti, nalazimo se suočeni s dvije forme moći koje nalikuju jedna drugoj poput braće: fašizmom i staljinizmom. Otuda, pitanje se vraća: što je *Aufklärung*?” (ibid. 54).

Upotreba pitanja o prosvjetiteljstvu pojavljuje se, dakle, u kontekstu kritike totalitarizma, forme moći čiju povezanost sa diskursima znanja i racionalnosti Foucault nastoji pokazati, iako ne ide mnogo dalje od prostog izricanja tvrdnje, dodajući kako je upravo tada, potkraj sedamdesetih godina, došao trenutak da se problem prosvjetiteljstva postavi u Francuskoj, nakon što je bio detaljno razmatran u Njemačkoj, počevši od lijevih hegelijanaca preko Maxa Webera do Frankfurtske škole (ibid. 55). Pomak u tumačenju dogodit će se nekoliko godina kasnije, sa serijom predavanja *Upravljanje sobom i drugima*. Osobito u predavanju od 5. siječnja Foucault ulazi obuhvatnije u tekst krećući od teze da s Kantovim tekstom filozofija prvi puta postavlja pitanje o sadašnjosti, vezuje se na sadašnjost tako da se smješta u njoj, priznaje da joj pripada i da je o toj sadašnjosti potrebno nešto reći. Poanta je naizgled sasvim jednostavna:

“Ako filozofiju želimo promatrati kao oblik diskurzivne prakse koja ima vlastitu povijest, s tom igrom pitanja ‘Što je *Aufklärung*?’ i Kantovim odgovorom na njega, čini se da filozofiju prvi puta vidimo tako da postaje površina vlastite diskurzivne aktualnosti, aktualnosti što je ona ispituje kao događaj, kao događaj čiji filozofski smisao mora reći, vrijednost, posebnost, i u kojemu mora ujedno pronaći razlog vlastitog postojanja i temelj onoga što kaže.” (Foucault, 2010: 20)

U Foucaultovu drugom čitanju Kantovog teksta događa se pomak u tumačenju jer prosvjetiteljstvo više neće biti plošno smješteno u povijest governmentaliteta kako bi se još jednom ukazalo i potvrdilo da doista postoji značajna međuigra znanja i moći. Umjesto toga, Kantovo predstavljanje prosvjetiteljstva sada označava nešto drugo: nov način na koji filozofija postavlja pitanja, nov filozofski ethos, reći će kasnije Foucault u vlastitom tekstu “Što je prosvjetiteljstvo?” iz 1984. godine. Naravno, Foucault ne odustaje od istraživanja povijesti upravljanja sobom i drugima, te kroz tu prizmu pokušava čitati Kantov tekst, ali sad ne više kao refleks i površno tumačenu epizodu governmentaliteta, nego kao mjesto gdje filozofija, predstavljena u terminima ontologije sadašnjosti, govori o upravljanju sobom i drugima. Jer, što je zapravo samoskrivljena maloljetnost? To nije niti prirodna nemoć niti rezultat opresije, nego nesposobnost čovjeka da upravlja sam sobom. I nije li,

nadalje, javna upotreba uma autonomno upravljanje sobom te, posredstvom učinaka te javne upotrebe, upravljanje drugima? To je ono što Foucault tvrdi kada navodi da maloljetnost označava neku vrstu nedostatka samostalnog odnosa spram sebe, što povratno znači da *Aufklärung* donosi preraspodjelu upravljanja sobom i drugima (ibid. 36). Javna upotreba uma jest, možemo se složiti s Foucaultovom formulacijom, upotreba razuma i spoznajnih moći “u mjeri u kojoj se postavljamo u neki univerzalni element”, odnosno događaj u kojem se “kao razumski subjekt obraćamo skupu razumskih bića”, što se ogleda u Kantovom primjeru u odnosu istraživača ili pisca koji se obraća publici. No, aspekt na koji se Foucault ne osvrće, tiče se onoga što smo ranije naveli, naime činjenice da je javna upotreba uma stvar komunikacije, to jest, komunikacija nije tek pomoćno sredstvo nego nužni format javne upotrebe uma, što je jasno već na uvodnoj točki koju spominje O’Neill — javna upotreba ili publicitet je bespredmetan ako komunikacija nije inteligibilna (O’Neill 1986: 530).

No, vratimo se još na trenutak na Foucaultovu argumentaciju. *Aufklärung*, dakle, donosi preraspodjelu u upravljanju sobom i drugima. Kako Kant nedvosmisleno navodi da mi još nismo prosvijećeni, nego se krećemo putem prosvjetiteljstva, postavlja se pitanje o mehanizmima i modalitetima tog kretanja. To je pitanje donekle dramatično jer, prema čitanju koje ne nalazimo samo kod Foucaulta, na toj točki Kant obrće smjer i dovodi u pitanje načela na kojima je temeljio svoju analizu (Foucault, 2010: 40).²⁰ Radi se, dakako, o mjestu u tekstu na kojemu se Friedrich Pruski pojavljuje kao figura ili čimbenik *Aufklärunga* nasuprot onome što je ranije rečeno, da ne može biti pojedinačnih čimbenika oslobađanja i izlaska iz stanja maloljetnosti. Štoviše, Friedrich Pruski nije samo čimbenik prosvjetiteljstva, nego neposredni korisnik prenošenja učinaka javne upotrebe uma na postupke upravljanja: “[o]mogućujući da, što više raste ta javna sloboda mišljenja te otvarajući prema tome slobodnu i samostalnu dimenziju univerzalnog za upotrebu uma, taj će um pokazati, sve jasnije i očitije, kako u poretku civilnog društva nameće nužnost pokoravaja” (ibid. 42). Ovdje se opet vraćamo na prethodno naznačeni problem komplementarnosti privatne i javne upotrebe uma. Tu, ujedno, vidimo ozbiljne poteškoće uklapanja kantovski određenog prosvjetiteljstva u shemu filozofske parezije i filozofske prakse koja se postavlja kao istinosni

20 Vidjeti također, primjerice, Cronin, C. (2003). “Kant’s politics of Enlightenment”. *Journal of the History of Philosophy*, 41(1), 51–80.

diskurs unutar političkog polja a da mu pritom ne pripada funkcionalno. Ono što se za Foucaulta pokazuje spornim nakon pažljivijeg čitanja jest nalaz da ne samo da je sloboda za javnu upotrebu uma omogućena benevolentnošću vladara, nego ta ista sloboda daje razloge za nužnost pokoravanja, barem u mjeri u kojoj je prosvijećenost vladara uvjetovana postojanjem represivnog aparata koji jamči javni mir.

Foucault nije dalje razmatrao implikacije ove strukture u kojoj se parezija pojavljuje sa suprotnim učinkom: umjesto da je izloži bijesu vlasti, opasnostima progonstva i smrti, govorenje istine ili barem rad na približavanju istini čini filozofiju funkcionalnim dijelom političkog poretka, a filozofa pretvara u neočekivanog svečara vlasti, zahvalnog sretnom slučaju da je prosvijećeni knez “[o]slobodio ljudski rod nezrelosti i svakome dopustio da se u svemu što je stvar savjesti služi svojim umom” (Kant, 2000: 40). Ako postoji veza između prosvjetiteljstva i kritike, ako se može reći da je prosvjetiteljstvo iznjedrilo kritiku, ta kritika, pronađena u Kantovom tekstu, teško može biti umijeće namjerne nepokornosti, što je bila Foucaultova prva odredba. Njegova kasna predavanja općenito karakterizira nemogućnost pronalaska načina da se gusta i bogata građa, kakvu nalazimo u antici, prenese u suvremenost, da se pronađu nositelji filozofske parezije u Kantovom razdoblju i nakon njega. Dio poteškoće leži — vratimo li se na kritiku totalitarizma i francuski politički kontekst koncem sedamdesetih — u svjesnom pokušaju zaobilaznja složenog korpusa koji se naziva marksizmom bez kojega je veoma teško reći nešto o povijesti umijeća namjerne nepokornosti. Dodatna se poteškoća javlja u pogledu disciplinarizacije filozofije, to jest onoga što smo ranije označili tenzijom između filozofije kao forme života i filozofije kao discipline. Iako je očito da cjelokupna klasična filozofska parezija funkcionira kao forma života, Foucault ne razmatra učinke vezane uz pretvaranje filozofije u disciplinu ili institucionaliziranu formu znanja iako je to očito ključno u kontekstu povijesti upravljanja sobom i drugima.

Kumulativne posljedice navedenog ogledaju se u činjenici da filozofija u Foucaultovim kasnim predavanjima nije do kraja smještena u okvir povijesti upravljanja sobom i drugima, mimo doista detaljne elaboracije grčko-rimskog razdoblja. Doduše, Foucault na kraju prvog dijela predavanja od 5. siječnja 1983. nudi jedan filozofski izbor kao provokaciju: trebamo se, kaže Foucault, opredijeliti ili za “kritičku filozofiju koja će se pokazati kao analitička filozofija istine općenito ili za kritičku misao koja će imati oblik ontologije nas samih, ontologije aktualnosti” (Foucault, 2010: 28). Međutim, tradiciji predstavljenoj sin-

tagmom “ontologija aktualnosti” nedostaje sadržaj. Njezin se sadržaj za Foucaulta nipošto ne nalazi u Marxu i marksizmu, štoviše, on se tamo ne smije nalaziti. No, s druge strane, Foucaultovo čitanje Kanta u drugom navratu pokazalo je svu ambivalentnost pozicije filozofije u kretanju prosvjetiteljstva. Uostalom, kako bi to uopće mogao biti Kant? Nije li prema analizi izvedenoj u knjizi *Riječi i stvari* — kako je svojedobno upozorio Habermas — upravo Kant pretvorio “aporiju u strukturni princip epistemologije reinterpetirajući ograničenost našeg spoznavanja kao transcendentalni uvjet znanja koje napreduje u beskonačnost”? I nisu li zatim taj prostor, koji je otvorio Kantov obrat, naselile znanosti o čovjeku koje jedva da su nešto više od fasade podmuklih disciplinarnih mehanizama? (Habermas, 1994: 153). Habermasova pitanja korespondiraju s našom pretpostavkom da kroz povijest upravljanja sobom i drugima Foucault ulazi u posve novo područje istraživanja, ostavljajući po strani (primjereno eksperimentalnom habitusu kakav je njegovao) mnoge tvrdnje i stavove po kojima je stekao prepoznatljivost, bez polaganja računa o njima. Ali možda smo suviše strogi prema istraživačkom projektu za koji smo unaprijed ustvrdili da je nedovršen. Sasvim je moguće da se ontologija sadašnjosti, sukladno premisama prosvjetiteljstva, ne može naći u knjigama koje nam dočaravaju filozofiju u vremenu u kojem se ona još pojavljivala kao forma života. Možda ontologiju sadašnjosti ne treba tražiti — kao uostalom ni lijevi guvernamentalitet — u klasičnim djelima, možda je tek treba izmisliti. ■

LITERATURA

- Allen, A. (2011). *Foucault and the Politics of Our Selves. History of the Human Sciences*, 24(4), str. 43–59.
- Arendt, H. (2015). *Izvori totalitarizma* (prev. Mirjana Paić Jurinić). Disput.
- Behrent, M. C. (2009). *Liberalism Without Humanism: Michel Foucault and the Free-Market Creed, 1976–1979*. *Modern Intellectual History*, 6(3), 539–567
- Behrent, M. C. (2019). A Liberal Despite Himself: Reflections on a Debate. U *Foucault, Neoliberalism, and Beyond*. Sawyer, S. W. i Steinmetz–Jenkins, D. (ur.). Rowman & Littlefield, str. 1–33.
- Behrent, M. C. i Zamora, D. (ur.) (2016). *Foucault and Neoliberalism*. Polity Press.
- Bejan, T.M. (2019). “Two Concepts of Freedom of Speech”. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 163(2), str. 95–107.
- Biebricher, T. i Vogelmann, F. (ur.) (2017). *The Birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism*. Rowman & Littlefield.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution*. Zero Books, MIT Press.
- Christofferson, T.R. (1991). *The French Socialists in Power, 1981–1986: From Autogestion to Cohabitation*. University of Delaware Press.
- Christofferson, M.S. (2004). *French Intellectuals Against the Left: The antitotalitarian moment of the 1970s*. Berghahn Books.
- Cronin, C. (2003). “Kant’s Politics of Enlightenment”. *Journal of the History of Philosophy*, 41(1), str. 51–80.
- Dean, M. (2015). “Foucault must not be defended”. *History and Theory*, 54(3), str. 389–403.
- Dean, M. (2016). “Foucault, Ewald, neoliberalism and the left”. U *Foucault and Neoliberalism*, Behrent, M. C. i Zamora, D. (ur.) Polity Press, str. 85–113.
- Dean, M. (2018). “Foucault and the Neoliberalism Controversy”. U *The SAGE Handbook of Neoliberalism*. Cahill D., Cooper M., Konings M. i Primrose D. (ur.), str. 40–53.
- Deleuze, G. (1998). “On the new philosophers and a more general problem”. *Discourse*, 20(3), str. 37–43.
- d’Entrèves, M. P. (1999). “Between Nietzsche and Kant: Michel Foucault’s Reading of ‘What is Enlightenment?’.” *History of political thought*, 20(2), str. 337–356.
- Diogen Laertije (1979). *Životi i mišljenja istaknutih filozofa* (prev. Albin Vilhar). Beogradski izdavačko–grafički zavod.
- Duménil, G. i Lévy, D. (2004). *Capital resurgent: Roots of the neoliberal revolution*. Harvard University Press.
- Duong, K. (2017). “Does democracy end in terror? Transformations of

- Antitotalitarianism in Postwar France”. *Modern Intellectual History*, 14(2), str. 537–563.
- Foucault, M. (1994). *Znanje i moć* (priređili Hotimir Burger i Rade Kalanj). Nakladni zavod Globus.
- Foucault, M. (1997). “Što je prosvjetiteljstvo?” (prev. Tomislav Medak). *Čemu. Časopis studenata filozofije*, 4(10), str. 87–100.
- Foucault, M. (2001). *Riječi i stvari* (prev. Srđan Rahelić). Golden Marketing.
- Foucault, M. (2007) *The Politics of Truth*. Semiotext(e)
- Foucault, M. (2010). *Vladanje sobom i drugima* (prev. Zlatko Wurzberg). Antibarbarus.
- Foucault, M. (2015). *Hrabrost istine* (prev. Zlatko Wurzberg). Sandorf i Mizantrop.
- Foucault, M. (2016). *Rođenje biopolitike* (prev. Maja Vukušić Zorica). Sandorf i Mizantrop.
- Foucault, M. (2018). “The Analytic Philosophy of Politics”, *Foucault Studies* 24, str. 188–200.
- Franks, M.A. (2018). “Fearless Speech”. *First Amendment Law Review*, 17, str. 294–343.
- Furet, F. (1981). *Interpreting the French Revolution*. Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1994). “Taking Aim at the Heart of the Present: On Foucault’s Lecture on Kant’s What is Enlightenment?” U *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Michael Kelly (ur.). MIT Press, str. 149–156.
- Hansen, M. P. (2015). “Foucault’s Flirt? Neoliberalism, the Left and the Welfare State; a Commentary on La dernière leçon de Michel Foucault and Critiquer Foucault”. *Foucault Studies* 20(4), str. 291–306.
- Harvey, D. (2015). *Kratka povijest neoliberalizma* (prev. Stipe Ćurković). V.B.Z.
- Glucksmann, A. (1980). *The Master Thinkers*. The Harvester Press.
- Innset, O. (2020). *Reinventing Liberalism. The Politics, Philosophy and Economics of Early Neoliberalism (1920–1947)*. Springer.
- Jainchill, A. i Moyn, S. (2004). “French Democracy between Totalitarianism and Solidarity: Pierre Rosanvallon and Revisionist Historiography”. *The Journal of Modern History*, 76(1), str. 107–154.
- Kant, I. (2000). *Pravno-politički spisi* (prev. Zvonko Posavec). Politička kultura.
- Lagasnerie, G. de (2020). *Foucault Against Neoliberalism?* Rowman & Littlefield Publishers.
- Lemke, T. (2007). “An Indigestible Meal? Foucault, Governmentality and State Theory”. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 8(2), str. 43–64.
- Lemke, T. (2012). *Foucault, Governmentality and Critique*. Paradigm Publishers.

- Martin, J. R. (2013). "Pierre Rosanvallon's Democratic Legitimacy and the Legacy of Antitotalitarianism in Recent French Thought". *Thesis eleven*, 114(1), str.120–133.
- Mirowski, P. i Plehwe, D. (ur.). (2015). *The Road from Mont Pèlerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Harvard University Press.
- O'Neill, O. (1986). "The Public Use of Reason". *Political Theory*, 14(4), str.523–551.
- O'Neill, O. (1989). *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge University Press.
- Reinhoudt, J. i S. Audier (ur.). (2017). *The Walter Lippmann Colloquium. The Birth of Neoliberalism*, Palgrave Macmillan.
- Rosanvallon, P. (2000). *The New Social Question: Rethinking the Welfare State*. Princeton University Press.
- Rosanvallon, P. (2006). *Democracy Past and Future*. Columbia University Press.
- Rosanvallon, P. (2009). "Democratic Universalism as a Historical Problem." *Constellations*, 16(4), str. 539–549.
- Sawyer, S. W. (2015). "Foucault and the State". *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, 36(1), str.135–164.
- Sawyer, S.W. i Steinmetz–Jenkins, D. (ur.). (2019). *Foucault, Neoliberalism, and Beyond*. Rowman & Littlefield.
- Sebastán, J.F., & Rosanvallon, P. (2007). "Intellectual history and democracy: An interview with Pierre Rosanvallon". *Journal of the History of Ideas*, 68(4), str.703–715.
- Schmidt, J. (1989). "The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft". *Journal of the History of Ideas*, str.269–291.
- Sloterdijk, P. (1992). *Kritika ciničkoga uma* (prev. Boris Hudoletnjak). Globus.
- Stewart, I. i Sawyer, S.W. (ur.), *In Search of the Liberal Moment: Democracy, Anti-totalitarianism, and Intellectual Politics in France since 1950*. Palgrave Macmillan.
- Zamora, D. (2016). "Foucault, the Excluded, and the Neoliberal Erosion of the State. Foucault and neoliberalism". U *Foucault and Neoliberalism*. Behrent, M. C. i Zamora, D. (ur.). Polity Press, str.63–85.
- Zamora, D. (2019) "Finding a Left Governmentality. Foucault's Last Decade". U *Foucault, Neoliberalism, and Beyond*. Sawyer, S. W. i Steinmetz–Jenkins, D. (ur.). Rowman & Littlefield, str.33–52.

Lada Čale Feldman

**Filozofija glume
i njezine granice:
“Kriza općenito
i kriza u
životu glumice”
Søren Kierkegaard**

Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije, ur. B. Mikulić i M. Žitko,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020, str. 245–274
EMAIL: lcfeldma@ffzg.hr

SAŽETAK

Fenomen glume zbog svoje je korijenske upletenosti u fundamentalna pitanja estetike i filozofske antropologije ostao trajnim suputnikom bogate tradicije koja vodi od Platona do danas, kada se filozofija kazališta/izvedbe pokušava i infrastrukturno legitimirati — kroz studijske grupe, časopise, knjige i internetske forume — kao zasebna grana na susretištima filozofskog i teatrološkog (Hamilton, 2007, Woodruff, 2008, Zamir 2015, Stern, 2017) odnosno izvedbenostudijskog interesa, kako to pokazuje ugledni zbornik Cull i Lagaay, 2014., egzemplaran za čitav niz kasnijih publikacija pod nazivnikom “izvedbene filozofije”. I dok se u slučaju tradicije filozofije kazališta razgraničenje njezinih “metoda”, s jedne strane, i teatrologije, s druge strane, još donekle i dade nazreti — imajući na umu razmjerno pragmatičku orijentaciju koja je potonjom od začetaka dominirala, suzujući istraživački fokus na konkretnije produkcijske, žanrovske, poetičke i kulturno-političke uvjete glumačke prakse — i filozofija izvedbe i izvedbeni studiji pokazat će se ambicioznijima u namjeri da zamijene mjesta i zamute granice svojih kompetencija, a tako i granice između mišljenja i izvedbe. Nakon što se kratko osvrnem na spomenuta reaktualizirana pitanja granica “metode”, vratit ću se svojem trajnom interesu (v. Čale Feldman, 2001 i 2005) za drugu, unutrašnju granicu opisanog pod-disciplinarnog pothvata: problemu spolne razlike, odnosno osobi — i pojmu — glumice. Stoga ću u središnjem dijelu izlaganja podsjetiti na Kierkegaardov kratki esej “Krizna općenito i kriza u životu glumice” kao na bizarnu iznimku među klasicima filozofije glume koju suvremeni prilozi i interpretacijski povrati predšasnicima uglavnom mimoilaze, unatoč tome što rabi argumentacijske procedure i ističe aspekte glume koji upravo danas stječu i filozofski i istraživački dignitet. Štoviše, višestruko prekršivši naslijeđene i njemu suvremene protokole filozofske refleksije o glumačkoj umjetnosti, filozof je tim esejom ispisao poglavlje koje je jednako nepravedno zanemareno i u inače plodnim feminističkim revizijama njegova opusa. ➤➤

ABSTRACT

Philosophy of Acting and Its Limits: “The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress” by Søren Kierkegaard

By virtue of its implication in fundamental questions pertaining to both aesthetics and philosophical anthropology, the phenomenon of playacting has been a constant companion of a rich philosophical tradition that spans from Plato to the present day, when the philosophy of theatre/performance strives for infrastructural legitimation through various journals, books, working groups, projects and Internet fora as a sub-discipline at the crossroads of philosophy and theatre (cf. Hamilton 2007, Woodruff 2008, Zamir 2015, Stern 2017) or performance studies (cf. Cull and Lagaay 2014 as a collection that is exemplary for a whole series that ensued under the heading of “performance philosophy”). While in the case of the tradition of philosophy of theatre on one hand, and theatre studies on the other, the frontiers between the two disciplines may still be discernible, given the pragmatic orientation that dominates the latter — interested as it primarily is in poetic, cultural-political and organizational aspects of the actor’s work — both performance philosophy and performance studies tend to trade places and blur the distinction between their respective competences, as well as the one between thinking and performance. After I initially briefly present these re-actualized issues concerning “the limits of the method”, I will return to my former interest in the internal limit of this sub-discipline: the problem of sexual difference, that is, the person and the idea of the actress (cf. Čale Feldman 2001 and 2005). I will therefore devote the central part of my discussion to the short essay “The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress” by Søren Kierkegaard: it is a bizarre exception among the classics of philosophy of acting that contemporary contributions to the field as well as current interpretations of predecessors tend to neglect, despite the fact that its style of argumentation, as well as emphases on particular aspects of acting, belong to precisely those strategies and topics that today gain prominence both philosophically and in theatre research. Having disobeyed both the inherited and the contemporary philosophical protocols, Kierkegaard moreover wrote a piece which is equally wrongly disregarded in feminist revisions of his opus. ➤➤

Pridružujući se kao ne-filozofkinja počasti što je ovaj zbornik odaje profesoru Hotimiru Burgeru, odlučila sam se fokusirati na filozofiju glume, područje teatrološkog interesa za koje bi se moglo reći da se ujedno jednako zakonito derivira i iz profesorova matičnog područja, filozofske antropologije. Stoga ću i svoju diskusiju o glumačkoj praksi kao ogleđnom poprištu nestabilnih granica metode filozofije, s jedne, i teatrologije, s druge strane, započeti podsjetnikom na kazališno ishodište pojma čovjekove osobnosti na koje na početku poglavlja o osobnosti i identitetu svoje knjige *Ljudsko odnošenje* podsjeća i sam Burger.⁰¹ Posrijedi je knjiga koju ovdje valja prizvati i zbog toga što se u njoj, pored Helmuta Plessnera, između ostalog i filozofa glume (usp. Plessner, 1976), nerijetko prizivaju i Kierkegaardovi pojmovi, prije svega pojam egzistencijalnog “samoodnošenja” (usp. Burger, 2014: 12–18). Samoodnošenje posebno ističem kao relevantno za teoriju glume, jer implicira podvajanje, ako ne i uvišestručenost jastva kakva se neizbježno zbiva u odvijanju glumačke prakse koji glumu prije svega shvaća kao “igranje drugog” — utjelovljenje i interpretaciju prethodno sročnog i/ili tek zamišljenog lika — te koji implicira da susret sa tim “drugim” neizbježno vodi preko procesa identifikacije, tj. glumčeva odnosa sa samim sobom.

Burger ne spominje kazališnu dimenziju Kierkegaardova opusa, premda je upravo ona, kako pak u svojoj knjizi *Vježbanje egzistencije* ističe Goran Starčević, prekretnička najava osuđenosti čitave moderne filozofije na mišljenje u “dramskim figurama” (Starčević, 2013: 99–114),

01 “Tako, primjerice, iako osobu ne možemo odvajati od tijela, u njezinu odnosu spram tijela uočavamo nešto začudno. To se najbolje vidi na primjeru glume i glumčeva odnosa spram osobe koju treba uprizoriti. U uprizorenju neke dramatis personae (ili ‘lika’) mogu sudjelovati fizički vrlo različiti pojedinci ili pojedinke. Otuda poznajemo fizički vrlo različite ‘interprete’ Hamleta, Antigone ili nekoga trećega. Štoviše, poznato je da je u Shakespeareovo doba ženama bilo zabranjeno da se bave glumom, tako da su i uprizorenja ženskih osoba preuzimali muškarci. Glumac zapravo uspijeva u svojoj zadaći uprizorenja osobe u onoj mjeri u kojoj — da se poslužimo Schelerovim mislima — uspijeva participirati ili sudjelovati u ili na osobi koju ima uprizoriti, ukoliko je nju ‘zaposjednuo’. Scheler bi bio još precizniji, pa bi rekao, ukoliko uspijeva su–izvršavati intencionalne akte osobe koju uprizoruje. Zato nije, čini se, slučajno da se riječ i pojam osobe najprije javljaju u teatarskom svijetu” (Burger, 2014: 105). O poimanju identiteta kroz prizmu “igre” odnosno “samoinsceniranja” usp. i Belgrad, 1992.

koje su već u Kierkegarda navješćivale stanje bestemeljnosti svijeta kakvo će promišljati njegovi nasljednici, osobito egzistencijalisti poput Sartrea ili Camusa, koji ni sami neće prezati ne samo od filozofsko-antropoloških razmatranja glumačkoga posla, nego i od uspostave raznovrsnih jednadžbi čovjeka s glumcem. Razvedenost kazališno-izvedbenih aluzija, metafora, procedura i ishoda u Kierkegarda se međutim ne svodi isključivo na uporabu spomenutih retoričkih figura ili pak izravan estetički interes za kazališnu instituciju, žanrovska pitanja, predstave, operna i dramska djela ili likove, nekmoli profesionalne osobe. Kazalište je za Kierkegarda mnogo više od “figure”, jer obiljem svojih konotacija i radnih strategija presudno podupire cjelokupnu filozofovu metodu neizravna priopćivanja, omogućujući autoru da svoje autorstvo raspršuje u različitim glasovima opusa i zaodijeva ga rječitim pseudonimnim maskama, dok se čitatelj uzvratno potiče na navlastitu izvedbu do-mišljanja niza filozofovih sugestivnih, novo-sročjenih i namjerice nejasno definiranih kategorija.⁰²

I

No prije nego što dočaram o kakvoj je kazališno-izvedbenoj metodi u Kierkegarda riječ, kao i kakvo mjesto gluma zauzima među njegovim dramskim figurama, valja mi ovdje nešto reći o suvremenome kontekstu starih nerazdruživosti koje obilježuju tradiciju filozofije, kazališta i njegova znanstvenog opisa. Neizbježna konstatacija da je i teatrologija jedna od humanističkih znanosti koje svoje temelje duguju filozofskoj refleksiji predmnijeva naime da su se teatrološke metode osamostalile tako što su se usmjerile na egzaktnije, detaljnije i opipljivije, povijesno ovjerene, odnosno likovno, fotografski ili tekstualno potkrijepljene istraživačke moduse i predmete — na specifična djela, opuse, poetike, stilove, žanrove, obilježja, sastavnice, modalitete, okolnosti i kontekste kazališne produkcije, recepcije i interakcije, bez nužnih ambicija da se potonje dovedu u vezu s kakvim načelnim obzorom razumijevanja čovjeka i svijeta.⁰³ Od kraja šezdesetih godina 20.

02 O različitim aspektima izvedbenoga karaktera cijele Kierkegaardove filozofije usp. Sagi, 1991; Westfall, 2007; Stock 2015; Ryan, 2017 i Nagy 2019, no u ovome je kontekstu možda najprikladnije izdvojiti Bovenovu hipotezu kako Kierkegaard i svojim neobičnim pojmovima, o kojima će ovdje još biti riječi, barata kao “performativnim kategorijama”, smišljenim sa ciljem da “aktiviraju čitateljevu subjektivnost” (Boven, 2018, 116).

03 O spomenutoj razlici u odnosu na filozofiju kazališta opširnije usp.

stoljeća tako su orijentiranoj klasičnoj teatrologiji i njezinim klasičnim estetičkim pretpostavkama počeli konkurirati međutim izvedbeni studiji sa svojim znatno proširenim predmetnim poljem “izvedbe”. Taj lelujavi pojam, nastao na razmeđu lingvistike, folkloristike, sociologije i antropologije, otprilike je u isto vrijeme uspio preko Austina, Goffmana i Butler zahvatiti i kritičku teoriju (usp. Walker, 2006). Tako je i filozofska perspektiva odnedavna i u jednoj i u drugoj tradiciji razumijevanja drame i kazališta, odnosno izvedbe — u širokom rasponu od svakodnevice preko rituala do suvremenog plesa — dobila nov zamah, novu galeriju imena, publikacija i internetskih foruma. I dok se sintagma “filozofije kazališta” pretežito priziva u kontekstu estetičkih i rubno etičkih pitanja što ih brojne komponente i dionici kazališnog događaja kao prvenstveno predmeti refleksije mogu izazvati (usp. Hamilton, 2007, Woodruff, 2008, Zamir, 2014. i Stern, 2017), tzv. *performance philosophy* — koju ovdje namjerno navodim na engleskom jer sugerira zamjenjivost dvaju termina, a koja se oblikovala krajem prvog desetljeća 2000-ih kao radna grupa međunarodnog udruženja izvedbenih studija, da bi danas raspolagala opisanom razgranatom infrastrukturom⁰⁴ — od filozofije kazališta nastoji se razlikovati upravo osporavanjem ne toliko granica između filozofije i izvedbenih studija, koliko same granice između svojega predmeta i svojega modusa mišljenja i pisanja.⁰⁵ Takvo razlikovanje neizbježno se naime rastapa pod utjecajem spomenutog “izvedbenog zaokreta”, koji je pospješio pretpostavku da se i umjetnička praksa može tretirati kao mišljenje, baš kao što se i mišljenje može tretirati kao izvedba, odnosno uzvratno potaknuti i svoju umjetničku provedbu.⁰⁶ Na posljedice po netom

Hamilton, 2007. i Corby, 2019.

- 04** Istraživačka mreža prema Corbyu (usp. Corby, 2019) danas obuhvaća tri tisuće članova; 2013, 2015 i 2017. održane su utemeljiteljske konferencije te “nove disciplinarne formacije”, a 2015. pokrenut je i časopis *Performance Philosophy*.
- 05** Karakteristično je da Freddie Rokem u svojoj knjizi *Filozofi i kazalištari* ni teatrologiju ni izvedbene studije kao zasebne znanstvene discipline više uopće niti ne spominje, nego se isključivo usredotočuje na odabrane dijaloge između diskursa filozofije i diskursa same kazališne prakse (usp. Rokem, 2010).
- 06** Usp. uvodnik u Cull i Lagaay, 2014. Još je prema Corbyu u prije opisanoj žurnoj akademskoj institucionalizaciji izvedbene filozofije međutim puno “istraživanja, nesigurnosti i oklijevanja”, ali zasad se uglavnom zna što ona nije — aplikacija, ilustracija i demonstracija

opisano, dvojno akademsko znanje o kazališnoj, odnosno izvedbenoj praksi, nije se dugo čekalo, jer najnoviji udžbenički zbornik radova koji nastoji na suvremenoj prezentaciji temelja i teatrologije i izvedbenih studija, naslovljen *Thinking through theatre and performance*, sada je konačno obje discipline objedinio pod zajedničkim krovom mišljenja ne toliko o kazalištu i izvedbi koliko kroz kazalište i izvedbu.⁰⁷

Premda zauzima razmjerno značajan segment tog općeg uzajamnog presijecanja ingerencija, filozofija glume ipak otvara znatno suženiji vidokrug, s jasnijom povijesnom putanjom estetičko–etičkih kontroverzi koje je krasi⁰⁸, kao i profiliranom linijom metaforičkih analogija glume i onih aspekata ljudskog kojima se filozofija u danim povijesnim segmentima bavila. Jedno je ipak i tu oduvijek vrijedilo kao neporeciva granična konstanta: od Platona preko Diderota, Hegela, Nietzschea i Simmela, do spomenutih Sartrea i Camusa, Hartmanna, Plessnera i Deleuzea, uza sve naglaske na tjelesnosti kao građevnoj nuždi glume, pa i uza svu svijest o tradiciji muške izvedbe ženskih uloga koju i Burger navodi u spomenutom prilogu kad ističe problem tjelesne jedinstvenosti u određenju osobe, i filozofijom je ipak oduvijek dominirala konceptualna pretpostavka o glumcu kao o apstraktnom, nerijetko i apovijesnom, ali prije svega rodno i dobno neobilježnom

filozofskih koncepata kakvu je primjerice nedavno izvelo zagrebačko HNK, postavivši Žižekovu *Antigonu*. Corbyjeva je diskusija puna dvojbi oko toga je li posrijedi proizvodnja novog načina mišljenja ili novih tipova istraživanja, kao i oko toga kako pokazati da izvedbe stvaraju nove ideje a da se one ne svedu na filozofske procedure i objašnjenja. Pita se nadalje postoji li razlika između stvaralačke “proizvodnje” i omražene “aplikacije”? I kako da se filozofija shvati kao izvedba? Ima li distinkcije između dvaju načina mišljenja? Ili se ipak nešto opire prevođenju iz jednog medija u drugi? A što ako prva ograniči drugu? Na kraju predlaže da je baš neuspjeh u stvaranju znanja vrijedna kognitivna procedura koja je specifična za izvedbu: najveće obećanje novoga polja — specifičnije, mišljenja same izvedbe — krije se prema njemu upravo u modelu estetike promašaja, demonstracije neadekvatnosti postojećeg znanja odnosno načina na koji artikuliramo svijet i svoje iskustvo.

- 07 Usp. Bleeker, Kear, Kelleher i Roms, 2019; naravno, posrijedi je igra riječima, jer englesko “kroz” u poveznici s “mišljenjem” dalo bi se prevesti i uobičajenije, kao “temeljito promišljanje”.
- 08 Usp. Barish, 1985, slavnu knjigu o protukazališnoj predrasudi, koja svjedoči da je povijest mnijenja o glumi dobrim dijelom ujedno i povijest difamacije glume.

“čovjeku”, odnosno, dakako, muškarcu — ujedno, paradoksalno, amblemu ontološkog i identitetskog ras–temeljenja kakvo je filozofijska tradicija redovito pripisivala upravo ženskoj drugotnosti.⁰⁹ Koliko se god u teatrologiji i izvedbenim studijima situacija u pogledu rodnog zastupstva uvelike izmijenila — što pod pritiskom žensko–povijesnih uvida, što pod utjecajem “identitetom” ispolitizirane “teorije” — filozofije glume novijega datuma na feminističke se opomene i dalje uspješno oglašuju, ili na njih odgovaraju mehanički ucijepljenom ravnopravnošću, nasumično u svojem pismu alternirajući, primjerice, muške i ženske zamjenice (usp. Zamir, 2014; Valerie, 2016; Stern, 2017). Kako, uostalom, i na tome, glumačko–umjetničkom polju filozofsko–antropološke refleksije pomiriti univerzalnost i partikularnost, nek-moli singularnost ljudskog udjela u izgradnji umjetničkog fenomena glume, odnosno produktivno se kretati u konceptualnoj tenziji koju spomenuti termini generiraju?

II

Možda za početak tako što će se — kako inzistira i u tome pogledu prekretničko ime, Søren Kierkegaard — a priori odbiti pisati “općeniti pregledi”: baš kao što će u cjelini svojega filozofskoga opusa zagovarati subjektivnu perspektivu i fokus na kontingentne izbore singularne egzistencije, tako će i u ovoj domeni danski filozof opis pojedinoga glumca, štoviše, pojedine glumačke izvedbe, izravno proglasiti zahtjevnijim zadatkom od pisanja “čitavih estetika” i njihovih “apstraktnih opservacija”:

Teže je opisati pojedinoga glumca nego li ispisati čitavu estetiku, kao što je teže opisati pojedinu njegovu izvedbu nego li opisati pojedinog glumca. Što je uža tematika (sve ono o kineskoj drami i Srednjemu vijeku i staroj Skandinaviji, Španjolskoj itd. itd.), to je teži zadatak, jer se takvim zadatkom izravno iskušava moć da se nešto opiše. Što se netko smjelije odvaži da piše općenite pregle-

09 O tome opsežnije usp. Čale Feldman, 2001 i 2005, osobito poglavlje “Aura glumice” iz potonje knjige; u kontekstu uvodnih razmatranja ovoga priloga valja primijetiti da se i disciplinarna razdjelnica teatrologije i izvedbenih studija formira upravo što implicitnim što eksplicitnim napadom na “ženskastost” glume kao himbe i prenemaganja nasuprot “muškosti” izvedbene prakse, navodno “učinkovitije” u procesima socijalne preobrazbe od pukog, zabavljački nastrojenog kazališta (usp. Bottoms, 2003).

de, to mu je lakše, jer kad je opseg materijala tako velik, čini se da on nešto i kaže uz pomoć apstraktnih opservacija koje svi znaju napamet. Što je zadatak konkretniji, to je teži. Bog zna do kad će se filozofi hraniti iluzijom u koju su i sebe i druge uvjerali — naime, da je najteže pisati preglede (Kierkegaardov dnevnički zapis, prema Risum, 2003, 332).

Usuprot Hegelovoj sistematici i visokom, ali donekle beskrvno dočaranom statusu što ga u njemačkoga filozofa zauzima gluma, odupirući se svojim hirovitim živim “materijalom” filozofovim idealističkim pretpostavkama, Kierkegaard će jedan od svojih najznačajnijih priloga filozofiji kazališta — a tako i, kao što ćemo vidjeti, izvedbenoj filozofiji — sročiti u formi naizgled neobvezatnog “djelceta”, gotovo usputno ispisane kazališne kritike, novinskog “člančića” s neposrednim povodom. Zapravo je posrijedi polemički i enigmatični četverodijelni osvrt naslovljen “Krizna općenito i kriza u životu glumice”, koji je 1848. u serijalnome obliku objavio u časopisu *Faederlandet* (Otađzbina). Dugo zdvajajući kako, da li i kada da članak obznani, s obzirom na moguće konotacije njegova navodna “trivijalna” sadržaja, osvrt će pisac potpisati pseudonimom, kao Inter et Inter, priznavši tek nakon tri godine da mu je autorom, a tada i imenujući glumački model prema kojemu je oblikovao svoju junakinju: odabranu će glumicu u jednom osobnom pismu ujedno proglasiti i primarnim primateljem svojih razmatranja, njihovom prvotnom autentičnom destinacijom (usp. Kierkegaard, 1997: 411–429).

Upravo u duhu netom citirane preferencije za singularne događaje, a ne grandomanske povijesne meta–priče, u svojemu će se prilogu kao otoncem poslužiti jedinstvenom glumačkom izvedbom, tumačenjem Shakespeareove Julije što ga je 1847. u dobi od trideset i pet godina izvela Johanne Luise Heiberg, nacionalna prvakinja kopenhaskog Kraljevskog kazališta, prkoseći svojom odlukom raširenom uvjerenju svojih suvremenika kako je za tu ulogu prestara. Pa premda nema niti jednog kritičkog priloga na račun ovoga osvrta koji bi propustio istaknuti korelaciju između povijesnog, autentičnog modela i konstruiranog lika *Krize i krize*, valja nam napomenuti da većina Kierkegaardovih tumača pritom zaobilazi formulaciju iz samoga eseja koja tu podudarnost ipak unaprijed izrijeckom poriče, tvrdeći da je “ovo istraživanje idealno, ne bavi se nekom stvarnom, sada živom šesnaestogodišnjom glumicom” (Kierkegaard, 1976, 25). Taj simptomatični previd svih komentatora eseja — koji svjedoči o zbunjenosti ne samo pred autorovim, točnije Inter

et Interovim, poricanjem da postoji stvarni model eseja, nego i pred anakronizmom u koji bi autor zapao kombinirajući riječi “sada živom” i “šesnaestogodišnjom”, kada bi posrijedi bila stvarna glumica, budući da je u doba pisanja eseja Johanne Luise Heiberg tridesetgodišnjakinja, pa njezina mladost može biti tek predmet prisjećanja — demonstrira ujedno upravo ono što Kierkegaardu i jest na umu izazivati: uvriježenu nevoljkost i svojih suvremenika i kasnijih interpretata da se suoče s osebnim, reklo bi se neodlučivim piščevim susretom “realnog” i “idealnog” što ga esej uprizoruje i u čitatelju pobuđuje, više nego što ga izriječkom zagovara.

Ispisavši još jedan prilog filozofovim i drugdje raspršenim prizivima glumačke umjetnosti,¹⁰ Inter et inter u eseju je naime okupio većinu temeljnih motiva i kategorija filozofova pisma: kritiku aktualnoga doba, vremenitost, vječnost, tjeskobu, strast/patnju, prisjećanje i ponavljanje. U posljednjoj kurziviranoj riječi lako je prepoznati slavni naslov ranijeg, isto tako pseudonimnog traktata, ili, kako ga neki zovu, “romana s ključem”, “novele”, a prema samom Kierkegaardu, opet, “zgodne knjžice”¹¹ — ovaj put Constantina Constantiusa — koji će također u sebe uplesti posjetu kazalištu i raspravu o interakciji glumca i gledatelja tijekom izvedbe Nestroyeva *Talismana*, kako bi i ona poslužila kao predodžbeni potporanj dvojne vremenitosti same kategorije ponavljanja, njezine paradoksalne istodobne uvjetovanosti prošlošću i usmjerenosti prema budućnosti.¹² Koliko se god i *Kriza i*

10 Pored kazališnih kritika, kao što je primjerice članak o postavi Sheridanove *Škole za skandal* (usp. Vorobyova, 2009), u kojoj je također nastupila ista glumica, supruga uglednoga kulturnjaka i estetičara–hegelijanca Johanna Ludviga Heiberga s kojim je Kierkegaard ustrajno polemizirao, Kierkegaardovi pseudonimi u više se navrata referiraju na operne pjevačice i pjevače te glumice i glumce: tako u *Ili–ili i Stadijima na životnom putu* (usp. Risum, 2003), a i u *Ponavljanju* (Weber, 2004), dok jedan od njih — Prokul — piše i još jednu samostalnu ambiciozniju studiju o komičaru Joachimu Ludvigu Phisteru u ulozi Kapetana Scipija. No imajući na umu cjelokupnu Kierkegaardovu uporabu kazališnih metafora, valja reći da u njegovome kazališnom makrokozmu, u kojemu je jedini relevantni gledatelj Bog, glumac zauzima ključno mjesto ambivalencije, odnosno trivalencije ljudskog položaja, njegove naime estetske, etičke i religiozne egzistencije.

11 Citati su iz Mooney, 2007, 158.

12 O kazališnim slikama toga eseja i specifičnoj vremenitosti koju su one prizvane “ilustrirati” usp. Weber i Smith, 1996 i Weber, 2004. te Stock, 2015.

kriza načelno smatrala jednim od filozofovih važnih estetičkih spisa, a njegov autor ustrajno prizivao kao inaugurator izvedbene filozofije, sam je esej naišao na razmjerno skučenu, odnosno prilično ekskluzivnu kritičku recepciju, uglavnom izvan teatroloških i izvedbenostudijskih krugova¹³, te se razmjerno rijetko argumentacijski povezivao s *Ponavljanjem*, uz izuzetak britanske filozofkinje Gillian Rose, čija usputna rasprava kao da međutim *Krizu i krizu*, kojom nominalno započinje, ipak potapa pod znamenitijim prethodnikom (usp. Rose, 1992, 19–24).

Razlozi za izostanak nekog angažiranijeg sluha za esej u teatrološkim i izvedbeno–studijskim redovima su, predmnijevam, u tome što, gledano barem iz perspektive suvremenog stanja tih dviju disciplina, Kierkegaard baštini prilično konvencionalnu, za njega suvremenu, a kazališnoj avangardi i pratećoj teoriji prilično omraženu, premda u praksi i danas jednako rezistentnu, devetnaestostoljetnu predodžbu o glumačkoj umjetnosti kao prije svega jedinstvenoj impersonaciji dramskog lika kojom se prvaci izdvajaju iz ansambla kao genijalni pojedinci i stječu status nacionalnih idola. Da bi se, s druge strane, pojnilo do koje mjere je i u tome eseju na djelu Kierkegaard kao izvedbeni filozof i njegova navlastita dramaturgija i režija¹⁴ — pomno osmišljen raspored prema kojemu će objavljivati vlastita djela, nekmoli orkestrirati pseudonime, uredničke, izdavačke i autorske potpise, kao da su posrijedi glumačke persone ili lutke njegovoga “marionetskog teatra”¹⁵ — može se suditi i opet tek uvidom u ritam njegova cjelokupnog opusa, što ipak iziskuje neku odanost autorovu pismu koja seže onkraj teatroloških ingerencija. Pseudonimna *Kriza i kriza* izlazi naime netom nakon obznane četiriju autorovih veronimno potpisanih kršćanskih djela i navodna prekida s praksom pseudonima, te netom prije ponovljenog izdanja *Ili–ili*, kako bi se objavom člančića oko kojeg je Kierkegaard imao neuobičajeno mnogo skrupula opstruirao dojam o linearnoj progresiji od estetskih prema kršćanskim i stoga navodno važnijim, ciljnim spisima i tako skrenula pozornost na ponovljeno izdanje *Ili–ili* kao na autorovu navlastitu izvedbu “strukturnog ponavljanja” (Westfall, 2007: 251).

13 Usp. Westfall, 2009 i 2015; Pyper, 2007; Bodwitch, 2009, Stock, 2015; Ryan, 2017; Watts, 2017 i Wennerscheid 2018.

14 Termin “redatelj“, “réalisateur“ je Weberov, usp. 1996., dok se za mnogoslojnost Kierkegaardovoga autorstva Westfall više služi terminom “izvedba“, usp. Westfall, 2007.

15 Usp. Thust, 1925. prema Pyper, 2007: 300.

I teza *Krize i krize* — tog neslučajno dvojnog naslova, što ga potpisuje neslučajno dvojno, ponavljanjem obilježeni potpisnik Inter et Inter — tiče se naime ponovljene glumačke izvedbe: predmet razmatranja ovdje je ponovljena izvedba Julije kojom će neka — zamišljena! — tridesetgodišnja glumica, nakon što je Shakespeareovu junakinju svojedobno odabrala kao svoj prvi nastup (“tako ona debitira u svojoj sedamnaestoj godini”, usp. Kierkegaard, 1976: 31 i 1997: 313¹⁶), dokazati da se Julija i može tek “eminentno izvesti” u zrelosti, a ne u mladosti, štoviše, da će glumica ponovljenom izvedbom, potvrdivši svoju “esencijalnu genijalnost”, postati, s estetičkog stajališta, mlađa! Njezina preobrazba “potenciranja” Julijine, a s njome i nekadašnje svoje mladosti, a osobito prvobitnosti svojega nastupa, u tome se pogledu za potpisnika bitno razlikuje od moguće, i jednako impresivne, glumačke preobrazbe “kontinuiteta”. Takvu pak, oprečnu, premda gotovo jednako značajnu glumačku kontrolu nad protokom vremena, zastupa drugi lik rasprave, koji se javlja tek u njezinom četvrtome odjeljku, primjer neke druge glumice koja s jednakim uspjehom, stareći, preuzima i uloge sve to starijih žena: tako se može reći da ni nad jednom od dviju uspoređenih glumica vrijeme nema ovlasti, a da je ipak preobrazba “potenciranja” u neku ruku povlaštena, dragocjenija filozofovoj raspravi. Analogiji dvojnog naslova i dvojnog pseudonima, kao i dvaju glumačkih nastupa u ulozi Julije i dvaju izdanja *Ili-ili*, pridružuje se stoga i analogija dviju spomenutih a različitih preobrazbi s dvama različitim filozofskim stajalištima, etičkim i estetičkim. Kao što naime potpisnik glumicu koja stari zajedno sa svojim ulogama izričito naziva “svemogućom saveznicom” kakvog “etičara”, jer “ona bolje od njega, i baš na jednoj od najopasnijih točaka, dokazuje njegovu teoriju” (ibid: 42 i 323–324), tako implicite vrijedi i za onu drugu, to jest prvospomenutu, glumicu koja se pomlađuje, koja sve to intenzivnijim povratkom na početak dokazuje tezu da je preobrazba potenciranja primjer “estetičko–metafizičke dijalektike” (ibid).

“Etičar” je ovdje drugo ime za hegelijanskog zagovornika etike običajnosti, gipke etičke prilagodbe promjenjivim društvenim kontekstima i zahtjevima, upravo onako kako će kasnije i Simmel pripisivati glumcu,

16 Upućujem na dvije reference jer mi je tekst eseja bio dostupan i u srpskom i u engleskom prijevodu, no u svojem ću se izlaganju koristiti vlastitim prijevodom obiju inačica na hrvatski. Spomenuti se naime prijevodi mjestimice razlikuju ne samo u stupnju preciznosti nego i u sugestijama riječi koje odabiru.

zbog spremnosti da preuzme uloge koje je sročio netko drugi i tako se okretno snađe u sasvim dosad sebi nepoznatim egzistencijalnim uvjetima, karakter idealnog Schöngesta.¹⁷ Pod glumicom koja u Kierkegaardovu tekstu zastupa preobrazbu kontinuiteta krilo se ime Anne Nielsen, jedine žene koja se u filozofovu pseudonimnom opusu javlja pod vlastitim imenom, glumice koju u *Stadijima na životnome putu* kao uzor stvaralačke postojanosti i kontinuiteta usmjerenog trajnom usavršavanju u dohvat punoga vremenskoga raspona “esencije ženskosti” hvali i zastupnik etičke sfere, Sudac Vilim (usp. Risum, 2003: 337–338). Nielsen je, valja još dodati, upravo zbog te voljne osobne “esencijalne” sukladnosti s ulogama starijih žena briljirala u naturalističkom repertoaru te nepomućeno opstala i kao neupitna miljenica publike (usp. *ibid.*, 341). Kakvo će, nasuprot tome, metaleptičko srodstvo u glumici “preobrazbe potenciranja”, što znači u glumici koja publici prkosi, pronaći filozof–estetičar, Inter et Inter?

Već se naime prije u eseju, u njegovom trećem odjeljku, nameće usporedba između “sluge istine” i svih koji utjecaj žele priskrbiti “obmanom osjetila”. I tu se u usputnoj aluziji u pomoć priziva teatarska metaforika Shakespeareova *Henrika IV*, predsmrtni govor u kojemu stari kralj Henrik IV upozorava sina vjetropira, mladoga Hala, da se ne pojavljuje prečesto pred podanicima, kako bi, kad i on postane kralj,

17 Valja napomenuti da postoje dvije inačice Simmelove rasprave, jedna iz 1908. i druga iz 1920, te da se najčešće prevodi potonja, pa je takav slučaj i sa srpskim i s engleskim prijevodom. Talijansko izdanje iz 1998. donosi međutim i prijevod prve verzije, a upravo se u njoj krije i odlomak na koji se pozivam, u kojem Simmel raspravlja o dojmu koji u nama budi dobar glumac, da naime “tumači samog sebe”: “To je slučaj kojemu se stalna forma u području etike običava definirati kao ‘ljepoduha’, priroda kojoj je dovoljno da slijedi vlastite u potpunosti spontane impulse, bez ikakve potrebe da ih posebno podesi, kako bi ujedno udovoljila moralnome zahtjevu. Ali i u tome se slučaju ona ne pokorava nekoj izvanjskoj zapovijedi, koliko idealnom zahtjevu koji odgovara njezinoj esenciji u danoj situaciji. Njezino čisto instinktivno ponašanje ima posebno etičko značenje, zna li se da slično ponašanje drugim prirodama uspijeva samo ako nadvladaju suprotne nagone: superioran čovjek, koji živi svjestan neke idealne dužnosti bivanja a koji na neki način živi u svakome od nas, u ‘ljepoduhu’ koincidira s instinktivnim čovjekom, koji slijedi prirodnu i egoističnu žudnju, koji je isto tako unutar svakog od nas. Sklad se ne ostvaruje između njegova bića i nekog imperativa izvana, nego prije, na čisto unutrašnji način, između dvaju spomenutih, ‘realnog’ i ‘idealnog’ čovjeka, koji kao da se nevidljivim linijama ocrtavaju u nama ...” (Simmel, 1998, 31).

budio udivljenje svojom rijetkom pojavom. Grijech “obmane osjetila” tu dakle ne dopada glumce, nego baš “gomilu kraljeva, careva, svećenika, jezuita, diplomata, mudrih glava, itd.,” pa čak i “dvorskih propovjednika”, koji su se “svi slagali u tome da djeluju pomoću obmane osjetila”, dok “sluga istine”, naprotiv, kaže Inter et Inter, “vara suprotnim” (Kierkegaard, 1976: 34; 1997: 314) — često se pojavljuje, baš kao i glumica–junakinja eseja, kojom se publika zbog toga zasitila i kojoj prijeti ni manje ni više nego ritualno žrtvovanje, gotovo nalik Kristovome. Inter et inter ovaj je dramatično potencirani motiv žrtvovanja — pretjeran, naizgled, za trivijalne okvire propasti jedne obične ženske glumačke karijere — najavio već u prvom odjeljku, kada nalazi shodnim zamijetiti da “dakako, živimo u kršćanskim državama, ali kao što dosta često vidimo primjere estetske brutalnosti, tako smo također daleko od toga da bi se kanibalsko uživanje u ljudskim žrtvama moglo u kršćanstvu izobičajiti” (ibid: 22 i 304). Glumica koja je povodom ovakvim primjedbama za njega dakle nedvojbeno predstavlja žrtveno odredište ne samo građanskog nego i upravo kršćanskog lice-mjerja, kakvo će na svojoj koži trpjeti i filozof Kierkegaard — stvarni prototip “sluge istine” kojeg potpisnik, Inter et Inter, doziva u tekst kao da je tvorevina njegove mašte.

Nametljive usporedbe glumice i filozofa, sluge istine — “čiji je život samo borba sa sofizmima življenja, čija briga nije kako će se sami najbolje izvući, nego na koji način mogu najsavjesnije služiti istini i zaista koristiti ljudima”, pa se stoga koriste i “osjetilnom obmanom kako bi ispitali ljude” (Kierkegaard, 1976: 33; 1997: 315) — daju naslutiti naum da nam se i ovim esejom, pod maskom pseudonima, pod ruhom priče, te posredništvom višestrukih obrata u obmanama, izravnim i suprotnim, pa i čitava niza, kako čusmo, u kazališnu igru upletenih figura, nešto posredno, a ne izravno prenese. Nominalna estetička intencija spisa širi se tako u punopravni exemplum Kierkegaardove “druge etike”, gotovo ravan Abrahamovom što ga tematizira u *Strahu i drhtanju*: dok se tekst obavlja metalepsom autora, potpisnika, pripovjedača, modela i lika, glumičina ponavljana investicija u mladenačku ulogu dočarat će se kao riskantni skok u bezdan socijalnog ostracizma pa utoliko i jedinstvena prilika da se iz ogledne krize u “drami egzistencije” iziđe obnovljenim, ako ne i novopobuđenim odnosom jastva prema samome sebi, nužno posredovanim odnosom glumice prema “idealu” Julije.

III

Pozornome čitatelju neće međutim promaknuti da se udvostručena riječ “kriza” iz naslova u samome tekstu nigdje ne pojavljuje: pozvan je da je domisli, uspostavi i sam udvostruči njezinu referenciju, ili, kako bi se Rose izrazila, da “univerzalnu” krizu reprezentacije i obraćanja što je generira maskirani autor dopuni “singularnom” (Rose, 1992, 20), krizom junakinje “priče”, ali i krizom vlastita singularnog razumijevanja i posvajanja smisla štiva koje čita. Da bi u tome uspio, mora međutim pomnije slijediti argumentaciju samoga eseja, prije svega njegov četverodijelni ritam kronološkog kretanja naprijed i natrag duž vremenske osi glumičine umjetničke egzistencije, kojim se u djelo provodi filozofova teza kako se život ne može sagledavati samo unatrag, jer je život kretanje unaprijed, otvorenost za vrijeme koje tek prispijeva.

Dosad smo i sami skakutali od odjeljka do odjeljka, sad je vrijeme da pokušamo uspostaviti njegovu paradoksalnu vremenitost: esej naime započinje sadašnjim vremenom, preciznije, vremenom koje neposredno prethodi glumičinoj krizi, u kojemu još caruje privid glumičine apsolutne apoteoze, njezina “čarobna i blistava položaja” koji u ostalih žena budi posve neopravdanu zavist, jer je glumica plijenom “otrcanih plitkosti”, jalove kazališne kritike koja je ne cijeni ni zbog kakvih estetskih kvaliteta, pa je sve ono što “ispada tako sjajno” i što tek “izgleda kao da stvarno nešto znači”, i što bi joj moralo pružiti “bodrenje, okrepu i poticaj” zapravo “prazno” i “mučan sjaj” (Kierkegaard, 1976: 22; 1997: 304). Zašto? Zato što je glumičina slava plod tek produžene, ritualne konzumacije njezina prvotnog nastupa, oduševljenja koje je pobudila kad je imala svega šesnaest, sedamnaest ili osamnaest godina — Inter et Inter tu nikako da se odluči o “točnoj” početnoj godini — i kada je “to igranje komedije” ionako bilo “sa estetskog stajališta, sumnjivo”, graničeci, štoviše, s “neestetskim praznovjerjem”, dok je Interu et Interu na umu već opisana preobrazba, “vjerojatno teška, ali upravo zato lijepa i značajna”, pa s tom najavom na umu završava s prvim odlomkom, kudeći usput publiku što se, umjesto na vrijeme, zbog starenja ljuti na — ljubimca (ibid.: 25 i 307).

Drugi će se odlomak vratiti u prošlost, preciznije, otputiti u prisjećanje na evocirano prvotno glumičino pojavljivanje: premda smo netom čuli da je bilo posve estetski neumjesno i nemoguće tada uzeti pravu mjeru glumičina uspjeha, nekmoli na tom prvom nastupu temeljiti sudove o njezinoj budućnosti, Inter et inter ponovno čini

upravo ono protiv čega je izrijekom ustao, opisuje što je zapravo budilo oduševljenje, njegovu estetsku osnovu, dakle obilježja koja ne bi smjela ovisiti o djevojačkoj fiziologiji, nego o nečem trajnijem i obnovljivom u estetskom ponavljanju. Glumica već tada naime posjeduje ne samo lako uočljiv i “odredljiv posjed”, odnosno prirodnu ljupkost, školovanost i točnu dikciju (Kierkegaard, 1976: 31; 1997: 313), nego i “neko neodređeno nešto, koje se potvrđuje kao svemoćno, koje se bezuvjetno sluša” (ibid., 26; 307). To “nešto”, karizmatični autoritet kojemu će suvremeni američki teatrolog Joseph Roach posvetiti studiju naslovljenu *It*, s podnaslovom koje izričito i spominje “ageless glamour”, bezvremeni glamur (usp. Roach, 2007), *Inter et Inter* tretira kao posebnu vrstu sretne sudbine, koja nije društvene, nego egzistencijalne naravi, te koja se razlaže u nekoliko dijalektičkih polova: ponajprije je tu, dakako, obdarenost mladošću, ali ne “u statističkom smislu”, nego u smislu “nemira neprolazne beskonačnosti”, preciznije “neobuzdanosti” koja je ujedno i najveća pouzdanost, tako da budi oduševljenje ali ujedno i smiruje apsolutnom sigurnošću. Na redu je zatim “bogatstvo duše” koje “strast” povezuje s “idejom i mišlju”: glumica se odnosi prema piščevoj riječi ali i prema samoj sebi, priskrbujući riječi neki višak, neki osobni “zvuk” koji će liku tek podati sklad cjeline a glumici priskrbiti nadmoć samo–sagledavanja. Štoviše, ta se nadmoć proteže čak i nad demiurgijom dramatičara, jer glumičina sposobnost da riječima promijeni zvuk i “mudro spozna samu sebe” kadra je i samoga (dramskog?) “pisca” izazivati na megdan, kao da ga pita: “Možeš li i ti ovo?”¹⁸

Treći će odjeljak ponovno iz zamišljene prošlosti koraknuti u vrijeme koje teče, vrijeme onoga već spomenutog “varanja suprotnim”. Glumica se tu — nevjerojatno, znade li se koliko je uporno kroz povijest gluma bila predmetom anatema izvikivanih s crkvenih govornica — dovodi u susjedstvo profesije propovjednika, koja se, jednako kao i ostali već ovdje nabrojani “obmanjivači”, obznanjuje kao sklona da svoju važnost konstruira “zabezegnutošću” masa pred činjenicom

18 Na ovome se mjestu srpski i engleski prijevod bitno razlikuju, jer srpski sugerira kako pitanje glasi “Možeš li me podražavati u ovome?” (Kierkegaard, 1976: 30), što bi sugeriralo da je dramatičar (ili pisac eseja?) izazvan da oponaša samu glumicu i tako doraste njezinoj vještoj izvedbi; u engleskome prijevodu pitanje glasi “Can you do the same thing that I do?” (Kierkegaard, 1997: 312), što prije aludira na samu nesumjerljivost riječi i izvedbe, pa sam se radije sama odlučila za kraću, enigmatičniju formulaciju, koja ostavlja prostora za obje mogućnosti.

da joj se propovjednik tek izuzetno ukazuje. Vrijeme trećeg odjeljka eseja vrijeme je dakle glumičina nasuprotnog, nagomilanog, četrnaestgodišnjeg upornog, ponavljano pojavljivanja pred publikom, pa utoliko i vrijeme otupjele navike:

Od svih sofista vrijeme je najopasnije; od svih opasnih sofista navika je najpodmuklija. Što se postepeno mijenjamo s godina — već je dosta teško da na to moramo obraćati pozornost; ali prijevara navike sastoji se u tome što nepromijenjeno ostajemo isti, što nepromijenjeno govorimo iste stvari, a ipak smo tako izmijenjeni i ipak tako izmijenjeno kazujemo (ibid: 33 i 315).

Zato što se publika na nju navikla, što je uzima zdravo za gotovo, što je se gotovo zasitila, glumica odjednom dospijeva do najzazornijeg od svih ovdje upriličenih diskurzivnih sustanarstava:

Ni prema kome stoga ljudi nisu toliko nezahvalni kao prema Bogu, baš zato što imaju tromu predodžbu o tome da ga uvijek i svagda mogu imati. Ah, on ih čak ni svojom smrću ne može potaknuti da osjete što su izgubili! (ibid: 36; 318).

Četvrti će nas odjeljak naposljetku odvesti u paradoksalno vrijeme, u kojem ćemo se kretati unaprijed tako što ćemo se ponovno vratiti u sadašnjost, naime u vrijeme ponavljanja ishodišne prvobitnosti, vrijeme uspostave autentičnog egzistencijalnog rizika, kada se oduševljenje glumicom osipa, kada realističko preklapanje glumice i uloge više ne pogoduje neosjetnom stapanju ne–estetičkih i deklarativnih estetičkih sudova, kad se konačno “metamorfoza potenciranja” može potvrditi u punoj jezi žrtveničke muke i usporediti s alternativnom putanjom “metamorfoze kontinuiteta”.¹⁹ Dok raspliće vremenske i tekstualno–prostorne mreže različitih Kierkeardovih persona, stvarnih modela i fiksijskih likova, čitatelj je tako pozvan da se otputi različitim misaonim putanjama i zaključcima o uposlenoj kategoriji opetovanja, odnosno o

19 Prisjetimo se uvodnog dijela eseja pa napomenimo da u Kierkegaardu pojam žrtve i samo–žrtvovanja ne figurira u uobičajenom smislu kršćanske doktrine, kojoj, kako i iz citiranog odlomka ishodi, služi kao sredstvo manipulacije i sadističke opresije, osobito žena i inih podređenih društvenih skupina; žrtvovanje je vrlina samo pod posebnim, ljubavnim uvjetima, te ima učinka samo na onoga tko ga je prisiljen otrpjeti, ne implicira revnosno žrtvovanje za volju tuđeg iskupljenja, jer bi to značilo biti “nad–ljudski” preuzetan, a ne ponizno slijediti Božje vodstvo (usp. Green, 2013, 570).

dijalektici estetičke, etičke i religiozne sfere što se u eseju uprizoruje.

Putanja koju sam osobno odabrala vodit će ne samo do teatroloških nego i do feminističkih njegovih implikacija, to intrigantnijih što je upornija predodžba o Kierkegaardu kao okorjelom mizoginu, izričitom protivniku ženske emancipacije i pokloniku naslijeđene stereotipije u pogledu “esencije ženskosti”, kakvu u ovome eseju za *Inter et Intera* ogleđno očituje i lik mlade Julije, to “žensko mladalaštvo u najlirskijoj potenciji” (Kierkegaard, 1976: 39; 1997: 321) što ga valja moći odigrati i onda kada se od te “esencije” glumičina egzistencijalna “građa” počne neumitno udaljavati. No valja se prisjetiti da je spomenuti lik u Shakespeareovo vrijeme glumio golobradi muškarac, pa nam je i *Krizu* i *krizu* moguće pročitati kao ironijsku polemiku protiv tada ne tako davnih poklika, primjerice Goetheovih, kako “esenciju žene” najbolje i može izvesti glumac muškarac, jer će se tako uspostaviti i nužna estetska distanca spram zamišljene fiziološke ženskosti i mladosti, dok glumica ženski lik samo može potopiti u ne–estetsku jednadžbu s vlastitim tijelom.²⁰ Ne bi li dakle, kao da se pita Kierkegaard, upravo udaljenost u dobi mogla priskrbiti nužnu estetsku distancu koju je nekad priskrbljivao nedozreli dječak, nije li glumičina izvedba dakle jednako toliko kadra uprizoriti “esenciju” ženske mladosti upravo u razmaku dobne razlike?

Nadalje, Julija zapravo nipošto ne predstavlja esenciju mladenačke ženskosti kakvu bi zagovaralo Kierkegaardovo stoljeće, pa je možda i u tome pogledu *Inter et Inter* poslovična persona–provokator vlastita doba i okružja. U četvrtom se odjeljku eseja *Inter et Inter* naime izravno ruga učestalom liku onodobnoga repertoara koji bi takvu esenciju zasigurno bolje zastupao, liku naime “šesnaestogodišnjeg djevojčeta u nekoj francuskoj drami”, liku “površne i brbljave krhkosti i neznanja”, kao glumačkom zadatku koji se ne da usporediti s “nošenjem tereta Julijinog intenzivnog bogatstva” (Kierkegaard, 1976: 39–40; 1997: 321).²¹ Julija je naime sve samo ne građanski poželjna ženskost — prije bi se

20 “Ponovit ću ono što sam već prije rekao: ono što smo ovdje imali priliku naći jest uživanje u oponašanju, ne u samoj stvari, nije nas zabavila priroda nego umjetnost, kontemplirali smo rezultat, ne nekog pojedinca” (Goethe, 1995: 54).

21 Sama je Heiberg u svojem dnevniku — uvelike pod utjecajem Kierkegaardova “člančića” što ga je opetovano iščitavala — istaknula junakinjino ubrzano sazrijevanje, snagu, energiju, volju i herojsku hrabrost koja “ne oklijeva ni pred vratima smrti” (cit. prema Nun, 2009: 198).

mogla nazvati transgresivnom junakinjom, pobunjenom protiv obiteljskih prisila i društvenih normi, koje krši bezrezervnom odanošću svojoj heretičkoj ljubavi. Baš kao što Julija brani upravo nesvodljivost svoje žudnje na termine socijalnih aranžmana, tako je i glumičina umjetnost nesvodiva na kriterije socijalnog odobravanja: u tome je njihov zajednički tragični hybris, ali i investicija u nešto što nadilazi puku tenziju između društveno odobrene i zabranjene ljubavi — u pitanju je ljubav kao emancipacijska poluga, zalag slobode i luč osobna samo-ostvarenja (usp. Kottman, 2012), dakle egzistencijalna vrijednost koja i samu Juliju tijekom drame izlaže preobrazbi i “sazrijevanju”. Glumičina inkarnacija Julije stoga je već i u prvoj izvedbi — kada je i samu glumicu krasila prvobitnost mladosti, ili, kako Kierkegaard ističe, isto naizgledno vragolanstvo, živahnost i sretna sudbina — bila ponavljanje Julijine zahtjevne ljubavne geste, kojoj je Shakespeareova junakinja i sama voljna pasti žrtvom. No i to je, prvotno ponavljanje publici ostalo posve nevidljivo u svojem egzistencijalnom značaju, zakriveno pukom obmanom ženske privlačnosti i dobne podudarnosti između glumice i uloge: afirmirajući se u mladenaštvu ulogom Julije, glumica je, tvrdi Inter et Inter, bila tek plijen požudnog oka publike, spremne da je nakon perioda zatravljene divinizacije sad u njezinoj zrelosti olako zamijeni mlađom konkurenticom.

Protivno Goetheovu stajalištu, Inter et Inter dakle ne-estetski stav pripisuje, kako eksplicite kaže, “banalnosti, nepravednosti i nerazumijevanju” publike, a ne nemoći glumice da mladost dočara. Pritom se, govoreći o glumičinih godinama, služi ključnom te i dan danas aktualnom no zadugo prešućivanom a presudno rodno uvjetovanom neuralgijom glumačke profesije, kojoj ne manjka povijesnih potvrda, pa čak ni umjetničkih tematizacija — sjetimo se samo filmova kao što su Wilderov *Bulevar sumraka* (1950), Manckiewiczzev *Sve o Evi* (1950), Aldrichov *Što se dogodilo s Baby Jane* (1962) ili pak Cassavetesove *Premijere* (1977) — no kojoj se tek odnedavna počinju posvećivati ambicioznije rasprave, najčešće međutim u kulturno-studijskoj optici tzv. age studies, koje i dob, baš kao i spolnu razliku, pokušavaju sagledavati u terminima “maskerade” (usp. Woodward, 1988–89), ako ne i kroz prizmu taloženja izvedbenih činova kod J. Butler, a ne kao fiziološku esenciju. Za Intera i Intera u pitanju međutim nisu ni fiziologijaska determinacija ni “maskerada” ni izvedbeni učinak nego unutrašnja, egzistencijalna konverzija vjere u vlastito postajanje, kojom se ponovno stječe, kako Inter et Inter kaže, “vedra, životno svježja izvornost”. No kada se, na nepriznatom tragu nekadašnjih Sartreovih

zamjedaba o glumcu kao biću slobode, današnji filozofi glume poput Tzachia Zamira pozabave vremenitošću — tvrdeći da je glumac publici privlačan upravo zato jer, bez obzira koje je on ili ona stvarne dobi, već samom svojom profesijom utjelovljuje proširenje egzistencijalnih mogućnosti kojih se raspon za obične smrtnike starenjem progresivno suzuje — *Krizu i krizu* ne spominju, iako upravo ovaj esej promovira glumačko “pomlađivanje” prije svega u njegovu svojstvu opetovanoga povratka ishodišnoj blagodati mnogostrukih mogućnosti koju mladost priskrbuje.²²

Kako Kathleen Woodward s pravom napominje, dob je, za razliku od spola, krucijalno povezana sa sjenom smrti (usp. *ibid.*, 133), pa je u tome smislu i socijalna, svakodnevna “maskerada mladosti” koju danas promovira mas–medijska industrija tek uvjetno povezuje s konceptom “maskerade ženskosti” koji je svojedobno s tako dalekim reperkusijama inaugurirala Joan Riviere (usp. Riviere, 2000: 70–78): od potonje pojmovne sintagme doduše baštini prikrivanje onoga što okolinu zastrašuje — jer baš kao što žena u tome slavnom tekstu hipertrofijom ženskosti prikriva svoje “muške” profesionalne ambicije, tako se i hipertrofijom mladenačkih atributa prikriva užas smrti — no teško da može biti jednako učinkovita izvedbena procedura, utoliko što se tijelo nužno susreće sa svojom fiziološkom vremenskom granicom, pred kojom je kad–tad prisiljeno kapitulirati. Smještajem međutim “mladosti” u okvire egzistencijalne, a ne tjelesne “metamorfoze”, *Inter et Inter* istu će tu granicu smrti, kao i užasa koji ona izaziva, pretvoriti u produktivni rub izvedbene provalije koji generira konverziju “druge etike”, glumičino žrtveničko izmještanje onkraj vremena.

Bez obzira na te, u punome smislu riječi religiozne dimenzije eseja, valja istaći da je Kierkegaard prvi ne samo starenju pokušao pristupiti kao relevantnom estetičkom problemu ženskoga glumačkog rada u, kako će kasnije Plessner formulirati, “materijalu vlastite egzistencije” (usp. Plessner, 1976: 127), nego i istakao upravo rodnu i erotsku dimenziju toga aspekta glumačko–gledateljske interakcije. Iracionalna je teturanja od obožavanja do mržnje tako locirao prvenstveno u, kako *Inter et Inter* veli, “bestijalnosti” muškog gledateljstva, kada istrgnuvi iz njegovih ralja pojedinačni ženski glumački genij, pače u

22 Tako se i u *Ponavljajući* izričito govori o mladenačkoj ljubavi za kazalište zbog težnje da se kroz njega iskušaju različiti mogući egzistencijalni odvoji (usp. Kierkegaard, 1975: 32–33).

njemu ugledavši vlastiti misaoni prkos “neistini mnoštva”²³, a s njime i vlastiti, deklarativno o starenju neovisni priklon autorstvu religioznih napisa koji su *Krizi i krizi* neposredno prethodili.²⁴ Nesmiljeno prokazujući naturalističku obmanu kojom se muška publika zanosi dok ničice pada pred doslovnom, a ne idealnom, odglumljenom mladošću, kao i okrutnost kojom se uzvraća kada samo–obmana publike popusti, Kierkegaard u njoj obznanjuje “bljutavost”, “trivijalnost” i “besramnost”, a u osvetničkoj reakciji na glumičino starenje “estetsku brutalnost”, “neljudskost” i “kanibalsko uživanje u žrtvi”, toliko snažno da bi glumica morala biti “zahvalna ako ne traže da bude i ubijena” (Kierkegaard, 1976: 22/1997: 304). Publika naime u glumicu projicira svoj vlastiti strah od vremena, konačnosti i smrti: ona se “zapravo ljuti na vrijeme što glumicu čini starijom” (ibid., 36/318).

Otud dakle i puni ulozi glumičine egzistencijalne krize, “strasti/patnje” suočenja s paradoksom vlastite profesije, s dijalektikom ideala uloge i vlastite fiziološke dobi, ali i s dijalektikom unutrašnje konverzije i njezine manifestacije za socijalno oko²⁵: dok drugdje, primjerice u *Ili–ili* i *Djelima ljubavi*, Kierkegaard rabi sliku socijalnih maski i kostima kojih bi se valjalo odreći za volju pronalaska gola jastva izručena Bogu, ovdje argumentacijsku snagu kazališne prispodobe *Inter et Inter* čuva upravo za netom opisanu tenziju između nužde socijalnog nastupa i glume kao unutrašnjeg obrata, ili čak obrata prema unutrašnjosti. Takvu tenziju glumica mora voljno iskusiti upravo kako bi si, kako *Inter et Inter* formulira, “osigurala budućnost”, i to glumačku budućnost. “Druga etika” kojoj će voditi problem “druge Julije” koji *Inter et Inter* odabire navodno tek estetički i nepristrano razmotriti i može naime tek niknuti u težini spomenute tenzije, u krizi koju ta tenzija generira: baš zato jer se publika opire preobrazbi, baš zato jer je glumica u najboljem slučaju suočena s tromom navikom divljenja i jednako tromom predodžbom da je osigurani predmet gledateljskog posjeda, preobrazba i može nastupiti, a s njome i glumičino, kaže *Inter et Inter*, “računanje vremena”, ili, kako sugerira engleski prijevod, njezina era (usp. ibid.: 37/318).

23 Kierkegaard naime piše esej istoga naslova, “Mnoštvo je neistinito”, o kojemu detaljnije usp. Bellinger, 1996.

24 Smještaj estetičkog eseja nakon kršćanskih spisa imao je poslužiti upravo tome, zbuniti publiku sklonu da filozofov religiozni stav pripiše starenju, odnosno osjećaju da se bliži smrt (usp. Westfall, 2007: 223–277).

25 Usp. Stock, 2019, ftn 28 i 29, 78 i 79.

Kategorija ponavljanja, tog “fundamentalnog”, pa i “najvažnijeg i najzagonetnijeg pojma” Kierkegaardove “metafizike” (usp. Mooney, 2007: 157–158), ne bi naime zapremala svu snagu što će je još otprije steći u spisu istoga naslova koji potpisuje Constantin Constantius, kada bi se ponovljena izvedba Julije ticala tek ponavljanja istoga lika. Ono što glumica ponavljanjem ponovno stječe upravo su izvedbene kvalitete koje je i nekada posjedovala, ali koje su publici ostale posve zakrivene, baš kao i Julijino “intenzivno bogatstvo”: drugi odjeljak četverodijelnog spisa, kako već rekosmo, bavi se upravo time, glumicom kakve se Inter et Inter prisjeća, i kakvom se ona u preobrazbi ponovno potvrđuje, jamčeći tim svojedobno već očitovanim odlikama vlastitu i egzistencijalnu i umjetničku budućnost.²⁶ Naime, glumica već tada ostvaruje nešto presudno, što će joj biti od tolike pomoći kada Juliju ponovi u trenutku krize: pravi odnos prema scenskoj napetosti, tako da napor pretvara u lakoću, jer, kaže Inter et inter, “najviši polet nade zbiva se upravo zahvaljujući nevolji i pritisku neugode”, koja u glumičinu slučaju prije svega znači “pritisak mnoštva očiju u gledalištu” (Kierkegaard, 1976: 30 i 1997: 312). Isti će se pritisak ponavljanjem uloge Julije u njezinim tridesetima iz lakomislene žudnje pretvoriti u prethodno spomenuti otpor publike prema glumičinoj preobrazbi. Sada će Inter et Inter i glumačku tremu povući u terminološku orbitu egzistencijalne tjeskobe, stanja u koje je čovjek bačen upravo znanjem o svojoj konačnosti: glumica naime, baš zato što od treme pati, isti taj strah pred nastupom uspješno tijekom nastupa i upreže u svoje “potenciranje”.

IV

No uza svu tu negdašnju neosporavanu ljupkost, obrazovanost, rafiniranu dikciju i uporabu glasa, a onda i svekoliko divljenje što ga već u mladosti u publici izaziva, “pravi estetičar” i za njezin svojedobni mladenački nastup ipak je morao sam sebi reći “Ne, njezino vrijeme još nije stvarno došlo” (ibid: 32 i 314). Uza svu opasnost da mi tvrdnja zazvuči ishitreno, isto bi se moglo reći i za moguće filozofsko–glumačke rezonance i poveznice, koliko i za feminističke implikacije samoga Kierkegaardova eseja. Osvrnimo se najprije na prvi manjak,

26 Srpski prijevod glasi: “...ona mora igrati, jer je to njena zarada za život” (Kierkegaard, 1976: 36), no engleski je dvosmislen: “...she must act because it is her livelihood” (1997: 317), što bi najprikladnije bilo na hrvatski prevesti kao “...ona mora glumiti, jer od toga živi”.

na nedostatak pokušaja da se ova filozofova rasprava uklopi u neku profiliranu povijesno–filozofsku liniju ili širu raspravu, u kontekst i kontinuitet filozofsko–glumačkih korelacija i implikacija. Parabola u kojoj glumica postaje *exemplum* predaje “apsolutnom paradoksu” gotovo ravnom Kristovu utjelovljenju, duhovnom naime obratu kojim se u odlučnom trenutku izloženosti “neistinitom mnoštvu” prisvaja vlastito jastvo i aktivno žive egzistencijalna protuslovlja subjektivnog i objektivnog, konačnog i beskonačnog, tijela i duše, realnog i idealnog, vremena i vječnosti, dala bi se primjerice povezati s Diderotovim *Paradoksom o glumcu*. U pitanju je klasični naslov iz područja glumačke poetike koji se međutim ne može svesti isključivo na pitanje glumčeva izbora između osjećaja i razuma, kako se taj traktat najčešće sumarno prikazuje. I u Diderota i u Kierkegarda nailazimo naime na srodnu averziju prema ne–estetičkim stavovima suvremenika, sklonih da glumačko umijeće povežu s procesom doslovne imitacijske identifikacije, a ne novostvorene relacije spram pomne fantazmatske konstrukcije — u Diderota, idealnog modela, u Kierkegarda, ideala uloge. I u jednoga i u drugoga mislioca fantomske osobnosti likova što ih glumac konstruira tretiraju se kao posrednička zrcala glumačke samo–razgradnje i auto–poieze, odnosno tvorbe proizišle iz glumčeve filozofske “mudrosti” kojom se svijet može sagledavati kao “neistinit” i ujedno promatrati kao neiscrpiva zaliha neosvijestene teatralnosti.

Često se naime u žaru diskusije oko Diderotovih razmatranja o zamkama glumačkoga “senzibiliteta” i naporima da glumu konstituiraju kao autonomnu umjetnost — a time ujedno i autonomni predmet estetičke refleksije — zaboravlja da i taj spis izlaže svojevrsnu dijalektiku socijalne i pozorničke glume, kojoj se kroz pojmovnu rešetku mimeze i svoje ambicije da dekonstruira zapadnjački subjekt posebno obratio Lacoue–Labarthe (1998). Kroz suptilno obrazloženu ideju preklapanja i međusobnog prožimanja “pasivnog” socijalnog mimetizma s jedne i umjetničkog njegovog “aktivnog” izvrtnja s druge strane, i Diderot prema Lacoue–Labarthu glumca prvenstveno promovira u osobu koja može postati sve, to jest obznaniti svijetu sve njegove uloge, kostime i maske, muške i ženske, stare i mlade — sve dakle “osjetilne obmane” — upravo zato što je sama “ništa”. Prevedeno na termine Kierkegardove religiozne sfere, i u Diderota je glumac dakle netko tko “umire za svijet”²⁷ a da se društvu koje ga okružuje i uvjetuje svejedno

27 Diderotovo “ništavilo” kao preduvjet glumačkoj perspektivi na svijet i sposobnosti da se on ne samo sagleda nego i da mu se izvedbenost

ostentativno i nametljivo obznanjuje u svojstvu kritičkog pogleda na čovjekovu i navlastitu društvenu ne-sebe-svjesnost.²⁸

Upadljivo je međutim da feministička tumačenja Kierkegaardova opusa najteže na kraj izlaze baš s filozofovim kazališnim imaginarijem, s dramaturgijom njegovih mnogostrukih glasova, likova i pseudonimskih maski, među kojima je teško pouzdano locirati autorovu odgovornost za ovaj ili onaj ženomrzački ili emancipacijski iskaz i stav. Neosporno je da se diljem filozofova opusa žena javlja kao biće uvelike određeno danim atribucijama vremena u kojem se autor rodio i djelovao, kao što su ovisnost o muškarcu, slabost, osjećajnost, posvećenost i majčinska predaja drugima, a onda i navodno urođena ženina nevoljkost da se izbori za vlastito jastvo (usp. priloge Berry, Léon i Agacinski u Léon i Walsh, 1997. te Léon, 2008). No ne manjka ni suprotnih potvrda o tome da se upravo u ženskoj specifičnosti, odnošenju prema drugima, svijesti o tijelu i primatu danom ljubavi usađuju kvalitete egzistencije koje Kierkegaardova filozofija povlašćuje u odnosu na mušku težnju beskonačnosti, racionalnosti, autonomiji i slobodi (usp. Battersby, 1998. i Sipe, 2004). Ženi se također nigdje ne odriče načelna egzistencijalna mogućnost da se danim kulturnim determinacijama odupre, uspostavi odnos sa sobom i stupi pred neizvjesno lice Boga jednako ogoljena koliko i muškarac, jednako usmjerena na to da u

potencira u svojevrsnoj “glumi (socijalne) glume“, blisko je naima značaju smrti u Kierkegaardovom opusu, kao konačnom mjestu sastanka sviju koji žive, i iz perspektive kojega su svi ljudi glumci pred okom Boga, izručeni nuždi da svoje i tuđe živote teatrom neprestance re-aktualiziraju kroz prisjećanje i ponavljanje, usp. Stock, 2015.

- 28** Ova glumčeva moć da obznani ljudsku konstitutivnu eks-centričnost nastavit će se i u Plessnera, dok će u Deleuzea postati vjesnik raspada jastva kao reprezentacije, odnosno figura čiste samoproizvodne imanencije i eksternalizacije afekata posve neovisnih bilo o dramskoj ulozi ili o glumčevoj osobnosti, iako valja reći da i Deleuze ima svojoj glumačkog miljenika, Talijana Carmela Benea, s kojim i o kojem piše svoje *Superpositions* (1979). Premalo je vremena da pretrčim i ostala, Plessnerova, Sartreova, Camusova i Deleuzeova poglavlja filozofije glume pa pokažem kako u tome slijedu vidjeti značaj Inter et Interova priloga, no iz njegove bi perspektive zasigurno bilo porazno ustvrditi da je danas i nauk o glumi prešao u ruke neurokognitivnih pristupa i tako postao legitimni dio tzv. STEAM (Science, Technology, Engineering, Arts and Mathematics) područja, podlegavši onome što Žarko Paić naziva suvremenom “tehnosferom“ protiv koje bi se i kada je u pitanju teorija glume možda moglo boriti i Kierkegaardovim oružjem (usp. Paić, 2017: 8 i 53–94).

vlastitoj singularnoj egzistenciji i tjelesnoj konačnosti ostvari odnos s beskonačnim, ponovi Kristovo utjelovljenje i prakticira “djela ljubavi” (usp. Bertung u Léon i Walsh, 1997; Ferreira, 2001; Hall, 2004; Assiter, 2015; Green, 2013). Svakako, feminizmu je ovakva izručenost transcencijom i sumnjičavost spram svjetovnih, nekmoli političkih alijansi morala uvelike ostati strana, pa se i apsorpcija Kierkegaardovih ideja, najzamjetnija u filozofiji Simone de Beauvoir, zadržala u feminističkoj kritici objektivističkih i apstraktnih antropoloških postulata, a za volju afirmacije singularnosti i kontingencije u kojima će se okučiti i žensko postajanje (usp. Heinämaa, 2003. i Jaarsma, 2016). Tako je i *Kriza i kriza* feminističkoj perspektivi ostala nezanimljiva²⁹, iako se dobni parametri i ne–estetički afiniteti naturalističke “obmane” nimalo nisu izmijenili, dok se nasuprot tome pritisak socijalnoga oka planetarno proširio a osvetnički bijes na izvedbenu pojavnost ženskoga starenja samo još više razbuktao.³⁰

Drugo je pitanje međutim kako estetske parametre eseja prenijeti na teren egzistencijalne “filozofijske vjere” koja bi feminizmu i kao pokretu i kao načinu promišljanja bila od pomoći u njegovu sučeljenju s današnjom “tehnosferom”, kontekstom unutar kojega Žarko Paić promišlja Kierkegaardovu aktualnost u knjizi *Sfere egzistencije*. Protivno međutim općim konstatacijama o “zastarjelosti” i političkoj “nepraktičnosti” filozofije egzistencije, da se retorički poigram Paićevim tezama, kao da autor tu ipak nudi neku mogućnost i njezinoga opetovanja i pomlađivanja, neki nadilazak jalove opozicije na koju je danas svedena sloboda

29 Članak se spominje isključivo u Léon, 2008., i to u fusnoti na str. 158., a povodom Kierkegaardova jedinog velikodušnog priznanja da i žena može biti sposobna za umjetničko autorstvo, što se međutim odmah potkresuje filozofovom navodnom primarnom ambicijom da svojim člankom izazove bijes muških članova glumičine obiteljske klike. Prilog Isobel Bowditch, jedina ženskog glasa u raznovrsnim monografskim pristupima eseju, ujedno i jedini izričito priziva feminističko čitanje, no autorica u fusnoti izjavljuje da se sama ne može dostojno upustiti u takvu, po njezinu mišljenju, “vrlo važnu raspravu” (usp. Bowditch, 2009: 55).

30 Fenomen masovne recepcije koji tu neodoljivo podsjeća na razlikovanje dviju preobrazbi iz Kierkegaardova eseja jest aktualna egzaltacija filmskih glumačkih zvijezda koje, stareći, na ekrane uspješno iznose i uloge starijih žena, dok se starije glumice koje su u masovnom sjećanju ostale fiksirane u likovima mladih junakinja ne prašta, proizvođači u njima, prema riječima jedne od njih, punopravnu dezintegraciju jastva, usp. McGlynn, O’Neill, Schrage–Fruh, 2017.

djelovanja, između “dinamizma akcije” i “povlačenja u subjektivnost” (Paić, 2017: 78), neku, možda, “raspuklu sredinu” u kojoj se sve aktualne etičko-političke opreke i dualizmi žive kao aktivno proturječje, kakvu je na Kierkegaardovu tragu, kritizirajući feminističke aporije i apriorizme, trasirala, primjerice, i britanska filozofkinja Gillian Rose (usp. Rose, 1992).³¹ Onkraj konsolidirana programa i grupne zaštite koji bi žene lišili prinude, ali i slobode, pojedinačnog postajanja i opetovanja u nepredvidljivim i kontingentnim uvjetima aktualnih turbulencija, ostaje, kako to Paić formulira, “paradoksalni obrat života kao etičkog djelovanja bez posljednje svrhe i bez metafizičke prisile vrijednosti” (Paić, 2017: 11) — obrat koji, zaključimo, može pobuditi samo “strast/patnja” s kojima nam valja iskušavati buduće “scenske napetosti” i vrebati na ponovljene prilike za osobne preobrazbe na koje će nas po svojoj prilici nagnati opetovane “krize i krize” na pozornici svijeta. ◀

31 Prije svega se to odnosi na kritiku prosvjetiteljstva iz pera Carol Pateman, o čemu potanje usp. poglavlje “Droits de la femme, droits de la cité” iz navedene knjige same Gillian Rose, u kojemu se pojedinačne autorske sudbine Rahel Verhagen, Rose Luxemburg i Hanne Arendt izdvajaju i detaljno tumače kao primjeri “agona artikulacije koji odbija da ikakav ‘-izam’ (pa tako ni feminizam kao apriorno, neispitano polazište, op. L. Č. F) izliječi njihovu pritužbu” (Rose, 1992: 185).

LITERATURA

- Assiter, Alison. 2015. *Kierkegaard, Eve and Metaphors of Birth*. London and New York: Roman&Littlefield.
- Barish, Jonas. 1985. *The Anti-theatrical Prejudice*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Battersby, Christine. 1998. *The Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. London: Routledge.
- Belgrad, Jürgen. 1992. *Identität als Spiel. Eine Kritik des Identitätskonzepts von Jürgen Habermas*. Opladen: Westdeutsche Verlag.
- Bellinger, Charles K. 1996. "The Crowd is Untruth": a Comparison of Kierkegaard and Girard. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. Vol. 3, br. 1, 103–119.
- Bleeker, Maaïke, Adrian Kear, Joe Kelleher i Heike Roms. Ur. 2019. *Thinking Through Theatre and Performance*. London: Bloomsbury.
- Bottoms, Stephen. 2003. "The Efficacy/Effeminacy Braid: Unpicking the Performance studies/Theatre Studies Dichotomy". *Theatre Topics*. Vol. 13, br. 2, 173–187.
- Boven, Martijn. 2018. A Theater of Ideas. Performance and Performativity in Kierkegaard's Repetition. U: Eric Jozef Ziolkovski, ur. *Kierkegaard, Literature, and the Arts*. Evanston, Illinois: USA, 115–130.
- Bowditch, Isobel. 2009. Inter et Inter: A Report on the Metamorphosis of an Actress. *PhaenEx*, Vol. 4, br. 1, 30–58.
- Burger, Hotimir. 2014. *Ljudsko odnošenje. Studije o relacijskoj antropologiji*. Zagreb: Globus.
- Corby, James. 2019. Failing to think, the promise of performance philosophy. *Performance philosophy* Vol. 4, br. 2, <https://www.performancephilosophy.org/journal/article/view/239>
- Cull, Laura and Alice Lagaay, ur. 2013. *Encounters in Performance Philosophy*. London: Palgrave MacMillan.
- Čale Feldman, Lada. 2001. *Euridikini osvrti. O rodnim izvedbama u teoriji, folkloru, književnosti i kazalištu*. Zagreb: Naklada MD i Centar za ženske studije.
- Čale Feldman, Lada. 2005. *Femina ludens*. Zagreb: Disput.
- Ferreira, Jamie M. 2001. *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*. Oxford University Press.
- Goethe, J. W. 1995. "Women's Parts Played by Men in the Roman Theatre". U: Lesley Ferris. *Crossing the Stage. Controversies on Cross-dressing*. London and New York: Routledge, 51–54.
- Green, Deirdre Nicole. 2013. "Works of Love in a World of Violence: Feminism, Kierkegaard, and the Limits of Self-sacrifice". *Hypatia* Vol. 28, br. 3, 568–584.

- Hadikoesoemo, Nikki. 2019. *Phantoming the Subject. Diderot, Lacoue-Labarthe, and the Actor's Paradox*. Referat održan na Međunarodnoj ASCA radionici "Realities and Fantasies", https://www.academia.edu/38834028/Phantoming_the_Subject_Diderot_Lacoue-Labarthe_and_the_Actors_Paradox_paper_presentation_Realities_and_Fantasies_ASCA_international_workshop_2019_, stranica posjećena 17.6.2020.
- Heinämaa, Sara. 2003. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman and Littlefield Publishers
- Hamilton, James. 2017. *The Art of Theater*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Jaarsma, Ada S. 2016. "Surviving Time. Kierkegaard, Beauvoir, and Existential Life". U: *Feminist Philosophies of Life*. Ur. H. Sharp i Ch. Taylor. Montreal-Kingston, London i Chicago: McGill University Press, 163-180.
- Kierkegaard, Søren. 1976. "Kriza uopšte i kriza u životu glumice". U: *Estetika modernog teatra*. Ur. R. Lazić i D. Rnjak. Beograd: Vuk Karadžić, 21-44.
- Kierkegaard, Søren. 1997. *Christian Discourses. The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress*. Ur. i prev. Howard H. Hong i Edna H. Hong, s Uvodom i Bilješkama. Princeton University Press.
- Kottman, Paul A. 2012. "Defying the Stars: Tragic Love as the Struggle for Freedom in Romeo and Juliet". *Shakespeare Quarterly*. Vol. 63, br. 1, 1-38.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. 1998. *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*. Stanford University Press.
- Léon, Cécile, i Sylvia Walsh. Ur. 1997. *Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*. Pennsylvania State University Press.
- Léon, Cécile. 2008. *The Neither/Nor of the Second Sex*. Macon, Georgia: Mercer University Press.
- McGlynn, Cathy, Margaret O'Neill i Michaela Schrage-Früh. Ur. 2017. *Ageing Women in Literature and Visual Culture. Reflections, Refractions, Reimaginings*. London: Palgrave MacMillan.
- Mooney, Edward F. 2007. *On Søren Kierkegaard: Dialogue, Polemics, Lost Intimacy, and Time*. London: Ashgate.
- Nagy, András. 2019. "Kierkegaard's Views on Theater 'With Continual References' to Contemporary Theater Theories". U: Klaus Müller Wille i Sophie Wennerscheid. *Kierkegaard und das Theater. Beiträge zur Nordischen Philologie*, Bd. 58, Tübingen: Narr Dr Gunter; autorska verzija dostupna na <https://iask.hu/wp-content/uploads/2002/07/andras-nagy-kierkegaards-views-on-theater-with-continual-references-to-contemporary-theater-theories.pdf?x51955>, stranica posjećena 25. lipnja 2020.

- Nun, Katalin. 2009. "Johanne Luise Heiberg: An Existential Actress". U: *Kierkegaard and his Danish Contemporaries. Tome III. Literature, Drama and Aesthetics*. Ur. J. Stewart. London and New York: Routledge, 189–206.
- Plessner, Helmut. 1976. "Prilog antropologiji glume". U: *Estetika modernog teatra*. Ur. R. Lazić i D. Rnjak. Beograd: Vuk Karadžić, 123–138.
- Pyper, Hugh. 2007. "The Stage and Stages in a Christian Authorship". U: *Christian Discourses and The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress*. Ur. Robert I. Perkins. Macon, Georgia, University of Mercer Press. International Commentary, Vol. 17, 301–314.
- Puchner, Martin. 2014. *The Drama of Ideas. Platonic Provocations in Theater and Philosophy*. Oxford University Press.
- Risum, Janne. 2003. "Towards Transparency: Søren Kierkegaard on Danish Actresses". U: *Kierkegaard and his Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark*. Ur. J. Stewart. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 330–342.
- Rokem, Freddie. 2009. *Philosophers and Thespians. Thinking Performance*. Stanford University Press.
- Rose, Gillian. 1992. *The Broken Middle: Out of Our Ancient Society*. London: Wiley–Blackwell.
- Ryan, Bartholomew. 2017. "Kierkegaard's Experimental Theatre of the Self." U: Jose Miranda Justo, Elisabete M. de Sousa i Fernando M. F. Silva, ur. *From Hamman to Kierkegaard. First Workshop of the Project from Experimentation to Dissidence*. Centre for Philosophy at the University of Lisbon, 81–101.
- Simmel, Georg. 1978. "Prilog filozofiji glume". U: *Estetika modernog teatra*. Ur. R. Lazić. Beograd: Nolit, 65–90.
- Simmel, Georg. 1998. *Filosofia dell'attore, con un commento di Max Weber*. Ur. Flavia Monceri. Pisa: Edizioni ETS.
- Sipe, Dera. 2004. "Kierkegaard and Feminism: A Paradoxical Relationship. Concept." *An Interdisciplinary Journal of Graduate Studies*. Villanova University, Vol. 27, <https://concept.journals.villanova.edu/article/view/146>, stranica posjećena 16. 6. 2020.
- Starčević, Goran. 2013. *Vježbanje egzistencije. Na putu od Kierkegarda do Deleuzea*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Stern, Tom. 2017. *The Philosophy of Theatre, Drama, and Acting*. London i New York: Rowman and Littlefield Publishers.
- Stock, Timothy. 2019. "On the Work of Recollection in the Theater and for the Dead". U: Klaus Müller Wille i Sophie Wennerscheid. *Kierkegaard und das Theater. Beiträge zur Nordischen Philologie, Bd. 58*, Tübingen: Narr Dr Gunter; autorska verzija dostupna na <https://www.academia>.

- edu/35157504/On_the_Work_of_Recollection_in_the_Theater_and_for_the_Dead?auto=download, stranica posjećena 25. lipnja 2020.
- Stock, Timothy. 2015. "Kierkegaard's Theatrical Aesthetic from Repetition to Imitation." U: Jon Stewart, ur. *A Companion to Kierkegaard*. Oxford: Blackwell, 367–379.
- Valerie, Susan. 2018. *Actors and the Art of Performance: Under Exposure*. London: Palgrave MacMillan.
- Vorobyova, Natalia. 2009. "Richard Brinsley Sheridan: A Story of One Review — Kierkegaard on The School for Scandal". U. J. Stewart, ur. *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions. Tome III. Literature, Drama, and Music*. London and New York: Routledge, 225–242.
- Walker, Julia. 2003. "Why Performance? Why Now? Textuality and the Re-articulation of Human Presence". *The Yale Journal of Criticism*. Vol.16. br.1, 149–175.
- Watts, Daniel. 2017. "Kierkegaard, Repetition, and Ethical Constancy". *Philosophical Investigations*, Vol.40. br.4, 414–439.
- Weber, Samuel with Terry Smith. 1996. *Repetition: Kierkegaard, Artaud, Pollock and the theatre of the image*. A discussion, September 16, 1996. Power Institute of Fine Arts. <https://web.stanford.edu/dept/HPS/WritingScience/etexts/Weber/Repetition.html>, stranica posjećena 16.6.2020.
- Weber, Samuel. 2004. *Theatricality as Medium*. New York: Fordham University Press.
- Wengerscheid, Sophie. 2009. "Kierkegaard's Scene Changes. Authorship as Theatrical Practice". U: Westfall, Joseph. Ur. 2009. *The Kierkegaardian Author: Authority and Performance in Kierkegaard's Literary and Dramatic Criticism*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 75–90.
- Westfall, Joseph. 2007. *The Kierkegaardian Author: Authorship and Performance in Kierkegaard's Literary and Dramatic Criticism*. Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Westfall, Joseph. 2015. "Inter et Inter. Between Actress and Critic". U: Katalyn Nun i Jon Stewart. ur. *Kierkegaard's Pseudonyms*. London and New York: Routledge, 107–116.
- Woodward, Kathleen. 1988–89. "Youthfulness as Masquerade". *Discourse*, Vol.11. br.1, 119–142.
- Woodruff, Paul. 2008. *The Necessity of Theater. The Art of Watching and Being Watched*. Oxford University Press.
- Zamir, Tachi. 2015. *Acts. Theatre, Philosophy, and the Performing Self*. University of Michigan Press.

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

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. ➤➤

Uradu 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.⁰¹ Otud, *negiranje* metaznanja mora sadržavati metafizofski ulog barem onoliko koliko negiranje “nužnosti filozofije” nužno podrazumijeva filozofiranje, kako je argumentirao Aristotel.⁰² 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.⁰³ 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*.⁰⁴ 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.⁰⁵

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”.⁰⁶ 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”.⁰⁷ 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.⁰⁸ 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*.⁰⁹ 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.¹⁰ 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.¹¹ 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*¹²), 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.¹³ 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)¹⁴, 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).¹⁵ 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).¹⁶ 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*.¹⁷

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.¹⁸ 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.¹⁹ 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 kontratransfera* (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 neznanštva* (*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.²⁰

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; 157d1: 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*.²¹ 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 “oceubojstva” 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.²² 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”.²³ 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.²⁴ 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 zakonodavac²⁵ — 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 *epistemčki* 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 ς). 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.²⁶ Takvo čitanje

26 Gledište McKima 1985 uvažava, iako s određenom zadržkom, 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.²⁷ 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.²⁸ 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
“sklepali” 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.²⁹ 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.³⁰ 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 neznaštva (*anepistēmosynē*), dovoljno jasno izražava intelektualnu domenu samog Sokrat, u kojoj je on takoreći “udomaćen”, “svoj na svome”.³¹ 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.³² 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.³³ 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”.³⁴ 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”.³⁵ 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).³⁶ 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' αὐτῷ 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 ozloglašenog elenktičkog istraživanja.³⁷ 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.³⁸

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.³⁹ 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*.⁴⁰

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, ἐπειδὴπερ ἔλληγίζειν 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 (*synêdê*), 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.⁴¹ 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).⁴² 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.⁴³ 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.⁴⁴ 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.⁴⁵ 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.⁴⁶

ako nestane znanje znanja? Razboritost nije to, nego ono znanje čije je djelo da nam pomaže; ona nije znanje znanjâ i neznama, 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.⁴⁷ 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’.⁴⁸ 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).⁴⁹ 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

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

⁴⁸ Usp. SE 172a28: οὐδενὸς ὀρισμένου ἢ πειραστικῆ ἐπιστήμῃ.

⁴⁹ 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.⁵⁰ 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”.⁵¹ 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*.⁵² 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.⁵³

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”⁵⁴ — 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”.⁵⁵

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).⁵⁶ 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 ἐστιν 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 ἐστιν), 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.⁵⁷ 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*.⁵⁸ 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.⁵⁹

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 Selbsterkenntnist 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.

obezvređivati dijaloge za volju nepisanog učenja ni poricati nepisano učenje za ljubav dijaloga.⁶⁰ 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.⁶¹ 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 postmodernno 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).⁶² 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”.⁶³ 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.⁶⁴ 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.⁶⁵

-
- 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 apostrofirao 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 konceptualnog 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*.⁶⁶ 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.⁶⁷ 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.⁶⁸ 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 οἰεταί 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.⁶⁹ 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”.⁷⁰ 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*.⁷¹ 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 γινώσκειν, 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.⁷² 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 (*moí*) sintaktički je paralelan glagolu *dokeí moí* (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).⁷³ 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.⁷⁴ 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 (*epistasthai*) 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.⁷⁵

⁷⁵ 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.⁷⁶ 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 objektni 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. Njegovu “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.⁷⁷ 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

⁷⁷ 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.⁷⁸

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*.⁷⁹ Ona se na sudu praktičkih potreba zajednice

78 Upravo tu vidimo zašto Sokratovo opovrgavanje metaznanja, koje je po sebi već metapozicija, nikad ne poprma 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 odnosu 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.⁸⁰ 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*).⁸¹ 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”.⁸²

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”.⁸³ 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.⁸⁴ 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.⁸⁵ 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”.⁸⁶ 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.⁸⁷ 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*.⁸⁸

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.⁸⁹ 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.⁹⁰

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.⁹¹ 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.⁹² 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.⁹³

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.⁹⁴ 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.⁹⁵ 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 Searleove 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”.⁹⁶ 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.⁹⁷

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.⁹⁸

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.⁹⁹ 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 Sôphrosynê 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.

**O autorima /
On Contributors**

Nadežda Čačinović (1947.)

professor emerita na Katedri za estetiku pri Odsjeku za filozofiju, gdje je radila od 1976. do 2017. Područje istraživanja i poučavanja obuhvaćaju estetiku, filozofiju kulture, feminizam. Prevoditeljica filozofske literature, kulturno i politički angažirana intelektualka.

NOVIJE KNJIGE

Uvod u filozofiju književnosti, Zagreb 2017.

Zašto čitati filozofe, Zagreb 2009.

Žene i filozofija, ur., Zagreb 2006.

Vodič kroz svjetsku književnost za inteligentnu ženu, Zagreb 2007.

Lada Čale Feldman (1963.)

redovna profesorica na Katedri za teatrologiju i filmologiju pri Odsjeku za komparativnu književnost, gdje radi od 2005.

Područja istraživanja na presjecištu teatrologije, antropologije, književne teorije i feminističke kritike.

Dobitnica je nacionalne nagrade za teatrologiju "Petar Brečić" 2002., američke nagrade "Martin Stevens" 2005., godišnje nagrade Filozofskog fakulteta 2009. te nagrade za rad na organizaciji 15. konferencije udruženja Performance Studies international *Misperformance: Mis-firing, Mis-fitting, Mis-reading* 2015.

NOVIJE PUBLIKACIJE

Onkraj pozornice. Na raskrižju medija, Zagreb: Disput, 2020.

U san nije vjerovati, Zagreb: Disput, 2012.

"Nora i filozofi", *Filozofija je ženskog roda*. Zbornik u čast Nadeždi Čačinović, ur. A. Čakardić, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2019.

"The Common Reader Translated and Re-edited: Woolf and the Question of 'Lecture Feminine'", u: *Translating Virginia Woolf*, ur. Oriana Palusci, Bern: Peter Lang, 2010.

Damjan Francetić (1995.)

diplomand u studiju filozofije i germanistike na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu gdje priprema rad iz filozofije znanosti.

Područja istraživačkih interesa uključuju relativizam u epistemologiji i filozofiji znanosti te socijalnu filozofiju, napose marksističku.

Prevodi literaturu u području filozofije znanosti.

Goran Kardaš (1970.)

izvanredni profesor na Katedri za filozofije istočnih naroda pri Odsjeku za filozofiju i Odsjeku za indologiju i dalekoistočne studije.

Područje znanstvenog istraživanja, poučavanja i spisateljstva obuhvaća indijsku epsku filozofiju, srednje upanišadi, srednjovjekovnu indijsku pobožna liriku i teologiju (bhakti), buddhističku filozofiju i discipline unutar toga kompleksa (epistemologija, logika, ontologija i filozofija jezika).

Intenzivno se bavi prevodilačkom djelatnošću iz područja indijske i komparativne filozofije.

NOVIJE PUBLIKACIJE

- “Sadržaj, metoda i intencija prikaza Buddhinog učenja u terminima kantske abhidharme”, *Filozofska istraživanja* 149, 1/2018, str. 205–220.
- “Naturalizam, empirizam i hedonizam arhajskog indijskog materijalizma”, u: *Inačice materijalizma*, zbornik radova s Okruglog stola “Inačice materijalizma” Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu (ur. B. Mikulić i M. Žitko), FF Press, 2017, 92–108.
- “No–Self View in Buddhist Philosophy”, u: *Perspectives on the Self* (ed. B. Berčić), University of Rijeka, 2017, 191–203.

Borislav Mikulić (1957.)

redovni profesor na Katedri za teoriju spoznaje pri Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, gdje radi od 2001.

Područja istraživanja, poučavanja i spisateljstva obuhvaćaju epistemologiju znanja, jezika i diskursa, povijest filozofskih ideja (zapadne i indijske filozofije), kritiku ideologije.

Prevoditelj filozofske literature i publicist.

NOVIJE PUBLIKACIJE

- Diskursi znanja. Istraživanja iz historijske epistemologije spoznaje, jezika i medija*, Zagreb: FF press, 2017.
- “Eichmannov sindrom filozofije. Još jednom o Heideggerovoj ‘kritici nacionalsocijalizma’”, u: *Um u vremenu. Spomenica o godišnjici smrti Slobodana Žunjića* 9. 3. 2019., prir. D. Basta, I. Marić, Z. Kučinar, Beograd: Dosije studio, 2020.
- “Čovjek, ali najbolji: Romi u žrvnju radne, jezične i biološke teorije rase”, *Narodna umjetnost*. Časopis Instituta za etnologiju i folkloristiku, br. 56/2, 2019, 7–39.

Goran Rujević (1988.)

asistent pri Odseku za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu.

Područje istraživanja i poučavanja logika, filozofija matematike, filozofija prirodnih znanosti (posebno metodološki problemi suvremene znanosti), povijest znanosti, strategije znanstvenog obrazovanja, metodika nastave filozofije.

NOVIJE PUBLIKACIJE

“Newton i božanske reformacije prirode”, *Filozofska istraživanja*, Vol. 39, No. 2, 2019, str. 461–472.

“Nova interpretacija ‘trećeg puta’ Tome Akvinskog”, *Arhe* XVI, No. 31, 2019, str. 65–84.

“Matematička fenomenologija Mihaila Petrovića”, u: *Istorija srpske filozofije* 4, prir. I. Deretić i A. Kandić, Beograd: Filozofski fakultet, 2019, 115–134.

“Humboltovo razumevanje uloge nastave istorije u osnovnim i srednjim školama”, u: *InterKult*, ur. J. Ramač, V. Petković i A. Mudri, Novi Sad: Pedagoški zavod Vojvodine, 2019, 353–374.

Lino Veljak (1950.)

redovni profesor na Katedri za ontologiju pri Odsjeku za filozofiju, gdje je radio od 1979. do umirovljenja 2020.

Područja istraživanja, poučavanja i spisateljstva obuhvaćaju teorijsku filozofiju, filozofiju povijesti, kritiku ideologije, filozofiju angažmana; dugogodišnji član formalnih tijela za filozofiju, javno angažirani intelektualac.

NOVIJE PUBLIKACIJE

Uvod u ontologiju, Zageb: Naklada Breza, 2019.

“Filozofija između diskursa religije i diskursa znanosti”, u: *Diskurs i politika*, Institut za političke studije, ur. D. Vukasović, P. Matić, Beograd 2019.

“Kontekst i značenje Marxova Kapitala”, *Eidos*, vol. I (2/2018), str. 16–27.

“O nužnosti jedinstva teorijske i praktičke filozofije”, u: *Religija između hermeneutike i fenomenologije*, ur. I. Dodlek, N. Malović i Ž. Pavić, KBF Sveučilišta u Zagrebu/Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2018.

Mislav Žitko (1982.)

poslijedoktorand na Katedri za teoriju spoznaje pri Odsjeku za filozofiju.

Znanstveni interesi i područje istraživanja: socijalna epistemologija, epistemologija znanosti, politička ekonomija i politika obrazovanja. Suurednik serije *Radovi Odsjeka za filozofiju*.

NOVIJE PUBLIKACIJE

“Praxis nakon ‘68. Marksistička filozofija i proturječja jugoslavenskog socijalizma”, u: *Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe ‘68.* Radovi četvrtog okruglog stola Odsjeka za filozofiju, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu 2019 (edicija *Radovi Odsjeka za filozofiju*, knjiga #4).

“Exploring Commons Theory for Principles of a Socialist Governmentality”, *Review of Radical Political Economics*, 48(1), 2016, str.1–16 (u koautorstvu s D. Dolenec).

“Plus ça change: Mapping Conversions in the Croatian Academic Field in the Early 1990s”, u: *Universities and Elite Formation in Central, Eastern and South Eastern Europe*, ur. F. Bieber i H. Happner, Berlin: Lit-Verlag, 2015 (u koautorstvu s D. Dolenec i K. Doolan).

Indeks imena i naziva / Index of Names and Terms

NAPOMENA: Navode se komentirana imena osoba, naslovi i nazivi institucija.
Opsežnije reference u popisu literature uz svaki prilog.

A.

Adorno, Theodor W. 16-17 • 19
• 34-35 • 42 • 44-45 • 48-51 •
66 • 145
Akvinski, Toma 41 • 169
Aldrich, Robert 263
Alkibijad 289 • 291 • 308 • 325 •
329
Allen, Sophie 170
Althusser, Louis 42 • 165
Anaksagora 40 • 281
Anaksimandar 19 • 44 • 50-51
Antigona 248 • 251
ānvikṣikī 86-92 • 95-99 • 107-
108 • 116
Apolon delfski 287
Arendt, Hannah 35 • 126 • 217 •
270
Arhelaj 281
Aristip 329
Aristofan 281 • 329
Aristotel 16-17 • 31-33 • 37 • 40 •
54 • 65-68 • 70-72 • 138 • 160 •
171-173 • 194 • 278-279 • 288 •
295 • 306-308 • 311 • 322-324
Aron, Raymond 217-218
Asbach, Olaf 171
Assoun, Paul-Laurent 27-28 • 35
• 65 • 324
Audier, Serge 217-218
Aufklärung 237 • 238-239
Augustin, Aurelije 66
Austin, John 250 • 327

B.

Badiou, Alain 16-17 • 43-45 •
300
Baggini, Julian 129
Bālamānoramā 86

Barthes, Roland 128
Bečki krug 172 • 176
Behrent, Michael 333-223 • 227
Berlin, Isaiah 49 • 51
Boyle, Robert 140
Brown, Wendy 226
Bruno, Giordano 138
Buddha 41 • 108
Burger, Hotimir 10-11 • 222 •
248 • 251
Bushe, Amyas 281
Butler, Judith 250 • 263 • 319 •
327-328

C.

Camus, Albert 249 • 251 • 268
Candrakīrti 113-114
Carnap, Rudolf 169-170 • 172
Cassavetes, John 263
Cassirer, Ernst 18-19 • 47 • 49 •
54 • 56 • 58 • 63-64 • 125 • 323
Castoriadis, Cornelius 218
CFDT (Confédération française
démocratique du travail) 224-
225
Châton, Gwendal 217
Christofferson, Michael S. 214-
215 • 225
Ciceron, Marko Tulije 281 • 324
• 329
Čikaška škola ekonomije
(The Chicago School of
Economics) 223
Collège de France 214 • 221 • 228
• 237
Comte, August 145 • 171
Condillac, Étienne Bonnot de 55
Constantin Constantius 254 •
266

Contrepoint (časopis) 217
Crick, Francis 172
Crnoja, Josip 176

Ć.

Ćirić, Josip 163

D.

Da Vinci, Leonardo 138
Darwin, Charles 57 • 144
Davidson, Donald 189 • 197
Dawkins, Richard 168 • 169 • 173
Day, Robert 142
de Beauvoir, Simone 269
de Sallo, Denis 139
Deleuze, Gilles 125 • 214 • 216 •
234 • 251 • 268
Demosten 235
Derrida, Jacques 40 • 42
Descartes, René 51 • 138–139 •
173–174 • 282 • 301 • 321–323
Dewey, John 146 • 282
Diderot, Denis 251 • 267
Diogen (iz Sinope) 232
Diogen Laertije 230 • 329
Dion (Sirakuški) 229
Diotima 324 • 326
Dostojevski, Fjodor M. 215
Dreyfus, Alfred 215
Društvo Mont Pelerin (The MP
Society) 217

E.

Edelman, Gerald 173
Eichendorf, Joseph von 48
Elejci 40 • 61 • 291
Engels, Friedrich 168
Epiktet 329

F.

Faederlandet (časopis) 253
Feuerbach, Ludwig 17
Fichte, Johann G. 49 • 64 • 66 •
301 • 321–323
Fließ, Wilhelm 26
Flusser, Vilém 127
Foucault, Michel 51 • 58 • 128 •
212–214 • 216–235 • 237–241 •
277 • 324 • 326–327
Francuska akademija znanosti
(L'Académie des sciences, lettres
et arts d'Arras) 138
Francuska revolucija 126 • 217 •
219 • 220
Francusko filozofsko društvo 237
Frankfurtska škola 238
Frege, Gottlob 162
Freiburška škola nacionalne
ekonomije 223
Freud, Sigmund 16–17 • 23–29 •
34–35 • 65 • 277–276 • 324
Friedrich Pruski 239
Furet, François 217 • 219 • 220

G.

Gadamer, Hans-Georg 42 • 160
Galielo, Galilei 138–139 • 192–195
Ganeri, Jonardan 41 • 88 • 90
Gettier, Edmund 137 • 144
Glucksmann, André 214 • 216
Goethe, Johann W. 64 • 262–263
• 301 • 322–323
Goffmann, Erving 250
Golubović, Zagorka 177
Groys, Boris 43
Gulag 214–216

H.

- Habermas, Jürgen 42 · 58 · 124 · 125 · 177 · 241
 Hacker, Paul 86 · 108
 Hacking, Ian 32 · 187–188 · 191–192 · 195
 Halmi, Aleksandar 176
 Halley, Edmond 199
 Hamann, Johann Georg 16–17 · 19 · 46–55 · 58–60 · 62–66 · 71–72 · 279
 Haraway, Donna 125
 Hartmann, Eduard von 34
 Hartmann, Nikolai 251
 Harvey, David 227
 Hegel, G.W.F. 17 · 25 · 30 · 35 · 42 · 46 · 48 · 50–51 · 54–55 · 62–64 · 69–70 · 73 · 251 · 253 · 279
 Heiberg, Johanne Luise 253–254 · 262
 Heidegger, Martin 35 · 39 · 42 · 58 · 125 · 161 · 282 · 312 · 327
 Henry–Lévy, Bernard 214
 Heraklit 40 · 66
 Herder, Johann Gottlieb 16 · 19 · 46–51 · 53–64 · 66 · 71
 Holmes, Frederic 140
 Homer 286 · 313
 Horkheimer, Max 170
 Hoyningen–Huene, Paul 187 · 189 · 190–192 · 196
 Humboldt, Wilhelm von 57

I.

- Ichikawa, Jonathan 164
 IMRaD 70 · 132–133 · 141–143 · 145 · 147 · 149–151
 Irigaray, Luce 324–326
 Isokrat 235

J.

- Jayanta 105 · 107
 Joll, Nicholas Alexander 163
 jugoslavensko samopravljanje 225
 Julliard, Jacques 225
 Jullien, François 129

K.

- Kandel, Eric R. 127–128
 Kangrga, Milan 66
 Kant, Immanuel 16–19 · 21 · 33 · 35 · 46 · 48 · 50–57 · 59–62 · 65 · 69 · 71–72 · 128 · 189–191 · 212–213 · 228–229 · 234 · 236–241
 Kauṭilya 88–89 · 91–92 · 95 · 105
 Kepler, Johannes 203
 keynesijanizam 227
 Kierkegaard, Søren 16–17 · 41 · 46 · 246–249 · 252–270 · 280
 Koch, Robert 142
 Kofman, Sarah 280 · 324 · 326
 Komunistička Partija Francuske (KPF) 215
 Kraljevsko društvo (= Kraljevsko društvo Londona za unapređenje prirodnog znanja* (The Royal Society of London for Improving Natural Knowledge) 138–140 · 280
 Kraljevsko kazalište Kopenhagen 253
 Kristeva, Julia 128
 Kriitička teorija 124–125
 Kritija 285–290 · 297–298 · 302–304 · 308–309 · 311 · 321
 Ksenofan 40
 Kuhn, Thomas S. 44 · 184–190 · 192–194 · 196–198 · 201–205
 Kuvačić, Ivan 162 · 177

L.

- Lacan, Jacques 17 • 43 • 58 •
276–277 • 279–281 • 288–289 •
324–325 • 328
- Lacoue-Labarthe, Philippe 267
- Lassale, Ferdinand 225
- Lavoisier, Antoine 140 • 152 • 196
- Lazerowitz, Morris 16–17 • 19–29
• 32–34 • 40 • 44–45 • 64–65 •
161
- LeDoux, Joseph 173
- Lefèbvre, Henri 35 • 42 • 44 •
165–166
- Lefort, Claude 215
- Leibniz, Gottfried 47 • 54 • 56–57
- Lemke, Thomas 223
- Le Nouvel Observateur* 224
- Lenjin, Vladimir I. 168
- Leshner, James H. 315
- Lévi-Strauss, Claude 128
- Lippmann, Walter 217–218
- Locke, John 54 • 56–57 • 60–61
- Luhmann, Niklas 125
- L'Union de la gauche 215 • 224
- Lyotard, Jean-François 281 • 300

M.

- madhyamaka 111–114
- Mahābhārata 90
- Maire, Edmond 225
- Mankiewicz, Josef L. 263
- Marcuse, Herbert 66
- Marija Antoaneta 128
- Markis, Dimitrios 166
- Marko Aurelije 329
- Marx, Karl 17 • 41–42 • 66 • 124
• 165 • 178 • 217–218 • 221 • 225
• 241
- Medawar, Peter 147–148

- Meister Eckhart 66
- Merkurov perihel 199
- meskalin 40
- Mitterrand, François 224

N.

- Nāgārduna (Nāgārjuna) 112 • 115
- Nassehi, Armin 125–127
- Natorp, Paul 69–70 • 72 • 330
- Nestroy, Johann 254
- Neurath, Otto 169 • 172
- Newton, Isaac 138 • 148 • 199 •
281
- Ney, Alyssa 169–170
- Nielsen, Anne 257
- Nietzsche, Friedrich 16–17 • 34 •
41–46 • 57–58 • 217 • 251 • 280
• 324
- njemački ordoliberalizam 223 •
226–227
- Novi filozofi* 214 • 218
- nyāya 86–87 • 92–99 • 101–103 •
105–109 • 111 • 115
- Nyāyasūtra 92 • 106

O.

- Ockham, Willam 171
- O'Neill, Onora 236–237 • 239 •
269
- Overgaard, Søren 16–17 • 37 • 40
• 163

P.

- Paić, Žarko 269–270
- Pāṇini 87 • 109
- Pasteur, Louis 142 • 143
- Patāñjali (Patāñjali) 41
- Performance Philosophy* 250

Periklo 230
Pisistrat 230
Planck, Max 196
Platon 16-17 • 19 • 21 • 34-35
• 40-41 • 54-55 • 65-67 •
72-73 • 135-137 • 160 • 229 •
231 • 246-247 • 251 • 276-279 •
282-283 • 286 • 291 • 295-296 •
300 • 302-307 • 310-317 • 322 •
324 • 329
Playboy (magazin) 216
Plessner, Helmut 248 • 251 • 264
• 268
Polkinghorne, John 167-168
Popper, Karl 134 • 145-146
Potideja 284
Praxis, časopis 165
Prometej 55
Proudhon, Pierre-Joseph 225
Putnam, Hilary 186 • 189 • 197

R.

Ramachandran, Vilayanur S. 173
Rāmānuḍa (Rāmānuja) 41
Reagan, Ronald 222
Reichenbach, Hans 148
Rescher, Nicholas 16-18 • 22,
28-33 • 35-38 • 40 • 45 • 64 •
66 • 68 • 164
Riviere, Joan 264
Robespierre, Maximilien 219
Rocard, Michel 224
Rorty, Richard 20 • 31 • 33 • 43 •
161 • 166 • 282
Rosanvallon, Pierre 217-219 •
220-222 • 224-225 • 227
Rose, Gillian 270
Rosenthal, Gabriele 177
Rousseau, Jean Jacques 55 • 220

Russell, Bertrand 90 • 111 • 166

S.

Saint-Just, Louis Antoine de 219
Sartre, Jean-Paul 249 • 251 • 263
• 268
Schickore, Jutta 149
Schlegel, Friedrich A. 57
Schopenhauer, Arthur 34
Serge, Victor 217
Shakespeare, William 248 • 253 •
256-257 • 262-263
Simmel, Georg 251 • 256-257
Simon (sokratik) 329
Sloterdijk, Peter 125 • 233-235
Smiljanić, Damir 163
Smith, Adam 220
Snow, Charles Percy 127-128
Soboul, Albert 219
Socijalistička Partija
Francuske 215
Sokrat 30 • 67 • 74 • 160 •
276-278 • 280-282 • 284-291 •
293-300 • 301-327 • 329-330
Solon 230 • 285
Solženjicin, Aleksandar
Isajević 214-216
Sovjetski Savez 215 • 220
Spinoza, Baruch 148
Sprat, Thomas 140-141 • 280-
281
Staljin, Josif Visarionovič 215
Starčević, Goran 248
Stari režim (Ancien Régime) 219
Sturgeonov zakon 144
Süßmilch, Johann P. 55

T.

- Tarski, Alfred 37
Teror 219–220
Thatcher, Margaret 126 • 222
The Royal Society (Kraljevsko društvo) 139
Tridesetorica tirana 284 • 321
Tübingenska škola 284 • 295 • 310

U.

- Udayana 95 • 97 • 105 • 109 • 111
Uddyotakara 97 • 99 • 101–105
Ujedinjena socijalistička partija (Parti socialiste unifié) 224

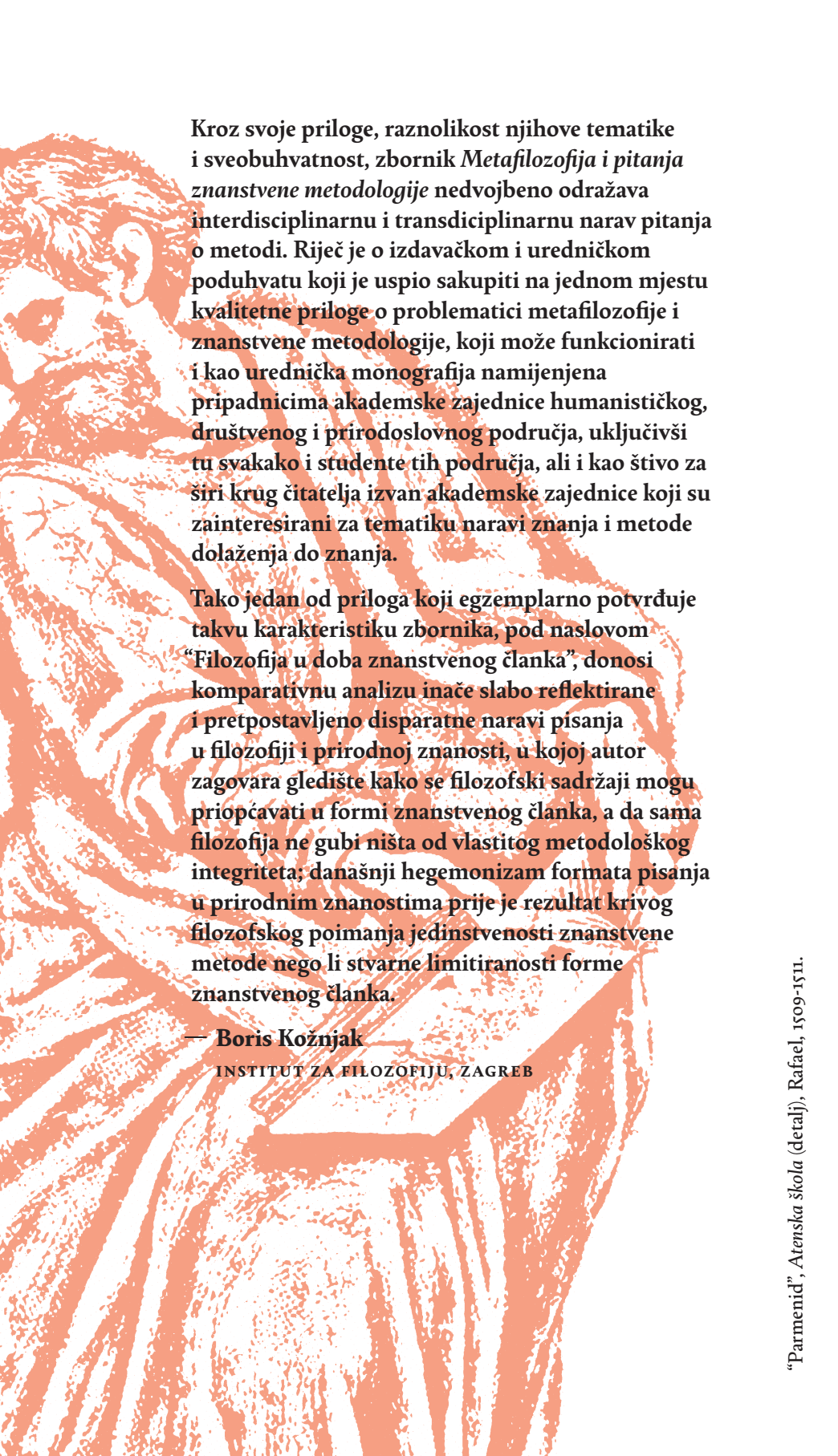
V.

- vaišeṣika (vaišeṣika) 109
vedānta 86 • 107
Višnu 108
Viveret, Patrick 225
von Wright, Georg Henrik 145

W.

- Weber, Max 126 • 238 • 254–255
Wilder, William 263
Williamson, Timothy 18 • 21–22

- NASLOV** Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije
PODNASLOV Radovi petog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju
- IZDAVAČ** Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020.
EDICIJA Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga #5
ZA IZDAVAČA o.d. dekana Miljenko Šimpraga
- UREDILI** Borislav Mikulić • Mislav Žitko
- RECENZENTI** Damir Smiljanić [FILOZOFSKI FAKULTET, NOVI SAD] •
Boris Kožnjak [INSTITUT ZA FILOZOFIJU, ZAGREB] •
Tomislav Bogdan [FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA
U ZAGREBU]
- KOREKTURE** Borislav Mikulić [HRVATSKI] •
Hrvoje Tutek [ENGLESKI]
- DIZAJN** Dejan Kršić
- TIPOGRAFSKO PISMO** Bara [NIKOLA ĐUREK/ TYPONINE]
- PAPIR** Holmen Book Cream 80 g •
Keaykolour China White 300 g
- TISAK** Tiskara Zelina d.d./ Sveti Ivan Zelina
- NAKLADA** 300
- DATUM IZDANJA** prosinac • 2020.
- CIJENA** 120 kn
- ISBN** 978-953-175-908-3
ISBN (PDF) 978-953-175-966-3
- DOI** <https://doi.org/10.17234/9789531759663>
- CIP** zapis je dostupan u računalnome katalogu
Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu
pod brojem 001085571.



Kroz svoje priloge, raznolikost njihove tematike i sveobuhvatnost, zbornik *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije* nedvojbeno odražava interdisciplinarnu i transdisciplinarnu narav pitanja o metodi. Riječ je o izdavačkom i uredničkom poduhvatu koji je uspio sakupiti na jednom mjestu kvalitetne priloge o problematici metafilozofije i znanstvene metodologije, koji može funkcionirati i kao urednička monografija namijenjena pripadnicima akademske zajednice humanističkog, društvenog i prirodoslovnog područja, uključivši tu svakako i studente tih područja, ali i kao štivo za širi krug čitatelja izvan akademske zajednice koji su zainteresirani za tematiku naravi znanja i metode dolaženja do znanja.

Tako jedan od priloga koji egzemplarno potvrđuje takvu karakteristiku zbornika, pod naslovom “Filozofija u doba znanstvenog članka”, donosi komparativnu analizu inače slabo reflektirane i pretpostavljeno dispartne naravi pisanja u filozofiji i prirodnoj znanosti, u kojoj autor zagovara gledište kako se filozofski sadržaji mogu priopćavati u formi znanstvenog članka, a da sama filozofija ne gubi ništa od vlastitog metodološkog integriteta; današnji hegemonizam formata pisanja u prirodnim znanostima prije je rezultat krivog filozofskog poimanja jedinstvenosti znanstvene metode nego li stvarne limitiranosti forme znanstvenog članka.

— Boris Kožnjak

INSTITUT ZA FILOZOFIJU, ZAGREB

Zbornik *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije* je gotovo pionirski poduhvat grupe filozofskih istraživača da se u aktuelnu diskusiju uvedu metafilozofska pitanja vezana za status samorefleksije u filozofiji, autoreferencijalni problemi koji pri tome nastaju, komparacija filozofije i nauka, problem redukcionizma i mogućnost njegovog prevazilaženja u savremenom filozofskom diskursu, povezivanje sa socijalnom i sociološkom kontekstualizacijom i posledicama digitalizacije na društvo, sa interdisciplinarnim proučavanjem raznih oblika samoodnošenja (npr. u teatrologiji, performativnim studijama ili u antičkoj istoriji i modernoj istoriji političkih režima) ili pak pitanjima institucionalizacije filozofije i specijalnih formi za izražavanje teza i argumenata primerenih kriterijima akademske zajednice (npr. forsiranje posebnog tipa publikacija kao što je znanstveni članak).

Uzimajući u obzir inovativnost tematike zbornika, analitičko-kritički pristup okupljenih autora, obuhvatnost i složene pojmovno-istorijske refleksije o filozofiji, naukama i umetnostima u socijalnom i političkom kontekstu, radikalnost refleksije pojedinih priloga, kao i mogućnost daljnje razrade u njemu predloženih tema i problema, zbornik ne samo da približava diskurs metafilozofije zainteresovanim čitaocima nego može da bude podsticaj za daljnje bavljenje navedenim pitanjima.

— **Damir Smiljanić**

FILOZOFSKI FAKULTET, NOVI SAD

ISBN 978-953-175-908-3
ZAGREB • PROSINAC, 2020.
CIJENA 120 kn

