

# Znalac i lažljivac: Semiotiziranje spoznaje

Borislav Mikulić

## I. Uvod: 'Govor bitka' i brbljivi subjekt

Tri tzv. kantovska pitanja moderne epistemologije – *što je znanje, što mogu znati i kako znam ono što znam* – izražavaju specifično moderan »juri-dički« zaokret tradicionalne gnoseologije koji kroz tematiku opravdanja dominira u suvremenoj epistemološkoj diskusiji.<sup>1</sup> No, premda je od Descartesa naovamo tematika »subjekta znanja« ili »spoznavaoca« stavljena u samo središte modernog načina filozofiranja, jaki egocentrički gramatički oblik tih pitanja, prvo lice jednine osobne zamjenice 'ja', ostala je gotovo posve uzaludna gesta upućivanja na instancu *pitača*. Premda je subjekt iskazivanja prisutan kao ja-govornik još od parmenidovskog početka »čiste« ili logičke filozofije, čiji glas dolazi iz samog »srca istine« diskursa znanja, sazdanog od identiteta bitka-mišljenja-i-kazivanja, ostao je osumnjičen kao sofisticka subverzija i zanemaren jednako kao i samo iskazivanje. No pravi paradoks u vezi sa subjektom iskazivanja je taj da je konačno nestao sa scene potpunom afirmacijom subjekta u novovjekovnoj filozofiji, onoj koja govori u prvom licu jednine ('Cogito ... sum').

---

1 Vidi John Greco, Uvod: Što je epistemologija?, ovdje str. 1-33. Sam Greco koristi prešutno karakterističnu promjenu gramatičkog oblika zamjenice »ja« u »mi« koja indicira unutrašnji obrat individualističkog u »socijalističko« shvaćanje epistemologije kojemu su posvećeni neki prilozi u ovome zborniku. Za najnoviji presjek suvremene epistemološke diskusije o opravdanju koja dotiče i socijalno-epistemološki zaokret usp. *Vjerovanje, opravdanje i znanje. Suvremene teorije znanja i epistemikoga opravdanja*, ur. Zvonimir Čuljak, Zagreb: Ibis grafika, 2003. Od ranije epistemološke literature usp. jedini zbornik slične vrste *Švest i saznanje. Oglеди iz savremene analitičke filozofije*, izabrao i priredio A. Pavković, Bеоград: Nolit 1980 (bibl. Sazvežđa, sv. 71).

Ta putanja gubitka subjekta iskazivanja opisuje izravnu vezu između arhajske i novovjekovne filozofije svijesti, između Parmenida i Descartesa, no ona, točnije gledano, opisuje putanju pounutrenja figure nužnog govora o identitetu bitka-i-mišljenja izvana u unutrašnji govor samog identiteta. Taj prevrat je povijest pravila istinitog govorenja («kako /da/ ima biti»), i zato je također normativni koncept ili model pravog načina znanja. Ali on počiva na pretpostavci unutrašnjeg ili mentalnog govora koja je zajednička i arhajskoj i novovjekovnoj filozofiji. Ona je ta koja kod Descartesa proizvodi mit subjektivne izvjesnosti u Bogu kao što je kod Parmenida mitski otuđena u božici pravog i istinitog kazivanja (Dike). Razlika i prednost ovog potonjeg je upravo u otuđenju koje omogućuje govor o znanju i pitanje o mjestu govora.<sup>2</sup>

U poretku bitka prvi subjekt-govornik toga govora upravo je božanska figura (Dike) nužna da se diskurs, koji je drugo od bitka stvari koju izražava, pojavi u bivstvenoj neposrednosti ili izvjesnosti bivstva, kao diskurs samog bitka ili zbivanje istine u koje spada i samo iskazivanje. Iz takvoga »svetog« početka filozofije u Parmenidovu proemiju (B 1), koji razrješava njezina početna lutanja, vidimo da on sadrži drugu istinu, naime istinu samog »bitka« *istine* koji sadrži trostruku varku: neposredna istina bitka je opetovanje koje sam bitak čini posrednim; neposrednost istine bitka moguća je samo kao poistovjećenje neistovjetnog (instance govornika istine i njezinog »zbivanja« koji je bitak stvari); poistovjećenje je moguće samo ukoliko je reprezentirano nečim drugim ili izvanjskim (figurom božanske kazivačice istine, Dike) a ne »samom sobom«; *aletheia* nije »čistina bitka« za »susretaj mišljenja« nego polje govora.<sup>3</sup>

Čist subjekt govora kao govor same istine bitka pokazuje nam se u svome početku kao poetološki trik, kao figura, obrazina ili personificirani znak istine, čija je funkcija da prikaže to što prikriva: nemogućnost neposrednosti same stvari mimo »zbivanja istine« ili nužnost samootu-

2 Za sljedeće napomene usp. Parmenid, frgm. B 3-8 i osobito B 1-2 u: Hermann Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, I-II, Zagreb: Naprijed, 1983.

3 Za imanentno-kritičko čitanje Heideggerova modela neposrednog mišljenja na temelju njegove interpretacije predsokratovaca upućujem na svoj rad *Sein, Physis, Aletheia. Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit im 'ursprünglichen' Seinsdenken Martin Heideggers*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1987 (Diss. Tübingen, 1987), osob. pogl. III, s opširnomo diskusijom i literaturom. Usp. također monografski zbornik *Études sur Parménide*, Vol. 1-2., ur. Pierre Aubenque, Paris: Vrin, 1987. Za epistemološko-historijski prikaz usp. Ernst Heitsch, *Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik*, Donauwörth 1979.

đenja istog kao uvjet pojavljivanja istine. Ono pretpostavlja ili zahtijeva drugi ili diskretni subjekt kao izvanjsko vlastito same stvari. To paradoksalno pravilo izražava figura Dike («pravda»), božica koja *po-kazuje* da je ono što otuđuje stvar od subjekta isto ono isto što je re-presentira za subjekt: Dike nije tek ime božanskog bića (*daimon*) koje, za razliku od ljudi, ima privilegirani pristup bitku kao nečem radikalno drugom od svijeta bića, »apsolutu«; 'Dike' je ime za epistemičku funkciju po-kazivanja ili upute o istini, ono imenuje *pravilo ponavljanja bitka* koje ga pretvara u istinu kao drugo-po-redu samog bitka. Otud, sama *Dike* je tek personifikacija za unutrašnji subjekt govora u kojemu se iskazivanje i iskazano podudaraju u instanci »pravosti«, ona označava mjesto rasjeda, rascjepa ili pomaka unutar samog bitka za unutrašnju razliku između bitka-koji-je-istina («bitak po sebi») i istine-koja-je-bitak (bitak-za-drugo). Ili, jednostavnije rečeno, istina je uvijek subjektivna. Za subjekta-govornika koji u tome poretku stupa na mjesto božanskog (unutrašnjeg ili prvog-po-redu) subjekta, istina je opet moguća samo po pravilu ponavljanja, kao ponovljena istina ili ponovno zbivanje bitka-za-drugog koje nazivamo iskazivanjem. Ono je instanca pravilnog ponavljanja bitka, reprezentacija zbivanja istine kao bitka-za-drugo. Iskazivanje je istinosno i kad je lažno upravo zato što slijedi to pravilo ponavljanja bitka.

U mitu o postanku filozofije tu treću instancu izražava figura »čovjeka koji zna« iz kazivanja (neko) drugog, smrtnika koji premašuje smrtnike tako da slušanjem božanskog govora sam postaje kvazi-»demon«, tj. dionik ili uživatelj »nepotresnog srca istine« (frgm. B 1). No, stvarnost toga fiktivnog narativa u proemiju Parmenidova spjeva, koji u svome sublimnom umjetničkom obliku možda izražava totemističko ili idolatrijsko porijeklo ideala istine, za čovjeka je ludilo mantičkog zanosa ili povlačenje iz svijeta osjetilne konkretnosti »u sebe«: redukcija cijelog bića na akt doslovnog ponavljanja bitka-za-drugo koje je moguće samo kao stupanje na mjesto kazivača istine. Parmenidov ljudski besmrtnik ili »znalac« nesumnjivo je nasljednik šamana ali osim kulturološkog kontinuiteta između mita, epa i »stvarnosnog« načina pitanja arhajske filozofije, sam historijski početak filozofskog posla je »kartezijanski«: pravilo ponavljanja bitka ujedno iskazuje ono što ukida puku linearnost predaje i denuncira ideju o zastarjelosti svih prethodnih modela.

Ovdje je to struktura su-prisutnosti subjekta koji tvrdi da zna i izvana dovršava tehniku istine koja se sastoji u ponavljanju bitka kao bitka-za-drugo. Subjekt tvrđenja, 'ja', pojavljuje se najprije kao figura mimeze,

govor maske ili prosopeje identiteta iskazivanja i iskazanog, kao instanca jedinstva akta i sadržaja u svome izvodaču, prije nego što sraste u lice iskaza koji tvori neposredni izraz iskazanog. Diskurs potonje filozofije je uvijek novi skup iskaza s čije je scene nestala instanca *zbivanja* istine koja ih jedina proizvodi: to je 'ja' ili živi svjedok apsolutne nepodudarnosti subjekta i bitka stvari, razlog nesumjerljivosti ili nesvodivosti akta iskazivanja (koji je historijski zato što je koekstenzivan ili suvremen sa samim subjektom), na iskazano (u kojemu subjekt intendira svoju ahistorijsku apsolutnu »bit«, svoj »izvorni« su-bitak). Zato što govorni subjekt čini intencija istinitosti kao neposrednog ponavljanja bitka, subjekt je njezina svjetsko-historijska scena, znak koji se u filozofiji pojavljuje samo na margini, tamo gdje probija svijest o nuždi da misao uvijek bude za subjekt. To je svijest o znakovnosti mišljenja koja se, rečeno s Hegelom iz *Enciklopedije*, javlja »uvijek samo na kraju logike ili psihologij« iako je preduvjet svake ontologije i epistemologije. Danas taj rub filozofske autoteorije tvore semiologija diskursa i psihoanaliza, i on ne pripada više filozofiji u strogom smislu.

Ovaj prilog je kvaziforezički pokušaj identifikacije stvarnog subjekta znanja kao subjekta »istinosnog« govora, zakopanog u tlu tradicionalne epistemologije samom formulacijom »supstancijalnog« pitanja, *što je znanje*, s kojim je srastao do neprepoznatljivosti. Riječ je o drami tvorbe znanja ili onome što čini istinosnu tvrdnju o znanju. Ona pripada subjektu.

Doduše, nakon što je od Descartesa do Husserla u nekoliko navrata gubila i ponovno stjecala karakter »čiste spoznajne svijesti«, konstitucija spoznavaoca danas, pod vidom socijalno-epistemološkog interesa za problematiku znanja, nije samo novo područje na kojemu se iznova raspravljaju klasična pitanja teorije spoznaje, kako je to svakako slučaj u analitičkoj epistemologiji, nego nov modus kritičke filozofske refleksije o znanju.<sup>4</sup> Pri tome je instanca spoznavaoca zadržala *objektni* karakter

<sup>4</sup> Za presudnu ulogu socijalne teorije u prepoznavanju »juridičkog« obrata u klasičnoj spoznajnoj teoriji usp. rani rad Karla Mannheima, »Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie«, u: Kantstudien. Ergänzungsheft, Nr. 57, Berlin, 1922.; također, *Ideologie und Utopie* (1929), 7. Aufl., Frankfurt/M.: V. Klostermann, 1985. (prev., Beograd: Nolit, 2. izd., 1978.) – Od novijih radova v. Frederick Schmitt, »Socijalna epistemologija«, u: J. Greco/E. Sosa (eds.), ovdje 437 id., s daljnjom bibliografijom; također, »Socijaliziranje epistemologije. Uvod kroz dva primjerna pitanja« u: Z. Čuljak (ur.), op. cit. Usp. nadalje, Helen Longino, »Social Aspects of Knowledge«, u: Stanford Encyclopedia of Philosophy (URL: <http://www.plato.stanford.edu/entries>). Cf. također opširnu studiju Snježane Prijčić-Samaržija, *Društvo i spoznaja. Uvod u socijalnu spoznajnu teoriju*, Zagreb: KruZak, 2000.

predmeta ali nije zadobila stvarni karakter subjekta epistemičkog diskursa. Štoviše, čini se da je spoznavalac još uvijek shvaćen po tradicionalnom modelu kao izvanjski nosilac mentalnih procesa epistemičkog karaktera koji samo mijenja svoj teorijski ulog (metafizički, egzistencijalni, fiziološki, socijalni). Nedavno obnovljeni interes filozofije za egzistencijalističko-fenomenološku tematiku tijela kao i kritika na račun mentalističkog redukcionizma kognitivnih znanosti, nije bitno promijenio osnovnu teorijsku konstelaciju.<sup>5</sup> Ni sa invencijom socijalno-epistemološkog načina pitanja o znanju u analitičkoj filozofiji, jezična konstitucija subjekta spoznaje nije postala dijelom temeljnog aparata analitičke epistemologije usprkos radikalizaciji »jezičnog obrata«; štoviše, upravo on je doveo do proglašenja smrti subjekta i epistemologije koja ga navodno podržava.<sup>6</sup>

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

Paradoks autoreferencijalnosti mišljenja je točka koja upozorava da se istinito znanje ili istina stvarnosti za subjekt nikada ne može pojaviti

<sup>5</sup> Cf. Vincent Descombes, *La dévée mentale*, Paris: Minit, 1995.

<sup>6</sup> Pod radikalizacijom jezičnog obrata u analitičkoj filozofiji mislim na razvoj koncepcije radikalnog prevodjenja, radikalne interpretacije do načela radikalne kontingencije, dakle na hermeneutizaciju logičkog pozitivizma od Quinea preko Davidsona do Rortya. Iako Rortyjeve konzekvencije iz Quineove epistemologije ne dijele ni semantičar Davidson ni teoretičari spoznaje poput S. Haack, asubjektivni semantičizam ostao je glavni teorijski ulog ove radikalizacije, i u ontološkoj teoriji subjekta i teoriji jezika i diskursa. Usp. napose, D. Davidson, »The Myth of the Subjective«, u: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press, 2001. Također R. Rorty, *Ironija, kontingencija, solidarnost*, Zagreb: Naprijed, 1995.

bez udjela fikcije, igre, obmane i privida, osim po cijenu pada u dogmatizam neposrednosti znanja. Pravi problem s tim prividom, koji je za subjekt on sam, leži u tome što čini stvarnost samog subjekta i što se ne može opisati bez fatalnog gubitka dijela pojavne stvarnosti koji je opet sam subjekt.

Kraljevski slučaj paradoksa lažljivca pokazuje, da anticipiram diskusiju u III. dijelu ovog priloga, da ti iskazi izdaju subjekt asubjektivnog govora, dakle upravo onu instancu koja je odgovorna za kriterije, tako da je isključuju na razini iskazanog sadržaja. Moderna epistemologija i razumijevanje znanosti ne počivaju na isključenju subjekta, naprotiv, on je u svome krajnjem i cjelovitom obličju jednako ekscesivno prisutan kao na arhajskom početku kod Parmenida: on je neizostavna pretpostavka ili *fundamentum inconcussum* samog govora filozofije o svijetu. Moderne teorije znanja i znanosti počivaju više na samorazumljivosti onoga što je omogućilo pojavu subjektivnosti subjekta: to nije spontanost djelovanja iz epistemičke samoizvjesnosti subjekta utemeljenog u ontološkom identitetu bivanja-mišljenja-kazivanja, to je, naprotiv, *unutrašnji rascjep* identiteta ili diskontinuirani karakter stvarnosti subjekta koji je postao vidljiv na samom početku filozofske teorije, kod Parmenida, u zbivanju ponavljanja bitka koje umjesto identiteta ili ko incidencije istog donosi trostruku »ontološku diferenciju« između bitka (po sebi), istine (bitka-za-drugo) i akta iskazivanja. Ponavljanje bitka je govorni akt subjekta koji ne koincidira s neposrednim samo-pokazivanjem bitka u iskazanom sadržaju akta nego je sam akt iskazivanja ekcentrično mjesto ili »tu« bitka subjekta čiji prafilozofski mitski oblik prikazuje »zanos« ili »manija«.

Otud nije riječ o jeziku kao *supervenijentnoj funkciji* svijesti, konstituirane kao kod Heideggera na samorastvaranju svijeta kroz samopokazivanje fenomena i izražene operacijom imenovanja.<sup>7</sup> Diskontinuitet u stvarnosti subjekta ne iscrpljuje se, rečeno heideggerijanski, u *apriornoj strukturi bitka tubivanja* obilježenoj »ontološkom diferencijom«, koliko je učinak posebne, »ontičke« sposobnosti koju nazivamo govorom. Pod terminom jezik riječ je o jezičnoj pojavnosti subjekta u *govoru* kao *patološkoj disfunkciji* same svijesti: ona je ta koja izvanjski odnos svijest-svijet proka-

<sup>7</sup> Za derivirani (ili fundirani, a ne fundirajući) karakter jezika kod Heideggera v. *Bitak i vrijeme* (Zagreb: Naprijed, 2. izd. 1988.), osobito § 12. To ne pogađa samo govor u otuđenom, teorijskom obliku apofantičkog logosa, nego jezik (Sprache) kao takav utoliko što riječ (ime) i samo »pušta da se pokaže« samopokazivanje stvari (fenomen). Jezik je supervenijentan prema strukturi fenomena kao samopokazivanja.

zuje kao *unutrašnju* i *istinsku* stvarnost subjekta koliko je i sama svijest dio svijeta. Svijet, svijest i jezik nalaze se u odnosu sadržavanja koje, obrnuto gledano (jezik-svijest-svijet), tvori odnos transcendiranja: intendiranja i pretpostavljanja. U oba smjera, taj palintropski odnos je obilježen međusobnim preostajanjem, nepodudaranjem i ponovnim zatvaranjem.

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

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

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

Tome u III. opsežnijem dijelu teksta služi analiza *anomalnog načina djelovanja* subjekta znanja kroz paradoks lažljivca. Time nastojim locirati njegovo *zakonito* mjesto i *autentičan* modus prisustva u tradicionalnoj epistemologiji, tj. pokazati da *govorni subjekt* genuino i zakonito proizlazi iz same srži tzv. »esencijalističkog« ili »supstantivnog« epistemološkog pitanja, *što je znanje*. Tek odatle se govorni subjekt – koji je, premda tjelesan, na pozadini svake filozofije svijesti (uključujući i logicističku filozofiju jezika) imao uvijek samo vrijednost retoričkog ili »pojetičkog« viška (maska, personifikacija, poredba) – pokazuje kao nedostajuća unutrašnja veza. To važi u dvostrukom registru: jednom kao istinski medij objektivnog koji, rečeno hegelovski, poput vode rastapa ekstreme svijesti i stvarnosti, i opet, kao posredujuće mjesto u tvorbi epistemoloških teorija između tradicionalnog pitanja o *biti* istinitog znanja i suvremenog pitanja o (kontekstualnim i genetičkim) *uvjetima* spoznavanja, bili oni shvaćeni individualno ili socijalno. Subjekt o kojemu je ovdje riječ jest onaj nestali »zanesenjak« ili ekscentrik u dosluhu s unutrašnjim glasom aktera ponavljanja bitka, subjektom istinosnog govora bitka-za-drugo, koji se u filozofiji javlja kao drugi naspram filozofa – sofist ili impertinentni brbljivac i lažljivac.

Stoga cilj ovoga priloga nije rehabilitacija subjekta u značenju koje mu daju filozofije svijesti u bilo kojem obliku<sup>8</sup> niti pak suvremene redefinicije njegova individualnog, socijalnog ili rodnog karaktera. Pod upravo skiciranom pretpostavkom da tek na rasjedu između instance jezi-

<sup>8</sup> Za kritičku usporedbu analitičkih i kontinentalnih modela filozofije svijesti usp. Karen Gloy, *Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2000. Također Manfred Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1991.



ka, koja je rodna, i funkcije govora, čija je realizacija individualna ili grupna, nastaje strukturni uvjet pojave istinske subjektivnosti »subjekta« novovjekovne filozofije i mogućnosti djelovanja stvarnih razlika u tvorbi znanja, ovdje je cilj skromniji ali dvostruk: osvijetliti semiološki aspekt diskursa o subjektu znanja, zanemaren u epistemologiji<sup>9</sup>, i pružiti dodatne argumente za kritički potencijal epistemologije *iz nje same* koji nedostaju ili su nedostavno razvijeni i u današnjoj socijalno-epistemološkoj diskusiji i u hermeneutičkim priložima za rehabilitaciju epistemologije.

Obrnuto od postpragmatičke ili postmodernističke razgradnje epistemologije, koja se poziva na Heideggera u jednakoj mjeri kao i hermeneutička ili praktička rehabilitacija epistemologije<sup>10</sup>, ovdje slijedim uvjerenje da njezino vrednovanje zahtijeva filozofsku zadaću ponovnog pronalaženja subjekta upravo na mjestu koje je u suvremenoj filozofiji postalo njegovim grobom, u Heideggerovu »tubitku«.<sup>11</sup> Nije dakako riječ o filozofiji

<sup>9</sup> Za opći okvir semiološke epistemologije subjekta i znanosti na koji rekuriram usp. Algirdas Greimas, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris: Seuil, 1976; Julia Kristeva, *La sémiotique - science critique et/ou critique de la science*, u: Tel Quel, *Theorie d'Ensemble*, Paris: Seuil 1968, osob. 80-89; također, *La sémiologie comme science des idéologies*, u: *Semiotica I*, 1969, str. 196-204. Za noviju filozofsku i znanstveno-historijsku diskusiju usp. R. Coward/J. Ellis, *Jezik i materijalizam. Razvoji u semiologiji i teoriji subjekta*, Zagreb: Školska knjiga, 1985. Za semiološku epistemologiju s performativnom teorijom jezika usp. malo recipiran rad Rastka Močnika *Beseda besedo*, Ljubljana: Založba ŠKUC, 1985. O problematici scijentizma u strukturalizmu, napose u strukturalnoj lingvistici i semiologiji, usp. Jean-Claude Milner, *Le périple structural. Figures et paradigme*, Paris: Éd. du Seuil, 2002. i *L'oeuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Paris: Éd. du Seuil 1995.

<sup>10</sup> Cf. M. Westphal, »Hermeneutika kao epistemologija«, ovdje 514 id. Za problematiku znanja na pozadini Heideggerove teorije djelovanja usp. Gerold Prauss, *Erkennen und Handeln in Heideggers 'Sein und Zeit'*, Freiburg/München: Alber Verlag 1977. Za širi kontekst diskusije na osnovi Adornove *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (1934-37), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970. upućujem na B. Mikulić, *Sein, Physis, Aletheia* (nav. mj.), pogl. V.

<sup>11</sup> Redukcionizam suvremenih kritika filozofije, fiksiranost na Descartesov *cogito* imamo zahvaliti najprije Nietzscheu i potom Heideggeru. Tu istu vrstu fiksacije preuzeo je Richard Rorty u svojoj veoma diskutiranoj ali osporenoj kritici epistemologije u *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton UP, 1979.; prev. Filozofija i ogledalo prirode, Sarajevo: Veselin Masleša, 1990.). Fatalne posljedice »antikartezijanstva« ili odustajanja od subjektivnosti za cijelu suvremenu filozofiju, od Heideggerove kritike Kanta do političke filozofije raspravlja Slavoj Žižek u: *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London/New York: Verso 1999 (2000); v. osob. Introduction i Part I. Za cjelovitu kritiku postmodernističkog rastakanja filozofije subjekta usp. S. Žižek, *Organs without Body. Deleuze and Consequences*, London-New York: Routledge, 2003. (osob. pogl. Science: Cognitivism with Freud, pp.111-148).

svijesti čak ni u hermeneutiziranoj verziji u obliku strukture predrazumijevanja ili prosječne svakodnevne egzistencije. Radi se o njezinu uvijek otpisanom izvanjskom ili deriviranom vidu, o subjektu u neautentičnom liku brbljivca koji kazuje o stvarnosti više nego što pokrivaju i bitak i svijest pa i sam jezik kao pozitivna ontološka jedinica. Riječ je o subjektu govora ili kazivanja, o instanci u filozofski oduvijek »minornom«, retoričkom i zanemarivom izdanju kroz koju jezik »prolazi« i koja *umutar* svijeta čini granični kamen samog diskursa o istini i stvarnosti. Ona pod markerom 'ja' drži mjesto koje je uvijek izvanjsko polju bitku pokrivenog jezikom. Suprotno već standardnom uvjerenju klasične filozofske hermeneutike (Gadamer) da je jezik »bitak koji može biti razumljen« i, otud, jedini istinski bitak subjekta, sam subjekt izmiče svome temeljnom karakteru jezičnosti za onoliko koliko funkcija govora nužno stvara i produbljuje razmak između jezika i cjeline bića. Bez govora jezičnost je samo jezik, skup šifri ili partikularni entitet unutar pozitivne asubjektivne datosti, »bitka« u smislu cjeline bivstvjućeg. Govor nije, kao kod Heideggera, samo operacionalizacija otkrivačke funkcije samog jezika u smislu arhajske riječi koja imenuje stvar tako da pušta da se ona pokaže sama sobom nego, prividno paradoksalno, da se *opet* uopće pokaže. Pojavljivanje je ponavljanje koje je sa svoje strane otvaranje prostora drugosti. Zato je govor operativno produbljenje nepodudarnosti između partikularnog statusa jezika i sposobnosti da bude simbolički suplement nedostajućeg bitka. Govor je proceduralizacija razlike i jedino mjesto »bitka« subjekta za subjekt.

Subjekt je ime za mjesto na kojemu nikakav *stvarnosni* govor ne rekurira na bivanje-samim-sobom, kao u hermeneutičkom krugu, tvoreći navodno beskonačni, uvijek transcendirajući horizont razumijevanja svijeta kao samorazumijevanja, ili efekt samorazumijevanja kao uvijek drugačijeg razumijevanja. Subjekt je prije marker neistovjetnog auto-referenta, prekid u rekurenciji koji iskazuje da krug razumijevanja ili vraćanja-na-samoga-sebe ne daje stvaran model subjektivnosti nego iluziju samosvijesti subjekta mišljenog iz (neke prethodne) teorije (ili »tradicije«): ona stvara cjelinu bivstvjućeg tako što neizbježno pretpostavlja »cjelinu cjeline« pod imenom »smisla«. Riječ je o subjektu čiji se interes (ili briga) za *bitak* odvija kao akt ponavljanja bitka; on jest predteorijski (praktički) ali i teorijski akt, no važnije od te razlike čini se to da se kroz taj akt intencija istinitosti, sadržana u ponavljanju bitka, vraća u svome izokrenutom a ne izvornom obliku. Činjenje je istinitije od sadržaja jer

više govori o subjektu. Otud ni govor teorije nije derivirani efekt ontičko-ontološke strukture već praznovorno zbivanje, tehnika pomicanja bitka koja iznutra »šutke« a izvana »brbljivo« proizvodi epistemološki diskurs. To je trenutak Sokratove filozofske šale sa znanjem.

## II. Suvremena epistemologija i Platon

Uvriježeno datiranje početka epistemologije kod Lockeja ili Descartesa često je uvjetovano pripadnošću prikazivača nekoj tradiciji zapadne filozofije, empirističkoj ili racionalističkoj, anglo-saksonskoj ili tzv. kontinentalnoj, ali i u tome postoje neočekivane sklonosti<sup>12</sup>. Suprotno tome, David Hamlyn u svome klasičnom prikazu povijesti epistemologije pravim začetnikom teorije spoznaje smatra ipak Platona<sup>13</sup>. No, kontroverza oko datiranja početka epistemologije nije puko historijsko pitanje točnog datuma pojave pitanja o spoznaji »kao takvoj«. Hamlyn pokazuje da je temeljni kriterij za odluku o tome sistematske naravi: riječ je o postavljanju teorijskog pitanja o spoznaji koje polazi od problema ili pitanja o samoj *moгуćnosti* spoznaje. Polazište je dakle dvojni sistematski aspekt pitanja o znanju: narav i pouzdanost izvora te skepticizam kao uvjet pojave pitanja.

Ta su dva kriterija nužna i dovoljna za respektiranje činjenice da definicija znanja, koja kurzira suvremenom epistemologijom, ne samo da potječe od Platona nego joj je on u dijalogu *Teetet*, koji neposredno prethodi najvažnijim sistematskim dijalozima iz kasne faze, *Sofist* i *Parmenid*, dao klasičnu formulaciju: *znanje je istinito vjerovanje s obrazloženjem*.<sup>14</sup> Činjenica da taj Platonov dijalog završava izričito aporetički,

<sup>12</sup> Tako prikaz povijesti spoznajne teorije u uglednom njemačkom *Historijskom rječniku filozofije* locira početak spoznajne teorije u novovjekovnoj filozofiji, što je tipično za anglosaksonsku tradiciju, a manje za hermeneutičku i historicističku njemačku. Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Basel: Schwabe & Co AG, Bd. 2, str. 683-689, osb. 683-684 (C. F. Gethmann).

<sup>13</sup> David Hamlyn, u: *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, London/New York: MacMillan, sv. 3, s.v.

<sup>14</sup> Cf. *Teetet* (Theaitetos), 201d1 '*alethes dóxa meta lógou*'. Usp.: Platon, Fileb i Teetet, Zagreb: Naprijed, 1979., prijevod i bilješke M. Sironić. – Termin *doksa* preveden je izrazom 'shvaćanje' očito radi izbjegavanja izraza »puko mnijenje«, no pojam *doksa* ovdje dovoljno jasno podrazumijeva vjerovanje u obliku iskaza ili rečenice, i treba ga shvaćati kao iskaz ili sud vjerovanja. Za daljnje konzekvencije ove interpretacije usp. dolje bilj. 16.

tj. da Sokrat na kraju postupnog traganja odbacuje i tu najstroženiju od triju razmotrenih odredbi znanja (znanje kao zamjedba, kao istinita doksa i, konačno, kao istinita doksa s obrazloženjem) spada u problematiku odnosa Platonove pisane i nepisane filozofije, i ne mijenja ništa na interesu epistemologije.<sup>15</sup> Naprotiv, vidjet ćemo da je osnovano tvrditi da upravo sofistička radikalizacija aporetičkog karaktera diskusije kod Platona, tj. napuštanje naivnog veridičkog interesa, predstavlja uvjet pojave subjekta kao istinosnog momenta epistemologije kao znanstvenog diskursa o znanju.

### 1. *Opravljanje i obrazloženje.* *Drugi epistemološki smisao porodijske tehnike*

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

A) Okolnost da Platon preko Sokrata eksplicitno odbacuje i to treće rješenje u definiranju znanja, naime odredbu da je znanje obrazloženo (ili opravdano) istinito vjerovanje izraženo iskazom ili tvrdnjom, navelo je mnoge autore na uvjerenje da je to doista aporetički ili skeptički spoznajno-teorijski stav i posljednja Platonova riječ o problematici *teorije* spoznaje. No, kako (Platonov) Sokrat nije agnostik nego sofistički prosvjetljeni dogmatik, takvom razumijevanju Platonova stava proturječi mnogo što u samom dijalogu *Teetet* i na drugim mjestima njegova pisanog opusa. Platonovi sistematsko-filozofski argumenti u pravilu su kumulativni i (barem manifestno) nezavršeni. Stoga je i u *Teetetu* riječ prije o slučaju *kritike* i *redefinicije* kurzirajućih koncepcija znanja bez krajnjeg izvođenja na tome mjestu, što na mikrorazini predstavlja ponavljanje Platonove strategije filozofiranja. Ovdje ću je ocrtati u najkraćim

<sup>15</sup> Odnos pisane i nepisane Platonove filozofije šire je pitanje od epistemološke problematike i, simptomatično, upravo pitanje teorije spoznaje najmanje je obrađeno s toga stanovišta. Od novijih radova koji bliže obrađuju taj problem usp. kraću studiju Thomasa A. Szlezaka, »Das Höhlengleichnis«, u: Platon, *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin: Akademie Verlag 1997, Klassiker auslegen Bd. 7, str. 205-228 (v. »Poredba pećine«, u: Thomas A. Szlezak, *Čitati Platona i dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije*, prir. i prev. B. Mikulić, Zagreb: Jesenski i Turk, 2000., str. 103-120, s daljnjom literaturom). Također Hans Krämer, »Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Pol. Buch VI 504a-511c)«, isto, str. 179-204; Christoph Horn, »Platons *Episteme-Doxa*-Unterscheidung und die Ideentheorie«, isto, str. 291-312.

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

Bez podrobnijeg zalaženja u daljnu diskusiju u *Sofistu*, za sadašnje potrebe nužno je točnije shvatiti raspravu u *Teetetu*. Taj često diskutirani dodatak '*meta lógosu*' (»s logosom«) ima posebnu informativnu vrijednost na retoričkoj razini Platonove »definicije« znanja: *logos* koji je već *implicitno* sadržan u samom pojmu *dokse* iz druge definicije znanja u *Teetetu* ('znanje je istinito vjerovanje'), postaje s tim dodatkom u trećoj definiciji eksplicitan, i pri tome donosi posve novo značenje riječi 'logos' zadržavajući ono prethodno implicitno: naime, *logos* je sam rečenični oblik dokse, a novo značenje (razlog) također se iskazuje rečeničnim oblikom (tj. »logosom«). Logos je tako *već* sastavni dio dokse, njezin oblik i osnova, *prije* »dokse s logosom« u eksplicitnom vidu. Svako vjerovanje kao vjerovanje uobličeno je iskazom, pa tako i znanje ili vjerovanje o vjerovanju, tj. epistemološka doksa izložena u dijalogu *Teetet*. Kod Platona je tu dakako riječ o vještoj, smišljenoj i teorijski svrhovitoj retoričkoj igri istovremeno na tri razine značenja riječi 'logos': gramatičkoj (rečenica), logičkoj (iskaz, sud) i spoznajno-teorijskoj (razlog), ali također i na najmanje tematiziranoj, semiološkoj razini (logos kao mentalni znak: *typos*, *semeion*) koja je u hijerarhijskom poretku Platonova diskursa »elementarna« ili »principijelna«, te zato u tu dimenziju ovdje neću podrobnije ulaziti. Zadržat ću se samo na razini iskaza ili rečenice. U samom *Teetetu* analize triju uvriježenih značenja pojma *logos* ne zadovoljavaju *filozofski* standard potreban za definiciju znanja.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Otud je razumljiva, ali neispitana i neutemeljena, sumnja Linde Zagzebski (cf. *Što je znanje?*, ovdje 113 id. da se Platonu uopće smije pripisati takva definicija znanja ...

Aporetični završetak *Teeteta* prividan je jer u tome dijalogu nijedan od tri ponuđena-raspoloživa pojma *logosa* (jezik uopće, odredba stvari kroz nabranje dijelova i odredba kroz navođenje razlike) ne udovoljava očekivanju da može pružiti »razlog« ili »obrazloženje« za istinito vjerovanje. (Ovdje je trenutno irelevantno da li se kod Platona radi o metafizičkom utemeljenju ili »samo« diskurzivnom opravdanju.) Ako se bolje pogleda u ta tri razumijevanja pojma *logos*, koja Platon prikazuje i na apstraktnim predmetima (jezik) i na »popularnim« primjerima (Hesiodov opis kola), onda aporetičko izvrđavanje Sokrata ne može čuditi. Ono u narativnoj logici Platonovih dijaloga znači, prvo, da se mora tražiti daljnje značenje pojma *logos*, i to izvan dijaloga *Teetet*, te drugo i važnije, ova se Platonova ironična suzdržanost uklapa u njegovu posebnu teoriju (i ujedno strategiju) argumentacije, razrađenu u *Fedru* pod poznatom retoričkom figurom »pomaganje logosu« (*'boethin tōi lōgōi'*), koja također iziskuje kraće razjašnjenje.

Ona je toliko temeljna za Platonovo filozofiranje da je bez nje teško zamisliti međusobno povezivanje sistematskih dijelova pisanog opusa; naime, figura »pomaganja logosu« javlja se posvuda u dijalozima, i uvijek upućuje na višu razinu ili složenije područje argumentacije koji pruža bolje razloge za ono što je izrečeno. S druge strane, ona povezuje te iste fragmentarne dijelove dijaloškog (pisanog) opusa s nepisanim učenjem (*agrapha dogmata*) koje i samo pruža najviši stupanj argumentacije i tek time, govoreći u sistemu, najviše obrazloženje postaje utemeljenje. Pri tome, pitanje njegova »metafizičkog« karaktera još uvijek ostaje otvoreno i ovdje je izvan sadašnjeg interesa. Naime, »pomaganje logosu« procedura je stvaranja sadržajno i metodski koherentne cjeline Platonova

---

... zbog toga što njegov pojam *logosa* navodno ne odgovara onome što se danas smatra opravdanjem. No Zagzebski nigdje u svome tekstu ne objašnjava niti moderni pojam opravdanja niti pokazuje da Platonov pojam *logosa* kao rečenice, iskaza i kao obrazloženja (*logon didonai*) ne udovoljava konceptu opravdanja. O nedostatnoj određenosti suvremenog shvaćanja opravdanja govori primjedba Ernesta Sosa: »Termin 'justified' (*opravđano*) nije u širokoj primjeni u običnom govoru. On je možda više tehnički termin filozofa sa značenjem 'vjerovanje koje nije manjkavo uobličeno ili prihvaćeno tako da slabo osvjetljava svijest onoga tko vjeruje'. Od vrijednosnih termina koji se obično primjenjuju na vjerovanje možda je 'reasonable' (*razložno, razumno*) najbliže tome.« Usp. E. Sosa, »Skepticizam i podjela na interno-eksterno«, ovdje, str. 177, fusnota 2. Za tematiku opravdanja v. Čuljak (ur.) 2003. Također, Michael Leikam, On Justification in Epistemology, in: A. Milohnić/R. Močnik, Along the Margins of the Humanities. Seminar in Epistemology of the Humanities, Ljubljana: ISH, 1996, pp. 137-153.

učenja, pri čemu je svaki viši oblik argumentacije »logička pomoć« onom nižem. Epistemološki se može reći i obrnuto, da i niži pomaže višem. Naime, ne pomaže samo onaj racionalni-logički mitskom logosu tako da ga razjašnjava i obrazlaže, nego mitski logos podupire epistemički i diskurzivno onaj najviši racionalni. Upravo ovo posljednje funkcija je, čini se, samih dijaloga u odnosu na nepisano učenje. Po tome se, nadalje, pojedini dijelovi dijaloškog opusa u sistematskom argumentativnom smislu odnose hijerarhijski, tako da nepisano učenje o prvim počelima predstavlja najviši, van- i naddijaloški oblik diskursa (matematički logos kao sistem jednostavnih aksiomatskih iskaza) koji »pomaže« utemeljenju i obrazloženju svih dijaloških argumentativnih procedura.

Ako Platon time dolazi do konačnog *utemeljenja* filozofskog sistema, dakle do metafizičke zgrade koja nije po ukusu današnjim filozofskim antimetafizičarima niti zadovoljava realističke epistemologe, time ništa ne gubi na vrijednosti formalna strana *postupnog procesa obrazlaganja* na sve višim razinama apstrakcije ili opravdanja. Platon ga doduše naziva retorički spektakularno »pomaganjem logosu«, ali ono sadrži normativno slab (internalistički) ali funkcionalno dovoljno jak epistemološki model opravdanja kao obrazloženja, koji nije *ovisan* o krajnjem metafizičkom utemeljenju i nije svodivo na njega. Opravdanje-obrazloženje argumenata u dijalozima uvijek je kontekstualno, uvjetovano temom i partnerima, a ukazivanje na krajnje utemeljenje kroz »najviši poučak« (*mégiston mathema*) ili »O dobru« javlja se samo na specifičnim točkama i uvijek aluzivno u epistemički zavodljivim metaforama i poredbama.<sup>17</sup>

B) To je najopćenitiji koherentistički model obrazloženja i on je primarno diskurzivnog, formalno-matematizirajućeg, a ne utemeljiteljskog metafizičkog karaktera.<sup>18</sup> »Metafizika ideja« je, čini se, njegov kontingentni

<sup>17</sup> U tome leži, po mome uvidu, mogućnost za sistematsko razrješenje hermeneutičke kontroverze oko filozofskog statusa Platonovih dijaloga i nepisanog učenja jer omogućuje objašnjenje diskurzivnog kontinuiteta među dvama korpusima Platonove filozofije uz održanje sadržajnih razlika; ono također daje osnovu za objašnjenje razlike između »romantičko-postmodernističkih« i »kasno-wittgensteinovskih« elemenata u konstrukciji Platonovih aporetičkih dijaloga i suvremenih teorija dijaloga i diskursa. O širem kontekstu te rasprave upućujem na Th. A. Szlezak, *Čitati Platona*, nav. mj., i na svoj pogovor.

<sup>18</sup> Usp. Alain Badiou, »Lacan et Platon: Le mathème est-il une idée?«. Discussion avec Christian Jambet et Guy le Gauffey, u: *Lacan avec les philosophes*, Paris: Albin Michel, 1991., str. 135-154. Premda Badiou znatno korigira Lacanovo fiksiranje Platona za teoriju ideja i umjesto imaginarnog registra stvarnosti rehabilitira, po mome sudu s pravom, simbolički karakter »najvišeg mathema« (Platonovo najviše Dobro kao ...

ili, možda točnije, iznudeći višak.<sup>19</sup> No, neovisno o tome, koncepcija obrazloženja kao pomaganja logosu sadrži funkciju subjekta znanja kao instance uvijek novog govora, one koja u ponovnom poduhvatu može reći »nešto drugo« ili »vrijednije« (timiótera) nego na prethodnom stupnju. Zato (nečije) pomaganje (nečijem) logosu nije istovjetno s (navodno) čistom tehnikom babičkog umijeća porađanja bez ikakvog prethodnog sadržajnog znanja na strani »vještaka«, kako uvjerava Sokrat mladog Teeteta, iz kojega hoće izvući znanje na temelju postojećih ali zaboravljenih sjećanja duše. Pomaganje logosu nikad nije bez prethodnog znanja (a to važi također i za »tehniku« koja mora znati što traži); ono je uvijek nov logos, nov ciklus subjektova govora, »historizacija« stvari na višoj razini ili drugom području. (Platon ga u *Državi* naziva »svojim mitom«.)

Štoviše, da se pomaganje logosu može zamisliti kao odvojivo i od Platonove »metafizičke« doksografske pozadine, to potvrđuje upravo ono što čini sam pisac dijaloga Platon. On naime na samom kraju dijaloga *Fedar*, ključnog za tzv. univerzalnu kritiku pisma koja isključuje svaku upotrebu pisma za autentično filozofiranje, pa zato filozofski obezvjeđuje pisanje dijaloga, kaže, »A sad neka nam bude dosta igre s govorima« (*Oukoun ede pepaísthó metríos hemin ta peri lógon ktl.*?, cf. *Fedar* 278b). Ovo naizgled bezazleno mjesto u dijalogu ima značajne posljedice. Ako je filozofski dijalog »šala« ili »igra« (*paidía*) filozofa u odnosu na nešto ozbiljnije i više, onda je *sav* sadržaj dijaloga filozofska »laž«. U *Fedru* se to odnosi upravo i na onaj »ozbiljni« dio sadržaja, onaj do kojeg je filozofu stalo (*spoudé*), a koji izriče razloge za filozofsku bezvrijednost (ili ograničenu vrijednost) pisanih dijaloga i razloge za prednost vandijaloških, ali nepisanih filozof-

... Lacanovo veliko Drugo), on ne pretpostavlja (ili ne tematizira) dogmatsku razliku i diskontinuitet između Platonovog nepisanog učenja i dijaloškog opusa koja tek traži diskurzivnu vezu.

19 Za neokantovsko, formalno shvaćanje Platonovih ideja usp. W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982; za njihovu semantičku reinterpretaciju v. A. Graeser, »On Language, Thought, and Reality in Ancient Greek Philosophy«, u: *Dialectica*, Vol. 31, Nr. 3-4 (1977). Možda je umjesto teorijskog oslabljivanja teorije ideja uputnije dopustiti, barem s obzirom na historijski Platona, njihov puni »ontički« i »epistemički« karakter koji tvori sferu znanja. Jer ono »stvarno« na samim idejama nisu one same već ono o čemu one ovise i što nije dio (dijaloške, mitske) teorije ideja; utoliko, ono je na razini dijaloga ne-svjesno i ne-spoznato (anepisteton), ponaša se u epistemološkoj teoriji dijaloga kao nesvjesno što »provaljuje« u diskurs kroz jezik (slike, metafore, aluzije). To važi dakako samo za neznalice a ne za filozofa koji »kontrolira« koliko će reći.



skih sadržaja.<sup>20</sup> (Osim dijaloga u filozofski korpus Platonove filozofije spada filozofski ekskurs *7. pisma*, cf. Ep. VII, 340b1-345c3). Stoga Sokratovu završnu pošalicu o dijalozima (*peri tòn lógôn*) u *Fedru* možemo već ovdje, za potrebe kasnije analize, formulirati na sljedeći način: »Ovaj (filozofski) dijalog je (filozofska) šala i utoliko je (filozofski) lažan«. Pri tome, »ovaj dijalog« znači pisani dijalog *Fedar* o lažnosti pisanog dijaloga i autentičnosti »živog logosa« i vandijaloške (ozbiljne) filozofije.

To je trenutak kad se metafizičar istine pojavljuje kao istiniti lažljivac. Za onoga tko želi reći »više« nego što može, ne postoji drugi modus govorenja osim transparentne laži, poput »vica«. Aluzije nisu dovoljne, »stvar« do koje mu je stalo, mora *nekako* biti prisutna a da ne bude ujedno neposredno uhvatljiva za prisutne. Otud je Sokratova šala na kraju *Fedra* na neki način vrhunac Platonove dijaloške filozofije, ona na paradoksalan način i demantira i potvrđuje tezu o filozofskom primatu nepisanog učenja nad dijalozima, no u tu višestruko složenu tematiku ovdje ne možemo zalaziti dublje.

Taj Platonov unutar-dijaloški manevar u metafizofskom diskursu, koji u ironičnom ili kvazi-postmodernom obliku ponavlja ono što se u suvremenoj diskusiji naziva manevarima zajamčenog tvrđenja, razotkriva retoričku točku obrata i utoliko semiotičku liniju reza u tradicionalnom i modernom shvaćanju filozofskog diskursa kao semantičke punoće. Platon nas izravno i neuvijeno poučava o tome da upravo kad apstrahiramo od onog najvišeg i najistinitijeg, a za njega je to nepisano učenje koje se prema doksografskoj tradiciji sastojalo od matematičke teorije počela (jednote i neograničenog dvojstva)<sup>21</sup>, unutar-dijaloške diskurzivne proce-

<sup>20</sup> Tu konzekvenciju, a time i samoprimjenu Platonove kritike pisma, nedavno je doveo u pitanje Wilfried Kühn, »Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons *Phaidros*, nichtesoterisch interpretiert«, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 52, 1998, 23-39 te Thomas A. Szlezák, »Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von *Phaidros* 278b8-e4«, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 53, 1999, 259-267. Premda dijelom opću tezu tübingske škole o sistematskom primatu Platonove nepisane doktrine, Szlezák ne ispituje dovoljno konzekvencije svoga zahtjeva da se kritike pisma u *Fedru* mora primijeniti i na samu kritiku pisma. Ona je time ironizirana ali ne i delegitimirana jer »pisanje« za Platona poprma druge konotacije. Zato iz samoprimjene kritike pisma ne slijedi rehabilitacija dijaloga naspram nepisanog učenja, kao što argumentira Kühn, nego posve drugačija teorija pisma od očekivane. U daljnjem tekstu ću navesti samo neke razloge za to (usp. također naprijed bilj. 15 i 17).

<sup>21</sup> Za tu problematiku ovdje mogu samo najkaće uputiti na Hans J. Krämer, *Platonovo utemeljenje metafizike* (s *Testimonia platonica*), priredio i preveo B. Mikulić, Zagreb: Demetra, 1997. s iscrpnom daljnjom bibliografijom.

dure međusobnog ispomagaja različitih vrsta i razina logosa ostaju i dalje na snazi, i to u najčistijem vidu, kao gibanje »najživljeg« logosa, odvezanog od svoga krajnjeg »referenta«. Naime, teorija počela iz kojih se algoritamski generiraju najviši rodovi (jednota, identitet, razlika itd.) *nedijaloški* je, matematički teorijski model, koji zato predstavlja diskurzivno heterogeni temelj dijalektičkog logosa u smislu pojmovnih, semantičkih razdoba kakve nalazimo u kasnim dijalogima (osobito u *Sofistu*, *Politiku*). Tek iz ovog drugog logosa koji postaje predmet »dijalektičkog umijeća« (on, moderno rečeno, označava jezično-logičku kompetenciju) crpi se »živi« i istiniti logos svakog usmenog dijaloškog filozofiranja. To je glavni sistematski razlog zašto se Platon u *Fedru* (preko Sokrata) pribojava da istiniti logos u pisanom obliku ne dopre do onih koji ne posjeduju u dovoljnoj mjeri dijalektičku kompetenciju. Nije riječ o tajnom ili ezoterijskom učenju niti o nedokučivosti i neizrecivosti onog krajnjeg »Jednog« (Plotin) već, kako o tome svjedoči »istiniti logos« ekskursa u Platonovu 7. pismu, riječ je samo o tome da najvišem i »najkraćem« *mathemmu* nije potrebno zapisivanje u smislu obične logografije; ako je shvaćen, nema bojazni od zaborava (cf. *Ep. VII*, 344e). Drugim riječima, samome *mathemmu* ne treba »mit«, što također znači da ni vrhovni poučak o Dobru niti samo *Dobro* nije mitsko u smislu dijaloga. Ali to ne znači da nije simboličko, odnosno da nije instanca pisma kao što su to na suprotnoj, najnižoj razini »utisci« duše osjetilnog ili opažajnog porijekla.

Prema tome, pojam *logosa* kao *razloga*, u smislu dodatnog ili višeg (i na koncu, krajnjeg) stupnja obrazloženja nekog istinitog vjerovanja nije određen toliko sadržajno koliko funkcionalno. Stoga za Platonovo filozofiranje nije dovoljan samo krajnji stupanj obrazloženja, tj. ono krajnje utemeljenje sadržano u nepisanom učenju, nego barem u jednakoj mjeri i međustupnjevi obrazloženja koji čine *jedinstven* proces normalnog, (nad-) prosječnog znanja ili dokse u dijalogima (cf. 342c, 344b). Štoviše, oni su za Platona uvjet spoznaje i »dioništva« u petom stupnju umne spoznaje (cf. 342d5). Otud utemeljenje počiva na koherencijskom modelu znanja (povezivanje iskaza u konzistentnu cjelinu). Taj model na rubnim ili krajnjim točkama ima »adekvacijski« dodir sa stvarnošću kako ga danas zamišljaju autori »mrežnih« teorija znanja (poput Quinea i njegovih nastavljača M. Blacka i Mary Hesse). Kod Platona su te točke dodira svakako dvostruko raspoređene, na strani osjetilne stvarnosti i na strani metafizičkih entiteta, ali to je u ovom kontekstu od manjeg interesa. Taj je model diskurzivno liberalniji od kasnijih racionalističkih sus-

tava, pa čak i od realističkog Aristotelovog, jer je narativan, polemički i mimetičan.

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

Ako u hijerarhiji oblika spoznaje, izloženoj u VI. knjizi *Države* (*Politeia*, 474b-480a; usp. i X 595c-597e), *doksa* zauzima jednoznačno niži položaj od *episteme*, onda je matematički (geometrijski) prikaz te skale znanja u *poredbi linije* (VI, 504a-511e) ono što upućuje na to da se radi o hijerarhiziranoj, ali jedinstvenoj i koherentnoj cjelini, u kojoj ni jedan dio ne opstoji i ne može opstojati zasebno ili važiti apsolutno. Taj zaključak potvrđuju, treće, okolnost da Platon u *Menonu* (97a) izričito zastupa odredbu znanja kao razložnog istinitog vjerovanja, i postavlja ga kao za čovjeka najbolji mogući i dostupni oblik spoznaje istine. Potvrđuju ga, s druge strane, i nedvosmislene »pedagoške« napomene u citiranom filozofskom ekskursu 7. pisma gdje Platon izričito navodi da su sva četiri netvarna aspekta stvari (*onoma*, *logos*, *idea*, *episteme* – ime, pojmovna odredba, apstraktni lik i spoznaja) nužan ali ne i dovoljan preduvjet za realizaciju onog najvišeg. Umna spoznaja (*nous*) samo je u jednom svome vidu »sijevanje iskre«, instantano shvaćanje-poimanje stvari, ali je učinak sinoptičkog i cijelog *dia-lektičkog* prolaženja kroz niže (osjetilne) prema višim (misaonim, apstraktnim) stupnjevima reprezentacije realnog, i obrnuto (Ep. VII, 343e).

O toj povezanosti i kontinuitetu u Platonovoj koncepciji znanja govori, četvrto i konačno, eksplicitna *logička* kritika pojma spoznaje pomoću analize tipova prirodno-jezičnog shvaćanja *logosa* koju Platon provodi upravo u završnim partijama *Teeteta*. To je gotovo posve potcijenjeno u povijesti epistemologije, jer nigdje ni prije ni poslije toga Platonovog dijaloga filozofija nije dala tako jasan odgovor ne samo na pitanje što je znanje, nego pruža uvid u to što znači da je naše spoznavanje svijeta »konstituirano« jezično ili, točnije rečeno, *znakovno*. Znanje je za Platona – jednako kao i za Lockeja, Hegela i Peircea – instanca pisma u svijesti. Središnja kategorija kojom Platon u *Teetetu* najavljuje, tj. priprema, ali ne iznosi do kraja svoju verziju odredbe znanja kao obrazložene istinite

dokse, jest *sylogismós* (180d). To nije tehnički naziv za zaključak, nego slikovit (ili ikonički) pojam za modus »datosti« osjetilnih sadržaja kroz »jezično sprezanje« (*syn-logismos*) s najopćenitijim kategorijama (bitak, istost, sličnost, razlika itd.). One jesu izvorni proizvodi duše, no to ne važi i za jezični materijal (*lexis*). On je heterogen, dolazi izvana, iz »jezika« (glasovi, slova, riječi), ali jednako sudjeluje u formiranju *episteme*. Teorija znanja nužno je i semiološka.

Platonova teorija duševnih utisaka (*typoi*), koja je u povijesti filozofije napravila zavidnu karijeru, sadrži gotovo neprepoznati semiološki preostatak u posve modernom značenju riječi. Jezik (*glósse*) nije samo *logos*, nego označava »mrežu označitelja«, samostalnih u odnosu na čisto-duševne kategorije: *lexis* je, moderno rečeno, plan izraza u *logosu*, čiju drugu polovicu tvori *dianoia*, (misaoni sadržaji ili »označeno«). Otud, gore spomeniti Platonov »lažni *logos* pisanog dijaloga«, otkvačen od svoga krajnjeg referenta (nepisanog učenja ili vrhovnog *mathema*) nije ništa drugo nego »igra« (*paidiá*) osamostaljenih označitelja od kojih se svaki podređuje ili služi (»pomaže«) drugom dijalogu kao označitelju. Otud, Platonov »nauk« ili (ukupni) sadržaj filozofije (označeno) ne postoji kao prethodno gotova, uobličena semantička veličina, nezavisna od raspoloživog broja koherentnih diskurzivnih jedinica. Do njega se može doći tek prolaženjem kroz sva polja diskursa, dijaloška-mitska i matematička. To samo znači da »najviši matem« ili »Dobro« nije ideja nego složeni označitelj, diskurs ili model.

## 2. Kraj epistemologije, iluzija napretka ili nešto treće?

Na toj pozadini, pitanje historijskog izvora epistemologije posve je zališno. Način Platonova pitanja o znanju u *Teetetu* višestruko je složen, poučan i kompetitivan, napose ako ne zanemarimo njegove semiološke aspekte, podjednako strane analitičkom i hermeneutičkom pristupu. Stoga, ako je smisleno smatrati da poslije Gettierova epohalnog udara – sa samo dvije stranice teksta<sup>22</sup> – na ustaljeno trodijelno shvaćanje znanja kao opravdanog istinitog vjerovanja epistemologija više nije mogla ostati ono što je bila kroz više od dva tisućljeća, isto se toliko opravdano može

<sup>22</sup> Cf. Edmund Gettier, »Je li opravdano istinito vjerovanje znanje?« izv. »Is Justified True Belief Knowledge« u: *Analysis* 26 (1963). Zastupljeno u oba domaća zbornika (Pavković 1980, Čuljak 2003.), v. naprijed bilj. 1.

smatrati da epistemologija *oduvijek nije bila* ono za što se obično drži i zbog čega se proglašava mrtvom. Noviji prilozima epistemologiji dokazuju da su takva shvaćanja opasno ograničena i iskrivljujuća, ona nije teorijsko traganje za izvjesnošću, pronalaženje apsolutnih temelja, legitimiranje drugih nefilozofskih disciplina poput znanosti ili pak samo odbrana od skepticizma. Zato jedini odgovor na posmrtno slovo epistemologiji može samo glasiti »još epistemologije«. <sup>23</sup> Doista, ako je koncepcija epistemologije ogledalo općeg koncepta filozofije, kako pretpostavlja Rorty, to daje razlog više za recikliranje neiskorištenih i odbačenih dijelova epistemologije u kritičke svrhe same filozofije.

No, redukcije filozofije na epistemologiju i epistemologije na fundacionalističke projekte imaju svoju logiku. Iako vlada uvjerenje da je tek racionalistička filozofija pitanjem »Kako mogu znati to što znam?« otvorila novo pitanje opravdanja, ona ga je samo stavila u središte interesa. <sup>24</sup> Ono moderno na modernoj racionalističkoj, tj. kartezijanskoj ili humeovskoj definiciji znanja, jest samo *apstraktno subjektivna* instanca opravdanja, bilo da je shvaćena racionalistički ili čisto umski ili empirijski. <sup>25</sup> Premda se subjektivizam neobično često brka s relativizmom,

<sup>23</sup> Od novijih rasprava na temu kraja epistemologije, koju je inaugurirao Richard Rorty u svojim utjecajnim kritikama filozofije u rasponu od *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton UP, 1979) i *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982) do *Objectivity, Relativism and Truth* (Cambridge UP, 1991), usp. osporavanja Jonathana Dancya u: *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Blackwell Publishers, 1985, pogl. 15: »Is Epistemology possible?«, str. 227-242 (prev. *Uvod u suvremenu epistemologiju*, Zagreb: Hrvatski studiji, 2001.); nadalje, John Greco, *Uvod: Što je epistemologija*, ovdje str. 2); Merold Westphal »Hermeneutika kao epistemologija« (ovdje str. 515 id.) Osobitu pažnju problemu kraja epistemologije posvećuje Michael Williams, v. raspravu »Epistemology after Scepticism«, u: *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2001., str. 241-255, te natuknicu »Death of Epistemology«, u: Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishers, 1992, str. 88-91. Vehementnu kritiku Rortyjeve pozicije ne samo zbog neplodnosti za epistemološke diskusije nego zbog pogubnosti za sama znanstvena istraživanja razvila je Susan Haack u *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1993 (1995), osob. pogl. 9: »Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect«, str. 182-202.

<sup>24</sup> Vidi npr. noviji izvrstan uvod u epistemologiju fregeovca Gottfrieda Gabriela, *Grundprobleme der Erkenntnistheorie von Descartes bis Wittgenstein*, Paderborn-München-Wien-Zürich: F. Schöningh, 2. durchges. Auflage 1998.

<sup>25</sup> Pod »subjektivan« misli se na izvorno pripadan subjektu, spoznavaoću, a ne »subjektivan« u privatno-psihološkom smislu perspektive ili pojedinačnog gledišta. To je razlikovanje osobito važno s obzirom na prethodnu diskusiju o Platonu, ...

moderna radikalni subjektivizam, onaj koji doista počinje s Descartesom, treba shvaćati u značenju apsolutne samostojnosti i samoizvjesnosti subjekta bez obzira na konstituciju objekta, koji je sve do Novog vijeka gotovo neograničeno vladao filozofskim mišljenjem. No, upravo je Platon taj koji je – da tako kažem »na vrijeme« – u *Tētetu*, pokazao na primjeru Protagorine teorije zamjedbe da je *vladavina objekta*, a ne subjekt, ono što proizvodi skepticizam i tvori osnovu neograničenog relativizma koji minira svako polaganje prava na vjerodostojnost, obaveznost i odgovornost mišljenja, na prvom mjestu svoju vlastitu. Strah od pogreške je već sama pogreška, jer krije strah od istine. To nije samo kritika za Hegela, koji gradi epistemološki fundament *Fenomenologije duha* na implicitnom komentaru Platonova *Tēteta*. Njezina poruka važi za suvremene epistemologe.

Paradoksalno, upravo Platonovo otkriće »lošeg metafizičkog predmeta«, koje se čini sofistiranijim nego sofistika pseudoradikalnog senzualizma i individualizma, razotkriva i privid novosti u karakteru spoznajnog subjekta. Novovjekovni subjekt jest nov predmet epistemološkog interesa, nov je i njegov filozofski status temelja i polazišta, međutim, nije nov njegov metafizički karakter samostojnosti. On je nasljeđe filozofske metafizike objekta, i u tome konstitucijskom karakteru interesa za subjektom kao novim samostalnim agentom sadržan je i objektivistički kontinuitet novog epistemološkog načina pitanja. Ono je bilo i ostalo pitanje konstitucije znanja. Upravo Platon je autor koji nas poučava o tome da je pitanje konstitucije subjekta, odnosno, konstitucije odnosa između subjekta i spoznajnog predmeta, uvjet razumijevanja tzv. esencijalističkog pitanja o znanju. Štoviše, kod Platona pitanje konstitucije spoznavaoca kao promatrajućeg i ujedno promatranog, *intersubjektivno* vezanog subjekta interesa za predmet izvan sebe, otvara sve one momente koje danas podrazumijeva takvo pitanje, u najširem rasponu od naturalističko-

---

... čiji dijalog *Tētet* u relativno kratkom odsječku 184b-185e pruža dragocjenu osnovu (i teorijsko svjedočanstvo) za sudbonosno razlikovanje »subjektivnog« u smislu relativnog i relativističkog te »subjektivnog« u smislu apriornog ili čisto subjektivnog porijekla najviših »rodova« (kategorija). Ovaj potonji smisao evidentno je moderan usprkos mitskoj naravi priče o porijeklu duše, jer pitanje porijekla i pitanje konstitucije apriornih spoznajnih moći različita su pitanja. Isto tako, Platonova rasprava o granicama i konzistentnosti radikalnog senzualizma, o izoliranim svijetima i saopćivosti mentalnih sadržaja prema vani, prefiguracija je psihološki tematike u epistemologiji 19. i početka 20. stoljeća.

-individualističke do socijalno-intersubjektivne i psihoanalitički orijentirane rodne epistemologije.<sup>26</sup>

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

<sup>26</sup> Cf. *Tētet*, 169b: Matematičar Teodor, dakle posjednik nacjenjenijeg oblika znanja, žali se da je Sokrat neumoljiv u svojoj želji za raspravom; naime, ne dozvoljava prisustvovanje razgovoru bez sudjelovanja, kao što Spartanci ne dopuštaju gledanje golih vježbenika u gimnazonu bez svlačenja. – Ova naoko bizarna šala u muškom društvu nalazi svoj smisao u onim dijelovima dijaloga koji se tiču društvene pozicije spoznajnog subjekta (filozof kao govornik na sudu pod pogledom javnosti, pitanje najviše apelacione instance istine itd.). S druge strane, figura »gledanja gledanja«, to socijalno udvostručenje subjekta reduciranog na osjetilni proces spoznavanja, upućuje unutar samog dijaloga natrag na teoriju percepcije kao opažanja vlastitog opažanja (108 b): svaki spoznajni akt ima aposteriorni sadržaj, apriornu formu i »prirodni« instrumentarij; onaj prvi aspekt je osobni, druga dva su rodni (antropološki); posljedica je ta da Platonove najviše kategorije kroz svoju spregu s jezikom otvaraju mjesto za »rodni« pojam subjekta suvremene epistemološke teorije. Pored već citiranih radova iz analitičke feminističke epistemologije, usp. sintetski pregled feminističkog pristupa u kontinentalnoj filozofiji, Rada Iveković, *Le sexe de la philosophie. Essai sur Jean-Francois Lyotard et le féminin*, Paris: L' Harmattan, 1997, osob. pogl. 4. »Masculinité dans la métalangue«, str. 41-116. Za diskusiju o antičkoj filozofiji usp. Julie K. Ward (ur.), *Feminism and ancient philosophy*, Routledge, 1996., osob. Martha Nussbaum, »Therapeutic Arguments and Structure of Desire«, str. 195-216.

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

### III. Epistemički propozicionalni stav

Zajednička karakteristika socijalno-epistemoloških radova jest da klasične argumente epistemologije iznova stavljaju na raspolaganje kroz pitanja socijalne konstitucije izvora znanja ili instance opravdanja. Temeljnu tezu socijalne epistemologije, koju osobito naglašeno preuzima i razvija analitička feministička epistemologija i kritika znanosti, čini premisa o »kontekstualnoj uvjetovanosti« ili »smještenosti« svakog spoznajnog procesa, teorijska opterećenost svakog pristupa sve do nasljeđa predrasuda.<sup>27</sup> No, ono što nedostaje u toj, uvjetno rečeno, kulturaliziranoj epistemologiji u rasponu od literature pretežno analitičkog porijekla do hermeneutičke orijentacije, jest jezična koncepcija subjekta u radikalnom smislu subjekta kao instance govora, a ne tek empirijskog nosioca jezičnog sistema ili semantičke svijesti, tijela s ugrađenim jezičnim aparatom.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> V. esej H. Longino. Ta je kategorija nasljednik, uz više-manje prešutnu vrijednosnu neutralizaciju, emfatično pozitivnog pojma »pred-rasude« (Vor-Urteil) H. G. Gadamera koji tvori transcendentalni uvjet procesa tumačenja i, ujedno, temelj *pozitivnog* karaktera pojma tradicije. (Cf. *Istina i metoda*, Drugi dio, odj. II. 1b.) Na »desni« karakter toga pojma unutar hermeneutičke filozofije nasuprot »lijevom« kod Derride, v. esej M. Westphala.

<sup>28</sup> Za noviju primjenu kompjutersko-lingvističkih istraživanja cf. S. Pollock, »Proceduralna epistemologija«, ovdje 474 id. Usp. također kompjuterska jezična i spoznajno-teorijska istraživanja metaforičkog jezika u J. Schneider (Hrsg.), *Metapher; Kognition, künstliche Intelligenz*, München: Wilhelm Fink Verlag 1996, osob. Stefan Wolf, »Metapher und Kognition. Computermodelle des menschlichen Geistes«, str. 199-234. (Upućujem na svoj komentar »Der Abgesang der Metapher. Eine Übersicht der neueren Metaphern- und Modellforschung« u: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 53 (1999), 1, S. 131-139).



## 1. Čije znanje, čije opravdanje?

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

Nije, dakako, riječ o tome da tvrdnja o znanju ili epistemički propozicionalni stav naprosto pretpostavlja nekog nosioca znanja (spoznavaoca) ili izricatelja tvrdnje o znanju, kako god da zamislimo epistemički stav – bilo u obliku propozicionalnog stava »znam da p«, bilo u iskazu znanja po poznatosti »poznajem x« (ili »poznato mi je x«), bilo u popularnom bezličnom obliku »zna se/poznato je da« ili pak kolektivnom »znamo da« koje pretpostavlja opći subjekt neispitanog opsega i karaktera. To je problem mozgova u posudi koji nas ovdje ne interesira iz sljedećeg glavnog razloga: ni savršen mozak, priključen na hranjivu tekućinu koja izaziva potpunu iluziju stvarnosti, nema odgovor na tzv. globalni skepticizam (on je upravo njezin proizvod); i u savršenim uvjetima funkcioniranja mozak će se u svemu varati, pa tako i u pogledu savršenih uvjeta svoga funkcioniranja, tj. da je mozak u posudi. No, od toga je puno interesantnije da takvo idealno izolirano mišljenje-samovaranje ili samo-poznavanje počiva na latentnom udvostručenju stava znanja pri čemu neposredni samoodnos mišljenja, izvjesnost iz samopoznatosti, pokazuje strukturu propozicionalnog znanja.<sup>29</sup> Stoga će ovdje biti riječi o intrinzičnom modusu prisustva govornog subjekta u znanju kakvo nam na dramatičan način otkriva poznati paradoks lažljivca.

<sup>29</sup> Model za to pruža prividno jednostavna izvjesnost Descartesova 'cogito' (i njegova izvedenica: 'ergo sum'). Ona pretpostavlja udvostručenu strukturu mišljenja kao akta i sadržaja (*noesis* i *noema*) tautološkog sadržaja i propozicionalnog karaktera, *cogito me cogitare* ('mislim da mislim') a ne, kao što se tipično uzima, na *cogito* kao obliku *neposredne dostupnosti* i *samoizvjesnosti* akta svijesti koji bi eo ipso bio njegov čist sadržaj tako da bi predstavljao eminentni slučaj znanja po poznavanju. Drugim riječima, subjekt ne počiva na *cogito*, već u procjepu između *cogito* i *cogitare*, upravo na mjestu označenim s 'me', koje je kao retorički višak tautološkog iskaza doslovno izbacila gramatika: 'ja' se pojavljuje na rasjedu iskazivanja i iskazanog koje unutar jezika, u rečenici, povezuje obični gramatički veznik za izjavne rečenice 'da'.

U sljedećim odjeljcima pokazat ću da je to jedini relevantan oblik prisustva subjekta za epistemologiju zato što se ne može epistemički objektivirati i još manje »verificirati« a da ne bude uvijek pretpostavljen. Dakako, to je ujedno i linija presijecanja epistemologije s problemima ideologije, koju tvori upravo pitanje istinitosti znanja i diskursa o znanju, i mjesto subjekta<sup>30</sup>.

Tema samoizvjesnosti izražava zahtjev za pouzdanošću znanja. Zamišljena je kao »primitivna« poznatost svijesti samoj sebi putem čistog akta, i očigledno je odgovor (kod Descarsa ali ništa manje i kod kasnog Wittgensteina) na permanentne krize klasičnih koncepcija istine koje slijede iz dihotomije subjekt-objekt, svijest-predmet. To je kriza modela adekvacije za objašnjenje odnosa između mišljenja i stvarnosti, te kriza modela koherencije za objašnjenje odnosa pojedinačnih stavova (ili iskaza) unutar šireg konteksta srodnih stavova koji tvore diskurzivnu cjelinu koja se, opet, odnosi na jedinstveno epistemičko polje. U odnosu na globalne krize epistemologije, izražene kroz skepticizam ili relativizam, krize istinitosti imaju područan, ali temeljniji status: one osim pitanja uvjeta znanja i njegove konstitucije (svijest-sadržaj) pogađaju i odnos znanja prema izvanjskoj stvarnosti (svijest-predmet).

Ovdje je od interesa treći slučaj krize u konstituciji same epistemologije koji ujedno donosi model za prevrat. To je semiotička teorija znanstvenog diskursa koja mjesto istine iz međuprostora znanje-predmet ponovno – nakon Hegelova spekulativnog ukidanja racionalizma i empirizma na pretpostavci *jezika* kao onog objektivno istinitijeg i od bitka i mišljenja, predmeta i svijesti – postavlja na *govor* kao ono istinski subjektivno na subjektu. Posljedice fokusiranja na govor u semiološkoj lingvistici i filozofiji jezika za suvremenu epistemologiju očigledne su: dok kod Hegela jezik, usprkos spekulativnom premještanju s »ruba psihologije ili logike« u istinski medij bitka i mišljenja, ipak ostaje moment u razvoju apsolutnog znanja, u semiološkoj filozofiji znanosti jezik nije

<sup>30</sup> Zadržat ću se pri toj tvrdnji bez posebnog dokazivanja, imajući u vidu suvremene (pretežno socijalnoteorijske) definicije ideologije koje se jedva razlikuju od socioloških analiza uvjeta organiziranog znanstvenog znanja i njegovog konsenzualnog karaktera. Tu prije svega mislim na dominantno socijalno-teorijsko shvaćanje ideologije kao skupa vjerovanja koja pretendiraju na istinitost i zadovoljavaju potrebe određene socijalne skupine. Za obuhvatnu noviju sistematsku i idejno-povijesnu diskusiju usp. Raymond Boudon, *L'Idéologie. L'origine des idées reçues*, Paris: Arthème Fayard, 1986.

istinski medij znanja nego samo znanje nije ništa drugo do diskurzivna proizvodnja, proces samog subjekta.<sup>31</sup> Semiotička teorija je najmanje zastupljena u suvremenoj epistemološkoj diskusiji, ali pruža po mome uvjerenju, platonički rečeno, »logičku pomoć« za rješavanje mrtvih čvorova adekvacijske i koherencijske teorije istinitosti znanstvenog racionalnog diskursa.<sup>32</sup> Pri tome, ona ne donosi izvanjski doktrinarni sadržaj u odnosu na tradicionalne i suvremene epistemološke sadržaje, u smislu »alternativne« epistemološke teorije, nego čini vidljivim intrinzični manjak jezičnog shvaćanja subjekta kao konstitutivnog činioca znanstvenog diskursa. Umjesto rekapitulacije općih postulata semiotičke epistemologije, ovdje ću semiološku dimenziju epistemologije pokušati otvoriti iznutra, uz pomoć transformacija apstraktne i nepotpune epistemičke tvrdnje propozicionalnog tipa, kakva u pravilu karakterizira epistemičke iskaze, u semiotički potpuniji i epistemološki informativniji oblik. Cilj toga je, između ostalog, pokazati da je ta dimenzija konstitutivni dio epistemičkog fenomena koji nazivamo »znanjem«.

## 2. Epistemički stav i marker 'da'

Prosječan klasični oblik *tvrdnje o znanju* počiva na pretpostavci znanja o činjenicama (ili poznavanja činjenica) koje je dano u obliku propozicija ili iskaza (p), u rečenicama različitog predikacijskog tipa. (Propozicija p

31 Jezik tako kod Hegela u sistematskom smislu ipak ima karakter »nestajućeg posrednika« (S. Žižek) ili Wittgensteinovih »ljestava«. (Usp. osob. Hegelova izvođenja u *Enciklopediji filozofskih znanosti* §§ 458-459.) Hermeneutička filozofija (Gadamer) sačuvala je njegov status u filozofemu neprekoračivog horizonta razumijevanja, dakle točno na mjestu Hegelova apsolutnog znanja, jednako kao i dekonstruktivistička ekspanzija »pisma« u neapsolutni apsolut diferencije znaka (Derrida); »jezičnost« i »pismovnost« drugo su ime za Hegelov jezik-znak pretvoren u nedovršivi apsolut. Stoga, ako fokusiranje na jezik tvori nedostajući član između svijesti-svijeta, unutar spekulativne filozofije duha tek govor subjekta tvori nedostajući član između jezika-mišljenja unutar semiotičke filozofije diskursa.

32 Za reference v. naprijed bilj. 9. Za pragmatički (»peirceovski«) model semiotičke epistemologije, orijentiran na kategoriju iskustva, v. Charles Morris, *Osnove teorije o znacima*, Beograd: BIGZ, 1975. Za komunikacijsko-semiotičku varijantu pragmatizma v. Umberto Eco, *Trattato di semiotica generale*, Milano: Bompiani 1975, (osob. pogl. 4. Il soggetto della semiotica); također, Kultura, Informacija, Komunikacija, Beograd: Nolit, 1973 (osob. A. Znak i sisten; D. Odsutna struktura). Za najnoviju aplikaciju, U. Eco, *Kant and the Platypus. Essays on Language and Cognition*, Secker & Warburg 1999, Random House-Vintage 2000 (tal. izv. Milano: Bompiani 1997).

reprezentira svaki gramatički oblik izjavne rečenice koja nešto tvrdi o stvarnosti izvan rečenice ali i unutar rečenice, poput: »Zemlja je okrugla«, »Ljudi su dobri«, »Crnci imaju slobodniji odnos prema istini nego bijelci«, »Pada kiša«, »Geni odlučuju o sudbini pojedinca« ili »Ova rečenica izražava laž«. Međutim, tvrdnja o znanju činjenica, formuliranih propozicijama  $p$ , prosječno nema samo asubjektivan nego i implicitno ne-epistemološki oblik:  $p$  najčešće izričemo u gramatičkom obliku 'S je P', sa semantičkim sadržajem *S je P* ili propozicijom  $p$ . Za formulaciju epistemičke tvrdnje odlučujuća je dakle sama *pretpostavka* znanja (ili vjerovanja) sa sadržajem  $p$ , pa otud svaki epistemički dodatak tvrdnji može ostati, i u normalnim slučajevima najčešće ostaje, implicitan, kao redundantni, puko retorički višak. On podrazumijeva da ono što jezični izraz 'p' izriče kao propoziciju ili iskazni sadržaj  $p$  *jest slučaj* ili naprosto da  $p$  jest. Drugim riječima, ako  $p$  simbolizira vaniskaznu stvarnost propozicionalnog sadržaja  $p$ , 'p' čini retorički vidljivom njegovu nevidljivu propozicionalnu *formu* koju možemo izraziti (»parafrazirati«) kao »jest tako da (p)« ili »slučaj je da (p)«. Forma propozicije je ta koja propoziciju  $p$  (sadržaj  $p$ ) pretvara u *vidljivo* mišljenje ili stav, a s njime izlazi na vidjelo i netragom nestali »egzistencijalni« i »veritativni« smisao kopule 'je', svedene na predikacijsku (konjunktivnu) funkciju. Eksplicitnu verziju propozicije kao forme-i-sadržaja, odnosno »čistog oblika« vjerovanja-da-nešto-jest-slučaj poznajemo od arhajskog početka semantičke filozofije, u tautološkom obliku središnje teze iz Parmenidove »ode istini« ili »poetsko-logičke« propozicije *da bitak jest ('esti einai')*. Ta je propozicija, kao i sam pojam istine, do danas napravila zavidnu karijeru kao temeljni i uvijek iznova osporavani filozofski stav. U netautološkom obliku, u suvremenoj verziji ona glasi:

(1) »Istina je da  $p$ «

To je tipičan epistemički (i kvazi-znanstveni) iskaz, bezlično formuliran, u kojemu vlada implicitni veridički aspekt vjerovanja o sadržaju  $p$ . Ako kažem »Zemlja je okrugla«, onda se, ako nije drugačije naznačeno, podrazumijeva da neposredno vjerujem da je to slučaj (tj. da je *Zemlja okrugla*) i da je to istinito (tj. da *jest to da* je Zemlja okrugla). Zato ovakvom tvrdnjom o znanju nečega nije izraženo samo propozicionalno znanje, nego je također, i to nužno, ujedno izražena i subjektivna ili privatno-psihološka *interiorizacija* epistemičkog vjerovanja. Ono ne mora izvorno potjecati (i najčešće ne potječe) od subjekta koji izriče episte-

mičku tvrdnju. Njezino težište ne počiva na sadržaju *p* nego na *veridičkom stavu* (*istina je da p*); on je po sebi metaobjektalan budući da je već propozicija *p* izražena u objektom jeziku kao ‘*p*’, tj. kao ‘*S* je *P*’, i ona samo tako, bez obzira na svoje epistemičko porijeklo, bilo »prirodno-spoznajno« ili svjedodžbeno, stoji na raspolaganju svakom kompetentnom (pa i nekompetentnom) primaocu. Objektno-jezična formulacija propozicije (Platonov doksastički sud iz druge odredbe znanja u *Teetetu*) temeljni je karakter socijalnosti znanja. To je razlog zašto svaku epistemičku propoziciju ili tvrdnju o znanju, u njezinu prosječnom, ne-znanstvenom ili ne-epistemološkom obliku, poznajemo samo kao izraz implicitnog iskazivanja znanja:

(2) »[Istina je da] *p*«

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

Ali, odatle vidimo nešto još presudnije, naime da tvrdnja o znanju, sadržanom u *p* i simboliziranom kao ‘*p*’ (koje sa svoje strane simbolički sažima rečenice različitog gramatičkog tipa predikacije), zapravo ne počiva na *p* nego na ‘*da*’, tj. na običnom vezniku za izjavne rečenice. Za taj veznik ili sinkategorematski izraz u logici ne postoji simbol, on ne spada čak ni u klasu »junktora« premda mu je funkcija da povezuje dijelove propozicije. Riječ je o nekoj vrsti meta-junktora, jer povezuje propozicijski sadržaj *p* s preostalim dijelom rečenica (1) ili (2) koji nije dio propozicije ‘*p*’ nego joj prethodi tvoreći s njome novu, obuhvatniju propoziciju u obliku nove rečenice. Drugim riječima, *da* je u rečenici marker samog propozicionalnog stava, odnosa prema »bitku« što proizvodi samu propoziciju. Točnije, *da* je jezični marker prisustva instance koja nije dio iskaza nego djeluje s razine iskazivanja; ono je mjesto s kojega se proizvodi ili odakle dolazi sam iskaz sa svojom veridičkom pretenzijom. *Da* je unutarjezični i autonomno-jezični (»sinkategorematski«) znak vanjezične instance znanja. To je subjekt govora znanja (i govora o znanju).<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Ono što, barem na nivou propozicije, »utemeljuje« znanje jest mjesto razloma, vidljivo na markeru za sintakstu neupravnog (»sklonutog«) govora koji je nevidljiv u simboličkoj logici jer transcendirá iskaz. To je stuktura iskaza koja raz-otkriva subjekt iskazivanja a koju nalazimo kod Heideggera pod imenom ‘das Zu-sein’ ...

Otud, na epistemološki »osviještenom« stavu znanja, tj. na razini epistemičkog propozicionalnog stava, u rasponu od prosječnih svakodnevnih oblika artikulacije metaznanja do znanstveno kvalificiranih izraza metaznanja, rečenica (1) odn. (2) može se pokazati u proširenim oblicima eksplicitnog karaktera, poput

(2') »Zna se da je istina/slučaj/ da p«

ili implicitnog, odnosno, reduciranog:

(2'') »[Zna se da (je istina da)] p«

Pri tome treba uvidjeti da proširenje rečenice za eksplicitni epistemički marker, koji je ujedno samo retorički dodatak, donosi promjenu u značenju p-a. Ako je u rečenici (1) i (2) ono označavalo neko činjenično stanje izraženo propozicijom, propozicija p u (2') i (2'') izražava znanje o propoziciji p. Otud druga propozicija predstavlja meta-propoziciju (p' = istina je da p) koju imamo zahvaliti jezičnoj produktivnosti markera *da* za propozicionalni stav.

Odatle vidimo da udvostručenje propozicija – 'zna se da p' na temelju 'p' = istina je da p – nije tek formalne naravi, kao puko gramatičko umnožavanje rečenica. Štoviše, udvostručenje može biti samo efekt jezičnog procesa koji više nije ni gramatički ni logički nego epistemički. To je efekt da nadindividualno znanje (»zna se da«, »istina je da«) tvori epistemički propozicionalni stav koji sa svoje strane upravlja proizvodnjom tvrdnji o znanju ili vjerovanja 'da p'. Značenje toga efekta čini mi se neprocjenjivim. Naime, tek rečenice (2') i (2''), premda nisu ništa

---

... (pogrešno shvaćeno kao »Ka-bitak«). Riječ je o regularnoj gramatičkoj transformaciji finitnog izraza »dass (ist) ...« u infinitivno »... zu sein« (poimeničeno u *das Zusein*) pri čemu 'zu' gramatički supstituira 'dass' i nema karakter svrhovitosti nego »faktičnosti«, konstativa. Za razliku od parmenidovskog normativnog 'esti einai', Heideggerovo 'Zusein' iskazuje strukturu u kojoj se fakticitet bitka tubivanja (*da jest*) pojavljuje kao mjesto pitanja o smislu bitka. (Tako tipično Heideggerovo pitanje »Was heißt es für das Dasein, zu sein?« predstavlja obično gramatičko skraćeno pitanje »Was heißt es für das Dasein, dass es ist?« – Što za tubitak znači *da jest?*) Njegovo *jest* markirano je upravo i samo tim 'da', tj. *bitak* se pojavljuje samo pod 'da'. Fakticitet jest obilježen konačnošću, no krug bačenost-konačnost presječen je upravo funkcijom jezičnog markera 'da'; on je taj koji otvara *bitak* kao polje smisla i značenja, upravo kao onto-loško pitanje bez kojeg cjelina »bivstvujućeg« (Seiendes) za tubivanje nije ništa drugo do nepregledna hrpa »predručnog«-nazočnog (Vorhandenes). To znači, 'da' više naznačava prisustvo iskazujućeg subjekta nego što iskazuje sadržaj propozicije.

drugo do eksplikacije implicirane pretpostavke znanja, retorički zorno prikazuju subjektivni akt upisivanja u opći poredak znanja ili zajednicu »znalaca«, bili oni prosječni ili kvalificirani, skupina individualaca ili »kolektivno tijelo« (znanstvena zajednica, društvo, nacija itsl.). Pri tome, o odnosu pojedinca i zajednice kao subjekata znanja možemo epistemološki govoriti zahvaljujući njihovu »anaforičkom« odnosu: »odnos« se iskazuje kao pripadnost kroz izotopijsko ponavljanje *sadržaja propozicije* ( $p$ ), intendirane stvarnosti ( $p$ ) i jezične forme ( $p'$ ), s jedne strane, i *propozicionalne figure* ( $da$ ) kao *društvenog stava*, s druge strane. Pojedinač-subjekt pripada zajednici subjekata tako što ponavlja njezine činove, i obrnuto.<sup>34</sup> Zato, da bismo izvukli na vidjelo socijalnu jedinku kao subjekta znanja a da ne promijenimo registar analize u socijalno-epistemološki koji nužno uvodi heterogene momente u analizu znanja, potreban je treći oblik epistemičkog propozicionalnog stava koji to simbolizira:

(3) »Ja kažem da (se zna da je istina/slučaj da)  $p$ «

Ovaj oblik rečenice daje zadovoljavajuće visok stupanj složenosti ili diskurzivizacije procesa na kojima počivaju epistemičke tvrdnje ili pretenzije na znanje. Rečenica sadrži svjedočanstvo *prethodne* subjektivne interiorizacije sadržaja koji je uvijek intersubjektivan, bio prosječan i svakodnevni ili znanstveno organiziran. Ali, ono što je ovdje u većoj mjeri odlučujuće jest okolnost da transformacija iskaza u slijedu (1)-(2)-(2'/2'')-(3) pokazuje da su prenosivost i saopćivost znanja efekt njegove konstitucije (ona je u prvom obliku iskaza (1) samo implicitna), a ne tek izvanjski momenti društvenog procesa znanja (poput pedagoškog aparata ili neformalnih autoriteta). Kroz praksu znanstvene kompetencije, koja se sastoji u poznavanju taksinomijskog aparata znanosti, njezinih normativno zadanih elemenata s postojećim značenjima i metodskim pravilima upotrebe odvija se na primjeru (1) takva organizacija semantičkog polja određenog diskursa da se isključuje svaka opasna polisemija: to je proces uspostave univerzalnog i apstraktnog subjekta koji ne kaže »ja (znam)« nego, ako uopće izražava bilo kakvo prisustvo subjektivnosti, onda njegovo »znam« ima vrijednost »(zna) se«. To je *govor* znanosti koji je

<sup>34</sup> Time je naznačen određeni oblik ritualizma s apriornim karakterom kao tvorbenim faktorom u samom stavu znanja. Za interiornost socijalne forme znanja nasuprot shvaćanju društvenosti kao supervenijentne (ili naknadne) dimenzije znanja v. ovdje esej F. Schmitta. Time dihotomija socijalnost-individualnost gubi, čini se, na relevantiji.

*izjednačen s jezikom* znanosti, i zato se pitanje istine znanstvenog diskursa pokazuje samo kao *intra*-diskurzivni problem (kao problem metode koji je principijelno uvijek riješiv), i to u obadva registra: ili kao odnos znanja prema predmetu (izvanjskog spoznajnoj svijesti), dakle kao problem adekvacije, ili pak kao odnos iskaza o znanju međusobno, tj. kao problem koherencije.

Time smo izbili pred sam pojam istine kao središnji, premda malo tematiziran problem epistemologije, a time djelomice svakako i na put povijesti filozofije. Pogledamo li točnije u čemu se sastoji »korespondencija«, ne možemo zanemariti da tu nije riječ o istini kao *odslikavanju* stvarnih odnosa kroz strukturu iskaza (kako je ušla i u filozofsku teoriju 20. stoljeća) nego o istini prema posve drugom tvorbenom načelu. Ono nije epistemičko nego semantičko. To je smisao izraza 'orthotes onomaton' naslijeđenog iz klasične filozofije. Kod Platona se relevantna formulacija u svome najjasnijem i najjednostavnijem obliku nalazi u *Sofistu*, naime da govoriti istinu (*altheuein* = »istinovati«) znači »kazivati za biće *da* jest«, a »za nebiće kazivati *da* nije«. Sukladno tome, za laganje (*pseudesthai*) važi obrnuto: kazivati za ono što nije (ili ne-jestvujuće) *da* jest, a za ono što jest (ili jestvujuće) *da* nije.<sup>35</sup> No, u tradiciji je taj platonsko-aristotelijanski oblik navodne »teorije adekvacije« poznatiji u obliku kakav se pripisuje Tomi Akvinskom: '*Veritas est adaequatio sive correspondentia rei et intellectus*'.<sup>36</sup> Ipak, razlika u tipu i sadržaju klasično-antičke i tradicionalne formulacije »teorije istine« eklatantna je koliko je ostala zanemarena sve do semantičkog zaokreta u filozofiji jezika početkom 20. stoljeća. Ovdje ću upozoriti na njezine izvanjske ili semiotičke aspekte.

Za razliku od tradicionalne formulacije koja govori o odnosu mišljenja i stvarnosti, klasična antička formulacije *ne govori o odnosu iskaza i stvari*, nego *izriče pravilo ispravnog kazivanja*. Ono slijedi semantički

<sup>35</sup> Cf. Soph. 262a-263b: *to men ón einai légein to de mé on ouk einai*, resp. *to on mé einai to de mé on einai*. – Gotovo navlas identično određenje istinovanja ili laganja nalazi se kod Aristotela u IV. knjizi *Metafizike*, Met. Γ, 1011b26.

<sup>36</sup> V. T. Akvinski, *O istini i lažnosti*, u: Izbor iz djela I-II, Zagreb: Naprijed 1990, sv. I, str. 209-248. Posrednikom između Tomine tradicionalne formulacije i klasične antičke smatra se u literaturi židovski novoplatoničar Isaak Israeli iz 9. stoljeća. Interesantno je da je analitička filozofija oživjela teoriju adekvacije u tradicionalnom modelu odslikavanja-odražavanja (B. Russell, *Problems of Philosophy*, 1912.; L. Wittgenstein, *Tractatus*, 1921.), a ne u klasičnom obliku semantičkog pravila. Semantički zaokret u klasičnu ili odraznu teoriju adekvacije unio je tek A. Tarski (v. dolje bilj. 45) tvrdeći da samo preuzima Aristotelov model adekvacije kao ...



karakter i normativnu narav arhajske Parmenidove formulacije o »istini bitka«. Definicija istine je od početaka filozofije jezično-analitičkog karaktera i ona iskazuje pravilo »adekvacije« kao *sukladnost* između *akta predciranja* o biću i *pojma* 'bića' koje ad hoc možemo formulirati u smislu logičkog pravila isključenja kontradikcije: Ne reci o stvari (biću) ništa proturječno! Riječ je dakle o »adekvaciji« samo u smislu pravila pertinentnog iskazivanja, dakle, o adekvaciji *izraza* mišljenja (*intellectus*) kroz kazivanje (*locutio*), tj. o odnosu jezika i govora, a ne primarno o odnosu između mišljenja i izvanmisaone stvari. Drugim riječima, kod klasika antičke filozofije riječ je o istinitosti kao »jezičnoj stvari«. To je izvorno internalistički karakter u temelju tradicionalne, eksternalistički postavljene relacije istinitosti. On tvori unutrašnji rascjep ili dvojnost unutar teorije istine.

To unutrašnje »proturječe« adekvacijske koncepcije istine ne vodi nužno u jezično zatvaranje mišljenja i antirealizam. Ono samo sažima poznate antinomije adekvacijske teorije koje vode ka koherentizmu, i obrnuto, a zapravo daje ključ za postavljanje pitanja o subjektu tamo gdje se čini da je on posve odsutan. Vidimo naime da je pitanje istinitosti sastavni dio propozicionalnog *stava* koji proizvodi ili generira propoziciju. Zato istinitost nije tek stvar iskaza, ona se pojavljuje *usred* strukture rečenice, na mjestu koje razbija njezinu zatvorenost u iskaz. To je mjesto markera *da*, preko kojega se epistemička propozicija (»znam da p«) udvostručuje i potencijalno postaje beskonačno »autoreferencijalna«. To je mjesto na kojemu se sadržaj iskaza, nosilac njegove istinosne vrijednosti, pokazuje kao efekt izbora između prikladnog i neprikladnog, istine ili laži, s obzirom na stvar (biće), dok na razini iskazivanja među njima vrijedi odnos i-i. Izbor ili-ili je prisilan, »stvar« je ta koja obavezuje i sužava slobodu uzimanja obadvoga; ona postoji samo na razini iskazivanja (reći za biće, za ono što jest, da je nebiće, da nije). Prevrat inkluzije i-i

---

... korespondencije. Tu ambivalenciju odražava, čini se, hibridna pozicija D. Davidsona: pretpostavka istine koja stvara kontekst za utemeljenje T-rečenica Tarskoga, temelji se na pretpostavci istinitih značenja koja jamče da su naša vjerovanja po prirodi većinom veridički pouzdana. Usp. Davidsonovu diskusiju »A Coherence Theory of Truth and Knowledge« (1983) s »Afterthoughts« (1987) u: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, nav. mj., 10. cscj. Za dosljednije koherencijsko tumačenje Davidsona u smislu »intersubjektivnosti bez referencije« v. Kiril Miladinov »Istina i referencijalnost u teoriji interpretacije Donalda Davidsona« u: D. Davidson, *Istraživanja o istini i interpretaciji*, priredio i preveo K. Miladinov, Zagreb: Demetra, 2000., Predgovor str. IX-XXVI.

u ekskluziju ili-ili teret je koji podnosi subjekt govora. U predfilozofskoj, arhajskoj povijesti meta-mišljenja o tome svjedoči Hesiodova herojska borba u proemiju *Teogonije* protiv lažljivih Muza, s kojom u zapadnoj tradiciji i prije filozofije pada odluka o »pozitivnom« ili »jest-nije«-karakteru znanstvenog diskursa: njegova je namjera prisiliti nadmoćna bića rascijepljenog jezika, koja proizvode privid, na istinit govore (*alethéa legéin*). U filozofskoj povijesti ideja taj se arhajski heroizam istinstvovanja vratio kao mrtvoudica zvana »paradoks lažljivca«.

### 3. 'Istinito laganje'

#### *Antički paradoks, logička redukcija i metaiskaz*

Slavni paradoks lažljivca počiva na specifičnoj antinomiji istinitosti iskaza u kojemu se tvrdi da je sam taj iskaz lažan. Premda slučajevi nisu poistovjetivi, ta je antinomija efekt jezične sposobnosti tvorbe autoreferencijalnih iskaza pomoću igre tautoloških elemenata poput onog još slavnijeg Sokratova gesla »Znam da ništa ne znam«. Historijski gledano, paradoks se čini naslijeđen iz predsofističke starine, a moguće je da isto kao i Zenonove aporije potječe iz narodnih pitalica i zagonetki, u čiji repertoar spada i Edipov verbalni dvoboj sa Sfingom. Izvorna formulacija paradoksa nepoznata je, a najstarija reminiscencija na njega oslanja se na mjesto iz poslanice sv. Pavla kretscom episkopu Titu (*Tit* 1. 12-14):

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

Paradoks lažljivca vezuje se striktno uz 12. redak; on izgleda historijski autentičnim jer sadrži citat u heksametru (»Krećani su ... itd.«)<sup>37</sup>, a izreka se pripisuje Epimenidu, Krećaninu, jednom od Sedmorice mudraca. Paradoks je dakako poznat u filozofskoj literaturi daleko prije sv. Pavla, a on sam, premda citira arhajski oblik, uopće se ne bavi paradoksom nego eksplicira pragmatičke diskurzivne pretpostavke njegova prepoznavanja i stvara kontekst za razumijevanje koji nedostaje u klasičnoj filozofskoj literaturi. U čemu se on sastoji?

<sup>37</sup> Cf. *Tit* 1. 12(b) *'Kretes aci pseustai kaka theria gasteres argai'*

Nakon što je prethodno osigurao diskurzivni uvjet pojave paradoksa, uvodnom rečenicom metajezničkog karaktera (12): »Reče jedan od njih, njihov vlastiti prorok: (...)«, Pavlov potonji komentarski dodatak, »ovo je svjedočanstvo istinito« (13) *a fortiori* neutralizira paradoks usmjeravajući pažnju s govornika na one o kojima se govori. Pojednostavljeno rečeno, Pavlu je važna *istina da su Krećani takvi* (istina iskaza), a ne istina te istine, naime to da ona potječe od jednog od »takvih« (istina iskazivanja). Striktno govoreći, paradoks je prepoznatljiv samo pod pretpostavkom znanja da govornik iskaza i sam spada među one o kojima se govori, tj. ako iskaz pomišljamo u obliku »Ja, koji sam Krećanin, vazda lažem«. Drugim riječima, paradoks se pojavljuje samo ako prethodno shvaćamo uvjete paradoksalnosti iskaza, i upravo to je odredilo potonju povijest bavljenja njime.<sup>38</sup>

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

»Istina je da ja, Krećanin, vazda lažem.«

<sup>38</sup> Za kasniju povijest logičkog problema karakteristično je da ranoskolastička tradicija bavljenja »sofizmima« uopće ne koristi mjesto iz sv. Pavla već Aristotelov model rješenja »simpliciter« i »secundum quid« (apsolutnog i relativnog paradoksa). Aristotel obrađuje ovaj slučaj u *Sofističkim pobijanjima*, a za stoičara Hrizipa doksografska tradicija prenosi da je napisao šest traktata o paradoksu i tri traktata rješenja (Diogen Laertije VII. 196-198). Za suvremeno oživljavanje ovoga paradoksa presudno je Russellovo bavljenje Cantorovim problemom »krajnjeg broja« i otkriće logičkog paradoksa skupova (u *Principles of Mathematics*, 1903). To je paradoks sintaktičkog tipa koji je Russel kasnije (1906) prenio na semantičku verziju »lažljivca«. Ne ulazeći ovdje detaljnije u tu tematiku, za aktualnu svrhu treba napomenuti da suvremena verzija paradoksa počiva na konceptualnom modelu »sadržavanja skupova« (containment) i da se analiza autoreferencijalne naravi iskaza odvija, kao i skolastička, samo na razini logike sadržaja, dok antička tradicija, uključujući i samog Aristotela, tematizira razliku između razine iskazivanja i razine iskaza. Ona je zanemarena povijesti logike premda su stoici uveli kategoriju *metaptosis* (»sklanjanje«, promjena sheme), poznatu kasnije kao *transcasus*. Ona doduše označava promjenu istinosne vrijednosti propozicija kroz vrijeme, ali otvara mogućnost prijelaza s razine iskaza na kazivanje-da; to je metonimijska zamjena razina u sinkroniji. U skolastici je takav tip analize uveo samo Ivan Duns Škot, razlikujući »izvršeni akt« (actus exercitus) i »shvaćeni akt« (actus conceptus/significatus). Za detaljan historijat paradoksa usp. P. V. Spade, »Insolubles« u: Stanford Encyclopedia of Philosophy, URL adresa: <http://plato.stanford.edu/archives/> s.v. (s opširnim bibliografijom); također, *Lies, Language and Logic in the Later Middle Ages*, London: Variorum Reprints, 1988. Za širi kontekst srednjovjekovne rasprave o paradoksu lažljivca usp. također Fabienne Pironet, »Sophismata« u: Stanford Encyclopedia of Philosophy (URL, isto, s. v.).

To je oblik koji će nas približiti logičkoj analizi klasične filozofije. Aristotel navodi slučajevne rečenice u kojima se ne može dobro razvidjeti (*eu theōretéon*) da li ono što se tvrdi važi po sebi (naprosto) kao istinito ili lažno ili s obzirom na nešto drugo, pa kaže: »Sličan iskaz je i onaj o tome da isti istovremeno laže i govori istinu«. <sup>39</sup> Aristotel vidi rješenje (ibid.) u razlikovanju posebnih slučajeva (s obzirom na nešto) i svih slučajeva (naprosto). Prvi se odnosi na to da netko demantira neki svoj prethodni iskaz (otprilike: »Ma, ne, lažem!«); drugi ili apsolutni slučajevi se odnose na izolirane jednokratne rečenice koje govore o istinosnim vrijednostima (*o tome da laže ili govori istinu*) i koje su autoreferencijalne. Očito je da samo ovi drugi slučajevi daju paradoks.

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

Govornik nikad nije postao član klase iz koje se isključuje jer ona na nivou iskazanog ne postoji prije njegovoga čina iskazivanja. Zato je subjekt-govornik oduvijek nevidljiv u objektivnom konstativu i zato sva logička rasprava pretpostavlja tradiciju poznavanja paradoksa. Kad znanje

<sup>39</sup> Cf. Arist., Soph. el. 180b2-7: *‘homoios d’ ho logos kai peri tou pseudesthai ton auton hama kai aletheuein’*. Premda ova rečenica nije posve bezazleno formulirana (izraz ‘ton auton’ može se tumačiti i kao »da isti« i »na isti (način)«, tj. kao skraćena formula od ‘ton auton tropon’), Aristotel ovdje analizira sofisticirku strategiju govora, pa se izraz ‘ton auton’ odnosi na subjekt iskazivanja (»isti govornik«). To izravno potvrđuje prethodna rečenica u kontekstukoja se najčešće zanemaruje u literaturi, a kojom Aristotel ovaj paradoks stavlja u isti red s performativom istinitog krivokletstva (»Kunem se da kršim zakletvu«). Oskudna diskusija o tome odbacuju tu paralelu kao nelogičnu (v. Spade, nav. mj.), ali time odbacuje i performativni aspekt paradoksa istinitog lažljivca. Time se gubi i uvid u generički odnos između razina govora, kazivanja i iskazanog, povezanih onim ‘da’, koje Aristotel imenuje izrazom »o tome da ...« (‘peri tou ...’)

o pripadnosti samog govornika klasi lažljivaca ne bi bilo osigurano izvana, preko sv. Pavla (»jedan od njih, njihov prorok«) i potvrđeno također izvana (»ovo svjedočanstvo je istinito«), nitko ništa ne bi znao o autoreferencijalnosti središnjeg iskaza na kojem počiva paradoks (»Krećani vazda lažu«). Za svjedoka Pavla su i kazivanje »proroka« Epimenida i sadržaj njegova svjedočanstva istiniti. Drugim riječima, iskaz je istinit na obje razine, na nivou metajezika (»Prorok svjedoči istinito da ...«) i na razini objektnog jezika (»Krećani su kvarni«). No, ovakvo pragmatičko razrješenje paradoksa *a fortiori* moguće je zato što je Pavao meta-svjedok ili »treći čovjek« u tome. Proglašavajući Epimenida istinitim prorokom, Pavao je taj koji stupa na mjesto svjedoka (za) svjedoka i time ideološki preopterećuje poziciju subjekta iskazivanja, koja je u izvornom citatu »Krećani su vazda lažljivi (...)« nevidljiva; time je poništena njegova performativnu bit i paradoksalni učinak.

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

»Netko tvrdi da sada laže. Je li ta tvrdnja istinita ili lažna?«

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

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

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

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

»Ovaj iskaz je lažan.«<sup>40</sup>

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

»Netko tvrdi da sad govori istinu. Je li ta tvrdnja istinita ili lažna?«

ili:

»Ovaj iskaz je istinit«

Ovo je također »prazan« veritativni iskaz istog tipa, očigledno lišen paradoksa, ali nije zato automatski manje interesantan. Naime, iako ovaj iskaz također ne tvrdi ništa drugo osim svoje neprovrerljive istinosne vrijed-

<sup>40</sup> Ovaj oblik potječe iz skolastičkog repertoara, gdje se uvjetom za paradoks smatralo to da govornik nije rekao ništa drugo osim toga inače se indeksikalni izraz 'ovaj' (»pokazna« zamjenica) odnosio na neki drugi iskaz. (Omiljeni skolastički primjer je »Sokrat kaže nešto lažno«.) Ali slučaj je svejedno smatran naprosto lažnim bez paradoksa. Naime, afirmativne propozicije s ne-denotirajućim terminima u subjektu smatrane su lažnima, a ne besmislenim ili lišenim istinosne vrijednosti (usp. Spade, isto).

nosti, jer samo tvrdi istinitost svoga tvrđenja na temelju opće mogućnosti posjedovanja istinosne vrijednosti, njegova praznina ne pada toliko u oči ili uopće ne smeta. To nije samo zato što logički i empirijski znamo da je moguće da netko istinito tvrdi da govori istinu. Praznina tvrdnje o istinitosti tvrdnje nevidljiva je zato što svaka tvrdnja pret-postavlja istinitost tvrđenja, odnosno *podudarnost* ili *poklapanje* govora s namjerom kazivanja (bilo istinitog bilo lažnog). Ona je ilokutivna a podudarnost ili adekvacija je predobjektalna i predteorijska. Na toj dinamičkoj strukturi veridičkog karaktera koja pogađa odnos instance iskazivanja (subjekta) i instance iskaza (rečenice) počiva mogućnost svakog kazivanja, pa tako i laganje i mogućnost uspjeha namjerne laži ili obmane. Ono što nam »poručuje« svaki iskaz svojom formom jest signal istinitosti kazivanja u smislu podudarnosti namjere subjekta sa sadržajem iskaza. Govornik je »istinit« i kad laže. To što slušalac nasjeda na laž, nije primarno efekt njegove naivnosti već neprozirnosti procesa u kojemu govornik eksploatira veridičku shemu kazivanja koja nalaže podudarnost (biće-jest-biće, nebiće-jest-nebiće).

To je struktura na kojoj počiva mogućnost pojave paradoksa, odnosno mogućnost da netko *istinito tvrdi* da laže. U odnosu na nečiju tvrdnju o istinitosti vlastitog tvrđenja, gdje praznina iskaza potječe od redundancije (neinformativnosti) između iskazanog i pretpostavke iskazivanja, tvrdnja o lažnosti vlastitog iskazivanja *prekriva* ili *supstituira* implicitnu pretpostavku istinitosti njezinom eksplicitnom suprotnošću. Samo to je paradoks, ali njegova bit nije logička već diskurzivna i performativna: Da, istina je, ti *doista* tvrdiš da lažeš. Tvoje *tvrđenje* je *ex hypothesi* istinito. No, istina tvoje tvrdnje traje onoliko dugo koliko traje samo tvrđenje; ono je jedina stvarnost tvoga iskaza. Kad pređemo na iskaz, istinitost iskazivanja više ne vrijedi jer joj je izmakla stvarnost i isteklo vrijeme. Stoga, ti lažeš.<sup>41</sup>

Drugi poučak ove usporedbe leži u tome da onaj normalni ili prazni slučaj paradoksa (»Ovaj iskaz je istinit«) iznosi na vidjelo da paradoksalnost iskaza počiva i da se razrješava u antinomiji *istinitosti* i *iskrenosti*, odnosno da se može prevesti u slučaj sofizma semantičke ambivalencije u terminima »istinito« (iskreno) ili »lažno« (prijetvorno). Dočim, moderna formulacija postavljena je tako da se odnosi samo na objekt ili ono

<sup>41</sup> Ako je ovo izvođenje održivo, onda se vidi da je stoička teorija *metaptoze*, promjene istinosne vrijednosti tvrdnje s vremenom, primjenjiva u sinkronijskoj analizi, tj. u vremenu istog govornika, ali ona tada znači upravo promjenu razina diskursa. Promjena je metonimijska (iskaz-iskazivanje, sadržaj-forma, 'p'-p), bez metaforičkog skoka i utoliko »racionalna«. Vidjet ćemo kasnije primjenjivost ove sheme.

iskazano. Zato moderna varijanta skriva instancu iskazivanja, ona je teže shvatljiva jer je artifičijalna, zahtijeva ekstremno visok stupanj implikacije ili nevidljivosti kontekstualnih uvjeta važenja i samo zato se paradoks svodi na logički. No, tvrdnja prestaje biti »logička besmislica« ako se bolje pogleda na pozadini svoje jezične geneze.

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

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

Mogući problem s ovom transformacijom nije u figuri personifikacije iskaza, u tome da iskaz »govori« ili »tvrdi«. Ona samo otkriva *privid* da iskaz *nešto tvrdi*. Iskaz naime tvrdi nešto samo utoliko što iskazuje svoju istinosnu vrijednost a da nije ostvario uvjet svoga važenja za istinosni iskaz. On je neprovjerljiv u svojoj istinosnoj vrijednosti jer nije ništa drugo do konkretan jezični izraz opće mogućnosti iskazivanja istinosne vrijednosti *in abstracto*, on je njezino *formalno-jezično* ostvarenje. Stoga paradoksalnost navodnog paradoksa ne počiva na sadržaju nego na igri s *prethodnom* spoznajom da *svaka* tvrdnja može biti lažna (odn. istinita) i na jezičnoj mogućnosti gramatički pravilne tvorbe takvih općih tvrdnji u konkretnom, posebnom slučaju (»ovaj«). Drugim riječima, paradoks počiva, rečeno aristotelovski, na aktualizaciji općeg (pravilo iskazivanja, *simpliciter*) u posebnom slučaju svoga iskazivanja (*secundum quid*); on je poseban utoliko i samo utoliko što »sad«, u jednokratnom govornom činu, iskazuje upravo to opće pravilo.

#### IV. Etika epistemologije

Saberemo li još jednom rezultate, u paradoksu nema ničeg anomalnog u odnosu na bilo koji istinosni iskaz kao što nema ničeg anomalnog u metaforama i figurativnim poredbama kojima obiluje znanstveni i racionalni diskurs.<sup>42</sup> On je »sofizmatičan« zato što od dvije mogućnosti

<sup>42</sup> Daleko od bilo kakvog »category mistake«, one su jezično normalne, logički zakonite i epistemički racionalne tvorbe, a analiza »figurativnih poredbi«, osobito bliskih metaforama, pokazuje da je temelj njihove prirodnosti, zakonitosti i racionalnosti ista jezična funkcija koju preneseni govor dijeli s doslovnim. O tome usp. ...



izbora, koje nudi pravilo (i istinito i lažno), bira po nuždi jednu ali suprotnu mogućnost od uobičajene, jer samo tako može izraziti obje mogućnosti za koje zna. Paradoks je paradoksalan zato što na razini iskaza, na kojoj mora birati između dvoje, ostvaruje nemoguće – on bira oboje. Naime, dok iskaz »Ovaj iskaz je istinit« daje autoreferentan i prazan, ali banalan iskaz bez napetosti, a njegov problem je samo neprovjerljivost i pitanje iskrenosti govornika, drugi iskaz, »Ovaj iskaz je lažan«, daje isto tako autoreferentan i prazan, ali sofisticiran iskaz koji počiva na efektu da, bez eksterne provjere, laž o laži daje istinu. On je čist jezični događaj na dvorazinskoj strukturi koju možemo opisati na sljedeći način:

*Iskaz »Ovaj iskaz je lažan«, lažan je.*

(Običnim jezikom rečeno: »Lažem da lažem«)

U njemu je akt iskazivanja istinit zato što se podudara sa svojim sadržajem, ali sadržaj je potvrđen samo *ponavljanjem* identičnog u aktu iskazivanja. Akt i sadržaj iskazuju isto. Otud, jedino novo i ne-redundantno na iskazu pokazuje se opet samo u njemu, na rasjedu metajezika i objektnog jezika, na mjestu veznika 'da'. To je, ponovno, mjesto subjekta. Otud, pravi paradoks je translogički ili diskurzivni, i on se sastoji u tome što se subjekt pokazuje kao istinit bez ostatka i potrebe za provjerom onda i samo onda kad tvrdi za sebe da laže, a ne kad o sebi tvrdi istinu, kako se to dalo pokazati na obrnutoj verziji paradoksa (»Ovaj iskaz je istinit«).

### 1. Retorika subjektivacije: 'ja'-iskaz

Logički paradoks upućuje na to da je pravi moment paradoksa lažljivca etički. Tek u tome obliku iskaz koji tvrdi da je lažan postiže nužno udvojenje instanci, izgubljeno od antike do moderne logičke formulacije »paradoksa«, bez čega je posve artifičijelan. Njegova važnost je u tome što iskazuje nevidljivu instancu subjekta govora kao figuru znalca koji vlada govorom. U modernoj verziji paradoksa, iskaz postaje sposoban za »subjektivnu istinitost« ili »iskrenost« tek kad se »subjektivira« transformacijom indeksikalnog, ne-denotativnog izraza 'ovaj' u metajezični oblik

---

... diskusiju u B. Mikulić, Family Disturbances: Metaphors, Similes, and the Role of Like' u: A. Milohnić/R. Močnik (ur.), Along the Margins of the Humanities. Seminar in Epistemology of the Humanities, Ljubljana: ISH (Documenta), 1996, pp. 103-135. Također <http://deenes.ffzg.hr/~bmikulic/theLike.htm>

»Iskaz tvrdi da ...«, čime sintaktička logička transformacija koincidira s retoričkom figurom personifikacije. Tek time iskaz ponovno postaje ono što je bio: performativni govorni čin koji ne stvara tek jezičnu istinitost nego *izvaniskaznu* figuru anonimnog *govornika*, *odgovornog* za (svoju) praznu tvrdnju. Konzekvenca toga unutrašnjeg logičkog procesa je nov diskurzivni učinak: apsolutni paradoks, koji izražava samo pretenziju na istinosnu vrijednost, nije u krajnjoj instanci ništa drugo do vrijednosni sud o subjektivnoj praksi iskazivača. Formalni prazan stav sposoban je za suđenje. To je smisao »etičkog rješenja« logičkog paradoksa, koje, premda je prijelaz u »drugi rod«, proizlazi kao inherentni moment iz diskurzivne logike samog iskaza.

Drugim riječima, moderna verzija paradoksa lažljivca plodonosna je upravo u onoj točki u kojoj upozorava na razliku od antičke verzije, tj. u redukciji eksplicitnih uvjeta logičke prepoznatljivosti paradoksa na »čist« iskaz. On svojom formom, na sintaktičkoj razini, izdaje mimikriju subjekta iskazivanja u subjekt iskaza koju izražava autoreferentna gesta (»ovaj iskaz«). Ona zaskriva vanjezični subjekt iskazivanja tako da stupa na njegovo mjesto: izraz »Ovaj iskaz (tvrdi) ...« ima subjektivnu vrijednost koju možemo izraziti jedino retorikom personifikacije »Ja, iskaz (tvrdim) ...« To je svakako uvjet pojavljivanja »objektivnog« ili logičkog paradoksa, ali njegov pravi efekt je »subjektivno« performativan: on stvara *perspektivu gledanja*, »obmanu« pojave paradoksa, koja se sastoji u sugestiji da je tu riječ o rečenome, o subjektu u smislu objekta iskaza, dok sam iskaz preuzima funkciju subjekta koji *se* iskazuje. To preuzimanje funkcije diskurzivna je istina paradoksa. Ona je, ponovno, translogička i zahtijeva nešto detaljnije objašnjenje.

Subjekt iskaza (»Ovaj iskaz«) subjektivira se u subjekt iskazivanja kao da kaže:

Ja, 'ovaj iskaz je lažan', tvrdim da sam lažan.

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

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

To drugim riječima znači, prvo, da je iskaz kojim je u suvremenom obliku formuliran paradoks lažljivca zapravo »puki« signifikant bez signifikata. Nova epistemološki izazovna strana te logičke »praznine« jest to da je signifikant (»iskaz«, »ja«), kao ime govoreće instance ili subjekta, stupio na mjesto signifikata (*iskaz, ja*). On je ukinut, rečeno hegelovski, u tom smislu što je sadržaj (označeno) podignut do poistovjećanja s logičkom formom ili jezičnom retorikom. Otud, ono što on izražava jest samo metalogički efekt razumljivosti njegove forme, poruka o pretenziji na istinosnu vrijednost bez »vanjskog pokrića«. Adekvacija, u smislu uvjeta važenja pretenzije na istinosnu vrijednost, ostvarena je iznutra i zato je iskaz nužno istinit.<sup>43</sup> Ako je tako, onda diskurzivno »istinit« oblik paradoksa predstavlja onaj legendarni (ili »mitski«) koji se pripisuje Epimenidu i koji poznajemo preko sv. Pavla. U završnom odjeljku vidjet ćemo što to znači.

Prije toga vrijedi ustvrditi sljedeće. Paradoks lažljivca, ukoliko ovisi o autoreferencijalnosti iskaza (»ovaj«), koja je sama strogo uvjetovana kontekstom (odnosno ekskluzijom svakog drugog iskaza, ili točnije artifičijelnim uvjetom da se čitav diskurs sastoji samo od jedne rečenice), ne dovršava se u autoreferencijalnoj strukturi iskaza nego obrnuto, u probijanju granice polja iskaza u smjeru instance iskazivanja. U običnom predmetnom iskazu ta instanca može činiti dio polja njegove referencije (ukoliko netko govori o sebi), ali ovdje je jedini referent istinosna vrijednost »praznog« iskaza. Upravo zato istina konstativnog iskaza 'Ovaj iskaz je lažan' leži samo u njegovom perlokutivnom efektu, u implicitnoj zamjeni 'subjekta' iskaza (istinitost odn. lažnost sadržaja) u *stav* subjekta iskazivanja: riječ je, kao što smo već vidjeli, o iskrenosti (odn. lažljivosti) onoga tko govori.

Preko te nevidljive zamjene, koja je logički nevidljiva sve dok je ne oda retorika iskaza, aktualizira se teorem semiološke epistemologije znanosti da je objektivna istinitost iskaza funkcija subjekta diskursa.<sup>44</sup> Na toj pozadini, paradoks se pokazuje kao trik desubjektivacije kojim je subjekt, obrnuto, sveden na funkciju iskaza. No, na temelju dosadašnje

<sup>43</sup> Time smo se približili semantičkom modelu istinitosti koji na temelju T-rečenica razvija Donald Davidson: 'Ovaj iskaz je lažan' ako i samo ako je ovaj iskaz lažan. To nipošto nije slučajan rezultat, naprotiv on implicitno ponavlja moderno rješenje »paradoksa lažljivca« kod Tarskog (vidi o tome dalje u tekstu), premda Davidsonova semantička teorija istine (koliko je meni poznato) nije analizirana pod tim vidom.

<sup>44</sup> V. osob. A. Greimas, op. cit.

analize možemo tvrditi da ta redukcija nije ništa drugo nego retorička mreža ili upetljavanje subjekta u slobodu koju mu pruža jezik da bira između istine i laži. Odmah ćemo vidjeti da je, na razini govora, paradoks lažljivca izraz akta uživanja izgubljene »slobode« subjekta koja se sastoji u tome da ima više od jednog odnosa s onim što nazivamo stvarnošću. Izbor istinosne vrijednosti – ili, nesubjektivno rečeno, adekvatno iskazivanje – uvijek je za subjekt izbor, i to prisilan. Na razini iskaza taj se izbor uvijek pokazuje kao već izvršen. Riječ je o drami slobode za prisilan izbor.

## 2. *Istina kao locus prevare subjekta-koji-zna* (Tarski i Kripke s Lacanom)

Otud nije nimalo čudnovato je da je ovaj fundamentalni problem filozofije, reduciran na logički, ostao netematiziran i neshvaćen sve do Tarskog kao što nije začuđujuće da je njegovo logičko rješenje donijelo više novih zabluda nego što je ona o logičkoj naravi paradoksa.<sup>45</sup> Ovdje ću se zadržati samo na najelementarnijem. Konceptija »semantički zatvorenih jezika« – to je svaki jezik koji, poput prirodnoga u kojem važe uobičajeni logički zakoni, sadrži i takve iskaze koji nešto govore o iskazima toga jezika, poput istinitosti ili lažnosti – rješava paradoks lažljivca uz pomoć razlikovanja između tzv. objektnog jezika i metajezika. No, i na ovome slučaju se ponavlja opći problem takvog rješenja, a to je proliferacija metajezika – svaki metajezik na sljedećem stupnju postaje objektni jezik. Još gore, nijedan metajezik nije konačni metajezik u kojem možemo reći nešto o »samoj stvari«. Drugim riječima, uzdanje Tarskoga da možemo striktno razlikovati objektni i metajezik postalo je iluzorno čim se stupi izvan granica izolirane rečenice. Ono zadovoljava samo jedno-rečenični diskurs i zato nije donijelo (niti može, kako se čini) donijeti rješenje kroničnih i akutnih problema na nivou tvorbe znanstvenog diskursa, od kojih je pitanje istinitosti i lažnosti iskaza svakako i kronično i akutno.

Nasuprot logičko-semantičkom rješenju, možda je epistemološki svrsishodnije pitati nešto banalnije. Kako, pod kojim uvjetima, istinito

<sup>45</sup> Alfred Tarski, »Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen«, u *Studia philologica*, Bd. 1, 261-405; popularnija verzija toga ključnog spisa u: »Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik« (1944), pretiskano u: G. Skirbekk (ur.), *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (stw), 1980.

lažljivi (ili lažljivo istiniti) govornik postaje jednoznačno istinit govornik autoreferencijalnih iskaza? Najpoznatije suvremeno rješenje takvog pitanja kod Saula Kripkea, koji za primjere uzima bivšeg američkog predsjednika Nixona, negativno je: logičar mora žrtvovati dio logike.<sup>46</sup> Međutim, to ponešto rezignativno rješenje ukazuje na ispravan put: antinomičnost iskaza ne leži *u* iskazima, nego *na* njima. Prevedeno na slučaj Epimenida, taj je Krećanin postao subjektivno istinit, tj. vjerodostojan govornik općeg iskaza o Krećanima na taj način što je stvorio uvjete važenja iskaza koji njega više nisu činili Krećaninom. Nije riječ o izvanjskim ili fizičkim promjenama konteksta, nego upravo o onome što čini diskurzivnu strukturu paradoksa, o dinamici dvojne pozicije subjekta iskaza i subjekt iskazivanja.<sup>47</sup>

Paradoks lažljivca je epistemološki relevantan posve neovisno o svojoj logičkoj povijesti. On otkriva da tradicionalni epistemički propozicionalni stavovi prikrivaju problem temeljne inkonzistencije svakog epistemološkog načina pitanja, odnosno da postoji neispitana pretpostavka o konzistentnosti epistemičkog stava prema stvarnosti sa samom stvarnošću koju iskaz »izražava«. No, konzistentnost nije ničim zajamčena, ona ovisi o faktorima i semantičkim elementima koji nisu dio taksinomijske strukture (tj. objektnog jezika i metajezika); oni su dani jedino u onome uvjetu važenja iskaza (»ako i samo ako«) ili uvjetu korespondencije sa »stvarnošću«: ona je mjesto prisile subjekta da donese odluku. To znači, istinitost epistemičkog propozicionalnog stava nije istovjetna s racionalnošću

<sup>46</sup> Cf. Saul Kripke, »Outline of a Theory of Truth« (1975), u: *Journal of Philosophy* 72/1975. Zbog prirodnih antinomija u jeziku moramo žrtvovati jedan dio tradicionalne logike: iskazi su ili istiniti ili lažni, ali postoje i oni niti-niti. Zadatak je razviti kriterij za isključenje problematičnih rečenica, pri čemu Kripke pokazuje da njihova antinomičnost ne ovisi o sadržaju ili činjenicama, već o strukturi referencije. Takvi su autoreferencijalni iskazi, (1) pozitivni poput »Ovaj iskaz je istinit«, koji se mogu regularno pojaviti, ali uzrokuju antinomiju; (2) negativni iskazi poput »Ovaj iskaz je lažan« ne zadobivaju nikakvu istinosnu vrijednost. (Premda je Kripkeovo rješenje suprotno skolastičkom tretiranju iskaza kao naprosto lažnog, bez paradoksa, Kripkeov pristup se po mome mišljenju može tumačiti kao varijanta skolastičke teorije poništenja, *cassatio*; usp. Spade, nav. mj.)

<sup>47</sup> Epimenid je inače djelovao je kao liječnik u Ateni i izliječio je Atenjane od epidemije kuge; poznat je po tome što je »prorokovao unatrag«. Ta prividno paradoksalna formulacija znači samo to da nije, poput homerskih proroka Kalhanta ili Tiresije sagledavao buduću ljudsku sudbinu preko simptoma kod ptica, nego je sadašnja ljudska stanja vidio kao efekt prošlih. Drugim riječima, davao je objašnjenja ili razloge za vjerovanja koja su se pokazala istinitima, dakako u drugom, izvankretskom kontekstu.

taksinomijske strukture znanosti i ne proizlazi iz nje.<sup>48</sup> Ona je efekt prisilnog izbora ili odluke za jednu verziju stvarnog u susretu subjekta sa »stvarnošću« koja nije (ili nije postala) dijelom njegove jezične slobode ili simboličke vlasti. Istina je udarac stvarnog o govor subjekta. Rečeno u terminima adekvacije, istina je podudaranje stvarnog s govorom spoznajnog subjekta, podudaranje kojim subjekt ne raspolaže po volji. Drugim riječima, istina nije izraz ili funkcija znanja već jezično pravilo da se to znanje izrazi.

Dakako, otkriće Tarskoga da postoji razlika između objektnog jezika i metajezika ukazalo je na proces diferencije unutar jezika koja je uvjet napredovanja analize, ali Tarski joj je dao drugi karakter. Naime, ne može biti presudna razlika između objektnog jezika i metajezika, jer svaki jezik može postati (i postaje) nov objektni jezik. *Stvarna* se razlika pojavljuje samo kao razlika između razine iskaza i razine iskazivanja, a ona je ontička i ontološka, jer generira diskurs. Tu je razliku epistemološki dosljedno razvio Jacques Lacan na primjeru paradoksa lažljivca, radeći u sasvim drugom polju, na analizi fenomena afektivnog odnosa između pacijenta i analitičara (»transfer« ili »prijenos«) u kojemu je laganje pacijenta za analitičara uvjet istinitosti njegovoga govora.<sup>49</sup> Ovdje ću se završno zadržati na eksplicaciji takve analize paradoksa bez detaljnijeg ulaženja u sve relevantne aspekte Lacanova shvaćanja znanosti ili drugačije konzekvencije takvog shvaćanja za semiološku epistemologiju.

Lacan polazi od temeljnog razlikovanja između nivoa iskaza »Ja lažem« i nivoa iskazivanja koji poručuje nešto drugo »Ja te varam«. <sup>50</sup> Pri

<sup>48</sup> To znači za semiološku teoriju znanosti da ljudska jezična sposobnost (language), taksinomijska strukturata (langue) i govor (parole) predstavljaju epistemičke kategorije spoznaje kao sposobnosti, znanja kao sustava i znanstvene prakse koja podrazumijeva kompetenciju. Usp. Algirdas Greimas, »Du discours scientifique en sciences sociales«, nav. mj., str. 9-42. Za takvo odstupanje od strukturalističkog ahistorizma ključna je rehabilitacija subjekta kao historijske instance jezika. Usp. E. Benveniste, »Subjektivnost u govoru« u: *Problemi opšte lingvistike*, Beograd: Nolit, 1975 (fr. Problèmes de linguistique générale, Paris: Gallimard 1966).

<sup>49</sup> Cf. Jacques Lacan, »Analiza i istina, ili zatvaranje nesvjesnog« u: *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, Zagreb: Naprijed (bibl. Psiha), 1986., str. 146-158. Ovdje napose 148-152, gdje Lacan paradoks iskaza »Ja lažem« prenosi na analizu Descartesovog *cogita*, i tako ovom središnjem filozofemu novovjekovne filozofije daje novo kritičko teorijsko značenje.

<sup>50</sup> Za Lacana ova figura ima trostruku vrijednost: najprije, ona je dio rehabilitacije Freudova izvornog oblika psihoanalize, naime da je nesvjesno jezični proces, drugo, da je ono oduvijek u igri u historiji ideja, od Talesa (jednog od Sedmorice ...

tome Lacan polazi posve suprotno od tradicionalne logičke analize koja ukida laž u korist istine; za njega ne postoji nikakva ambivalencija između istinitog i lažnog unutar iskaza, laganje ostaje na snazi.<sup>51</sup> Doista, vidjeli smo: laganje je slučaj na obje razine iskaza.

Prevedemo li to na prethodnu raspravu, historijska priča o Krećaninu kao notornom lažljivcu dobro se uklapa u logiku metadiskursa. Kao Krećanin on je manični lažljivac-bolesnik, no, kao stranac u Ateni, on djeluje kao terapeut. Ako se u Ateni radilo o epidemiji kuge koju je Epimenid navodno suzbio, to jest doveo Atenu ne toliko do izlječenja (jer kuge su se ponavljale u jačim ili slabijim oblicima, sve do danas), koliko do *oporavka* ili povratka iz bolesnog u normalno stanje<sup>52</sup>, onda »izlječenje Atene« počiva na transferu: vjerovanje u notornu lažljivost Krećana izliječilo je Krećanin. Kretska lažljivost je očigledno poslovične naravi, poput »istinite pred-rasude« tj. vjerovanja koje, rečeno gadamerovski, *povijesno djeluje* kao istinito vjerovanje. Kakvu funkciju ima taj dvojni odnos diskurzivno »oboljelog« (lažljivog) Krećanina i njegove uloge terapeuta laži? Lacan:

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

Istinska funkcija paradoksa lažljivca nije dakle eristička nego heuristička, ona nije logička već epistemološka u tom smislu da logičkoj redukciji diskursa ispostavlja njezin etički račun – pitanje o subjektu.<sup>53</sup> Što to

---

... mudraca kao i Epimenid) i, konačno, da je univerzalno ljudsko. Usp.: »Htio bih vam ukazati na pomoć koju nam pruža ova shema u shvaćanju temeljnog Freudovog postupa, kojim datiram mogućnost otkrivanja nesvjesog – koje je, zasigurno oduvijek tu, u Talesovo vrijeme kao i na razini najprimitivnijih načina međuljudskih odnosa« (isto, str. 150).

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

52 Cf. Lacan, o engl. izrazu *recovery*, isto, str. 148.

53 Cf. Lacan: »Njena upotreba se objašnjava time što suviše formalna logičarska misao unosi apsurdnosti, naime antinomiju uma u iskazu *ja lažem*, kad svatko zna da je nema«. Drugim riječima, Lacan računa barem za početak s intuitivnim razumijevanjem ...

znači? Ako se Epimenid kao Krećanin obraća Krećanima koristeći istu opću šifru prepoznavanja »Ja uvijek lažem« onda tu nastaje autentična podjela na razinu iskaza i razinu iskazivanja o kojoj govori Lacan. Ona je subverzivna zato što je redundantna, nitko od Krećana ne očekuje da netko od »njihovih« kaže »Ja lažem« jer se tim emfatičnim aktom priznavanja normalnog probija i dokida sama normalnost. Laganje se u »normalnim«, »prosječnim« okolnostima odvija najčešće u objektnom jeziku (npr. »Preskočio je Rodos«), ali, budući da metajezik postaje objektni jezik, moguće je i metajezično laganje (»Istina je, kad ti kažem, da je preskočio Rodos«). Takvi slučajevi unutar zajednice govornika ostaju dio objektnog jezika, iskaz se odnosi na *akt* iskazivanja jednako kao i na *iskaz* o stvarima. Riječ je o prisvajanju instance iskazivanja koje ju čini nevidljivim dijelom poretka iskaza o stvarima. Upravo od toga smo bili pošli. Putokaz iz toga objekalnog otuđenja daje opet samo paradoks lažljivca.

Reći da Krećani uvijek lažu, daje smisao samo ako to kaže govornik koji se tim činom otuđuje iz klase govornika. Vidjeli smo ranije (III. 3) da se on zapravo unaprijed iščlanjuje iz klase sebi sličnih ili identičnih koju stvara svojim aktom. O čemu je tu riječ? Lacan: »Ta podjela na iskaz i iskazivanje čini doista od *ja lažem*, koje je na razini lanca iskaza – *lažem* je označitelj koji je u Drugome dio rječničkog blaga gdje *ja*, determinirano retroaktivno, postaje stvoreno značenje na razini iskaza, ono što proizvodi na razini iskazivanja – nastaje *ja te varam*.«

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

---

... svakog kompetentnog prirodnog govornika da u tzv. paradoksu lažljivca »Ja (uivjek) lažem« ne postoji logička antinomija, »svatko zna da je nema«, nego posve druga jezična dimenzija.



Budući da se »Drugog« (kretska dijalekt ili jezično blago) i Epimenid nalaze u odnosu analitičara i analizanta, Lacanova analiza objašnjava sljedeće:

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

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

Primijesimo li to na prethodnu analizu, Lacanova kategorija velikog Drugog, jezika, onoga što omogućuje uživanje slobode od prisile biranja između dviju mogućnosti (tj. uzimanje obiju), pojavljuje se kao ono stvarno što udara o govor koji izražava samo pretenziju na važenje istinosne vrijednosti bez vanjskih uvjeta njezine realizacije. Istinu diktira nešto stvarno koje nije objektivna stvarnost izvan subjekta, nego sam simbolički poredak. To je jezik kao sistem pravila upotrebe i doslovnosti, vlast nad kojim izmiče subjektovu govoru, osuđenom na izbor između ambivalencije i jednoznačnosti čim hoće dosegnuti realno. To je stvarna situacija epistemičkog subjekta. Ona je paradokslana zato što se sam jezik, dakle ono simboličko *par excellence*, za subjekt javlja kao ono što nije do kraja simbolizirano. (U Lacanovoj nomenklaturi to je status »realnog«, onoga što nije postalo dijelom simboličke prerade subjekta). To znači sljedeće: instanca Drugog, koje tako transcendiraju subjekt, ne dopušta subjektu da se subjektivira do kraja na taj način da se poistovjeti s njime (da bude koekstenzivan s Drugim ili taksinomijским aparatom znanosti) nego samo tako da mu se podredi, da bude »kraći« od Drugog. Subjekt je točno *razlika* između sebe i Drugog. Svaka namjera koekstenzije ili totalnog poistovjećenja skončava kao inscenacija, iluzorna gesta poistovjećenja, tetralno glumljenje posjedovanja znanja. Zato je, obrnuto gledano, samo ta ista *razlika* između subjekta i Drugog, koja je prostor subjektivacije i distorzije u obliku potčinjavanja, ujedno jedini mogući

stvarni ili realni prostor subjektive slobode: ona je kao sloboda *od* Drugog sloboda *za* sudjelovanje u Drugom. Riječ je o paradoksalnom ali stvarnom uvjetu mogućnosti slobode subjekta kao emancipacije od želje za priznanjem unutar normativnog diskursa Drugog radi priznanja od Drugog. Samo zato je prostor subjektivacije iskaza o znanju etičko tlo diskursa subjekta znanja. On je koekstenzivan sa znanjem i neodvojiv od znanosti (od današnje institucionalizirane najmanje).

To potvrđuje Epimenidov položaj u Ateni, koji je posve obrnut s obzirom na Drugo ili tzv. blago jezika. Izdižući se svojim meta-iskazom »Krećani vazda lažu ...« iznad kretskog objektnog govora, on sam dospijeva u položaj analitičara prema drugom (tj. atenskom) Drugom u kojemu *ja lažem* nema vrijednost izdizanja u *ja te obmanjujem* nego obrnuto: *ja te oporavljam*, vraćam na pravi put od kuge predrasuda. Epimenid koristi označitelj »Krećani vazda lažu« u uvjetima rječničkog blaga gdje, rečeno s Lacanom, *ja* (njegovo *ja*) postaje *stvoreno* značenje na razini iskaza, efekt jezične proizvodnje značenja koja se odvija na razini iskazivanja: *ja te liječim*. Drugim riječima, u uvjetima kretskog jezičnog blaga Epimenid je svjesni, ničim ograničen apsolutni uživatelj slobode laganja u Drugom, onaj »nepodnošljivi« koji čak laže i da laže, dok je u uvjetima atenskog rječničkog blaga on nesvjesni analitičar laži i predrasuda drugih subjekata. Liječeći Atenjane od kuge, on ih liječi od simptoma nevidljive, simboličke bolesti, od vjerovanja da su *svi* Krećani notorni lažljivci. Naime, dok potvrđuje opće pravilo predrasude, »Krećani vazda lažu...«, Epimenid prestaje biti neposredni lažljivac i postaje subjekt drugog govora. To nije govor iz Drugog kao metajezika nego govor iz drugog jezika. To je diskurs koji liječi ili znanost liječenja. Medicina je njegov uzor.

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

»Ako je nešto uspostavljeno od *cogita* [tj. od označitelja iz rječničkog blaga kartezijanske filozofije, dod. B.M.], to je registar misli (...) Kažimo da tome *cogitu* izvjesnost daje upravo zauzimanje mjesta na razini iskazivanja [*ja mislim* je samo status iskaza, dočim status iskazivanja zauzima poruka *Ja te varam*, budući da se svaki iskaz sa sadržajem *ja*

*mislim* u poretku Drugog u kojem je to označitelj, javlja kao pokušaj identifikacije sa samim Drugim, dod. B.M.] Ali, status za *ja mislim* isto je tako ograničen, isto tako minimalan, isto tako punktualan – mogao bi isto tako biti u službi konotacije *to ne znači ništa* – kao za spomenu-to *ja lažem* (...) Možda *mislim* ... ima još krhkiji status od onoga gdje se moglo oboriti na *ja lažem*« (isto, 150).

U čemu je epistemološko značenje ovoga prijenosa? Lacan kaže: »Mi u svome rječniku simboliziramo subjekt pomoću precrtanog S [\$] ukoliko je on konstituiran kao drugi (po redu) u odnosu na označitelja« (isto, str. 151). Subjekt koji *istinito laže* jest subjekt koji *govori nešto drugo* na razini iskazivanja od onoga što *misli* na razini iskaza (a to je onaj pravi, »kartezijanski« subjekt koji *misli da zna što misli*, koji je *sav* na razini iskaza, čije mišljenje i znanje stvarnosti koincidiraju). To je smisao Lacanovog stava da je subjekt time *konstituiran* kao *drugi po redu* u odnosu na označitelja kojega uzima iz jezičnog blaga Drugog, instance autoriteta s kojom se želi poistovjetiti. Prevedeno na područje epistemologije znanosti, to je najprije odnos između znanstvenika-istraživača i jezika znanstvene zajednice, te znanstvenog diskursa i »stvarnosti«. U oba odnosa ne manjka, kao što znamo, prevare čak ni u vulgarno doslovnom, privatno-psihološkom smislu jednako kao ni u objektivnom smislu. Ovaj potonji je razlog zašto Lacan govori o »konjunkturalnoj« znanosti i time se svrstava u diskusiju o znanosti od početaka 20. stoljeća kao njezin sofisticirani prosvjetljeni dogmatik-antifilozof. No, o toj temi ovdje više ne može biti riječi.<sup>54</sup>

Za analizu na ovom mjestu odlučujuće je to da je krajnje objašnjenje epistemološkog smisla logike paradoksa lažljivca etičko, i to u fundamentalnom smislu riječi koji se ne odnosi na suvremene verzije analitičke epistemologije etike. Smisao »etičkog« vidljiv je iz sljedećeg. Lacan: »Razlika statusa koju subjektu daje dimenzija otkrivena u frejdovskom nesvjesnom proizlazi iz želje koju treba smjestiti na razini *cogita* [tj. na razini *ja lažem*, dod. B.M.] Ono što pokreće iskazivanje, ono o čemu govori svako iskazivanje, pripada želji. Usput vam napominjem da želja kakvu ja formuliram, u odnosu na ono što nam donosi Freud, kazuje

<sup>54</sup> Upućujem na Jean-Claude Milner, *L'Oeuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Paris: Seuil, 1995., osob. pogl. IV. 5. »L'antiphilosophie«; v. također, J-C. Milner, »Lacan et la science moderne«. Discussion avec Paul Henry et Jorge Forbes, u: *Lacan avec les philosophes*, Paris: Albin Michel, str. 335-351.

više o tome« (isto, 151). Ono »više o tome«, na što Lacan ovdje aludira, jest, kao što je poznato, to da je »želja subjekta želja Drugog«. Želja subjekta znači da se jedini predmet želje subjekta tiče njegova statusa: to je želja za priznanjem od Drugog.<sup>55</sup> To je etički smisao označiteljskog stvaranja subjekta (stvaranja *ja*) na nivou iskaza i ujedno kraj beskonačne proliferacije metajezika.

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

Preneseno na znanstveni diskurs, to je prostor slobode subjekta istraživača od poistovjećivanja s Drugim u vidu jezika znanstvene zajednice, prostor njegove istinitosti i obmane, etičko *transcendentalno* njegove »znanstveničke moralnosti« pa i »kodeksa ponašanja«.

### Zaključak: Epistemologija na raskršću

Zato etičku narav epistemologiji daje mjesto u kojemu je ona neodvojivo vezana za svoj porečeni realni subjekt govora koji se javlja samo kao teorijski surogat autoreferencijalnosti jezika. No, ona je samo funkcija sposobnosti samoizražavanja porečenog subjekta, njegovo glasanje ili, rečeno aristotelovim rječnikom, *hermeneia*. To je pravo raskršće analitičkih i hermeneutičkih strujanja u suvremenoj epistemologiji do kojih tek treba doći. Tako, doista, na Rortyjevo proglašenje »smrti epistemologije« možemo uz pomoć paradoksa lažljivca reći, zajedno s drugim epistemolozima, samo suprotno: Još epistemologije! Ako ona poslije Descartesa ne može biti asubjektivna, kao što poslije Marxa i njegovih

<sup>55</sup> Cf. J. Lacan, *Écrits* (2 vol.), Paris: Seuil 1966-1971 (v. *Spisi* (izbor), Beograd: Prosveta, 1983). O dvosmislenosti izraza »želja Drugog« cf. Bruce Fink, *Translators's Endnotes* u: Jacques Lacan, *Écrits. A Selection*, New York/London: W. W. Norton, 2002., str. 314.

potonjih »neprijatelja« u redovima sociologa znanja više ne može biti asocijalna, ona poslije Lacana sigurno više ne može biti asemična. Premda – kako sam ovdje pokušao sugerirati prividno suprotno Lacanu – subjekt znanja, ukoliko je subjekt »epistemičkog nagona« (Lacan), može biti samo onaj subjekt koji prihvaća emancipaciju od želje da bude »željen« od Drugog. Ako je i iznuđena odmakom za koji ga Drugi uvijek transcendira, to je emancipacija od konformizma »znanstvenosti«.

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

### Citirana literatura

- Adorno, Th. W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (1934/37), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970.
- Akvinski, T., *O istini i lažnosti*, u: Izbor iz djela I-II, Zagreb: Naprijed 1990, sv. I, str. 209-248.
- Aristotel, *Metafizika*, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, 1985. (obn. SNL/Globus, 1988.) (prev. T. Ladan).
- Aristotel, *Sofistička pobijanja* (De Soph. El.) u: Organon; Beograd: Kultura 1970
- Aubenque, P. (ur.), *Études sur Parménide*, Vol. 1-2, Paris: Vrin, 1987.
- Badiou, A., »Lacan et Platon: Le mathème est-il une idée?«. Discussion avec Christian Jambet et Guy le Gaufey, u: *Lacan avec les philosophes*, Paris: Albin Michel, 1991., pp. 135-154.
- Benveniste, E., *Problemi opšte lingvistike*, Beograd: Nolit, 1975, osob. »O subjektivnosti u govoru«. str. 198-205, te »Analitička filozofija i govor«, str. 206-214 (fr. izv. *Problemes de linguistique générale*, Paris: Gallimard 1966).
- Boudon, R., *L'Idéologie. L'origine des idées reçues*, Paris: Artheme Fayard, 1986.
- Čuljak, Z. (ur.). *Vjerovanje, opravdanje i znanje. Suvremene teorije znanja i epistemičkoga opravdanja*, Zagreb: Ibis grafika, 2003.

- Dancy, J., *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Blackwell Publishers, 1985 (prev. *Uvod u suvremenu epistemologiju*, Zagreb: Hrvatski studiji, 2001, prev. Z. Čuljak).
- Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984. (prev. *Istraživanja o istini i interpretaciji*, prir. i prev. K. Miladinov, Zagreb: Demetra, 2000.)
- Davidson, D., »A Coherence Theory of Truth and Knowledge« (1983) s »Afterthoughts« (1987) u: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Davidson, D., »The Myth of the Subjective«, u: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Derrida, J., *O gramatologiji*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1976.
- Descombes, V., *La denrée mentale*, Paris: Minuit, 1995.
- Eco, E., *Trattato di semiotica generale*, Milano: Bompiani 1975.
- Eco, E., *Kultura, Informacija, Komunikacija*, Beograd: Nolit, 1973 (tal. izv. *La struttura assente*, Milano: Bompiani, 1968)
- Eco, E., *Kant and the Platypus. Essays on Language and Cognition*, Secker & Warburg 1999, Random House-Vintage 2000 (tal. izv. Milano: Bompiani 1997).
- Fink, F., *Translator's Endnotes* u: Jacques Lacan, *Écrits. A Selection*, New York/London: W. W. Norton, 2002.
- Frank, M., *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1991.
- Gabriel, G., *Grundprobleme der Erkenntnistheorie von Descartes bis Wittgenstein*, Paderborn-München-Wien-Zürich: F. Schöningh, 2. durchges. Auflage 1998.
- Gadamer, H. G., *Istina i metoda. Osnovi filozofske hermeneutike*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1978.
- Gethmann, C. E., *Erkenntnistheorie*, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Basel: Schwabe & Co AG, Bd. 2, str. 683-689, osb. 683-684.
- Gettier, E., »Is Justified True Belief Knowledge« u: *Analysis* 26 (1963); (usp. »Je li opravdano istinito vjerovanje znanje?« u: Čuljak (ur.), 2003.)
- Gloy, K., *Bewusstseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2000.
- Graeser, A., »On Language, Thought, and Reality in Ancient Greek Philosophy«, u: *Dialectica*, Vol. 31, Nr. 3-4 (1977).
- Greco, J., *Uvod: Što je epistemologija?*, u: J. Greco/E. Sosa (ur.), *Epistemologija*, ovdje str. 1-38.
- Greimas, A. J., *Sémiotique et sciences sociales*, Paris: Seuil, 1976., osob. »Du discours scientifique en sciences sociales«, pp. 9-42.
- Haack, S., *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1993 (1995)
- Hamlyn, D., *History of Epistemology*, u: *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, London/New York: MacMillan, sv. 3, s.v.
- Hegel, G. W. F., *Enciklopediji filozofskih znanosti*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1987. (prev. V. Sonnenfeld)

- Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed (2. izd.) 1988. (prev. H. Šarinić)
- Heitsch, E., *Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik*, Donauwörth 1979.
- Höffe, O., Platon, *Politeia*, Berlin: Akademie Verlag 1997 (Klassiker auslegen Bd. 7)
- Horn, Ch., »Platons *Episteme-Doxa*-Unterscheidung und die Ideentheorie«, u: Otfried Höffe (ur.), S. 291-312.
- Hrizip, u: *Laertije*, L., VII. 196-198
- Iveković, R., *Le sexe de la philosophie. Essay sur Jean-Francois Lyotard et le féminin*, Paris: L'Harmattan, 1997, osob. 4. »Masculinité dans la métalangue«, pp. 41-116.
- Krämer, H. J., *Platonovo utemeljenje metafizike* (s *Testimonia platonica*), Zagreb: Demetra, 1997. (prir. i prev. B. Mikulić)
- Krämer, H., »Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Pol. Buch VI 504a-511c)«, u: Otfried Höffe (ur.), S. 179-204
- Kripke, S., »Outline of a Theory of Truth« (1975), u: *Journal of Philosophy* 72/1975.
- Kristeva, J., *La sémiologie comme science des idéologies*, u: *Semiotica* I, 1969, p. 196-204.
- Kristeva, J., *La sémiotique – science critique et/ou critique de la science*, u: *Tel Quel*, *Theorie d'Ensemble*, Paris: Seuil 1968, p. 80-89.
- Kühn, W., »Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons *Phaidros*, nichtesoterisch interpretiert«, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 52, 1998, S. 23-39
- Lacan, J., »Analiza i istina, ili zatvaranje nesvesnog« u: *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, Zagreb: Naprijed (bibl. Psiha), 1986., str. 146-158.
- Lacan, J., *Écrits* (2 vol.), Paris: Seuil 1966-1971 (v. *Spisi* (izbor), Beograd: Prosveta, 1983).
- Michael Leikam, *On Justification in Epistemology*, u: A. Milohnić/R. Močnik, *Along the Margins of the Humanities. Seminar in Epistemology of the Humanities*, Ljubljana: ISH, 1996, pp. 137-153.
- Longino, H., »Feministička epistemologija«, u: J. Greco/E. Sosa, (ur.), ovdje str. 403-436.
- Longino, H., »Social Aspects of Knowledge«, u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (URL: <http://www.plato.stanford.edu/entries>), s.v.
- Mannheim, K., *Ideologie und Utopie* (1929), 7. Aufl., Frankfurt/M.: V. Klostermann, 1985. (prev. *Ideologija i utopija*, Beograd: Nolit, 2. izd., 1978.)
- Mannheim, K., »Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie«, u: *Kantstudien. Ergänzungsheft*, Nr. 57, Berlin, 1922.
- Mikulić, B., *Der Abgesang der Metapher. Eine Übersicht der neueren Metaphern- und Modellforschung* (J. Hintikka ed., Z. Radman ed. J. Schneider ed., B. Debatin), *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 53 (1999) 1, S. 131-139.
- Mikulić, B., *Family Disturbances: Metaphors, Similes, and the Role of 'Like'*, u: A. Milohnić/R. Močnik (ur.), *Along the Margins of the Humanities. Seminar in Epistemology of the Humanities*, Ljubljana: ISH (Documenta), 1996, pp. 103-135.

- Mikulić, B., *Sein, Physis, Aletheia. Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit im 'ursprünglichen' Seinsdenken Martin Heideggers*, Würzburg: Königshausen und Neumann (Epistemata. Reihe Philosophie, Bd. 41), 1987 (Diss. Tübingen, 1987)
- Miladinov, K., »Istina i referencijalnost u teoriji interpretacije Donalda Davidsona«, u: D. Davidson, *Istraživanja o istini i interpretaciji*, prir. i preveo K. Miladinov, Zagreb: Demetra, 2000., Predgovor, str. IX-XXVI.
- Milner, J.-C., »Lacan et la science moderne«. Discussion avec Paul Henry et Jorge Forbes, u: *Lacan avec les philosophes*, Paris: Albin Michel, pp. 335-351.
- Milner, J.-C., *Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Paris: Éd. du Seuil 1995.
- Milner, J.-C., *Le périple structural. Figures et paradigme*, Paris: Éd. du Seuil, 2002.
- Močnik, R. *Beseda besedo*, Ljubljana: Založba ŠKUC, 1985.
- Morris, Ch., *Osnove teorije o znacima*, Beograd: BIGZ, 1975.
- Nussbaum, M., »Therapeutic Arguments and Structure of Desire«, u: Ward, J. K. (ur.), str. 195-216.
- Parmenid, u: Hermann Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, I-II, Zagreb: Naprijed, 1983.
- Pavković, A. (ur.), *Svest i saznanje. Ogledi iz savremene analitičke filosofije*, Beograd: Nolit 1980 (bibl. Sazvežđa, sv. 71).
- Pironet, F., »Sophismata« u: Stanford Encyclopedia of Philosophy URL: <http://plato.stanford.edu/archives/> (s.v.).
- Platon, *Sofist*, u: *Protagora, Sofist*, Zagreb: Naprijed, 1975. (prev. M. Sironić)
- Platon, *Teetet*, u: *Platon, Fileb i Teetet*, Zagreb: Naprijed, 1979. (prev. i bilj. M. Sironić).
- Pollock, S., »Proceduralna epistemologija«, u: J. Greco/E. Sosa, (ur.), ovdje str. 474-513.
- Prauss, G., *Erkennen und Handeln in Heideggers 'Sein und Zeit'*, Freiburg/München: Alber Verlag 1977
- Prijčić-Samaržija, S., *Društvo i spoznaja. Uvod u socijalnu spoznajnu teoriju*, Zagreb: KruZak, 2000.
- Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982. (prev. *Konsekvenca pragmatizma*, Beograd: Nolit, bibl. Sazvežđa 105, 1992.)
- Rorty, R., *Ironija, kontingencija, solidarnost*, Zagreb: Naprijed, 1995.
- Rorty, R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge: Cambridge UP, 1991.
- Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton UP 1979. (prev. *Filozofija i ogledalo prirode*, Sarajevo: Veselin Masleša (bibl. Logos), 1990.)
- Russell, R., »On truth«, u: *The Problems of Philosophy*, London/New York: 1912 (prev. »O istini«, u: *Problemi filozofije*, Beograd: Nolit, 1980.)
- Schmitt, E., »Socijaliziranje epistemologije: uvod kroz dva primjerna pitanja« u: Z. Čuljak (ur.) 2003., str. 432-456.
- Schmitt, E., »Socijalna epistemologija«, u: J. Greco/E. Sosa, (ur.), ovdje str. 437-473.
- Schneider, J. (ur.), *Metapher, Kognition, künstliche Intelligenz*, München: Wilhelm Fink Verlag 1996



- Skirbekk, G. (ur.), *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (stw), 1980
- Sosa, E., »Skepticizam i podjela na interno-eksterno«, u: J. Greco/E. Sosa, (ur.), ovdje str. 177-192.
- Spade, P. V., »Insolubles« u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <http://plato.stanford.edu/archives/s.v>
- Spade, P. V., *Lies, Language and Logic in the Later Middle Ages*, London: Variorum Reprints, 1988.
- Szlezák, Th. A., »Das Höhlengleichnis«, u: Platon, *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin: Akademie Verlag 1997, Klassiker auslegen Bd. 7, S. 205-228 (prev. »Poredba pećine«, u: Thomas A. Szlezak, *Čitati Platona i dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije*, prir. i prev. B. Mikulić, Zagreb: Jesenski i Turk, 2000., str. 103-120.
- Szlezák, Th. A., *Čitati Platona i Dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2000. (prir. i prev. B. Mikulić)
- Szlezák, Th. A., »Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von Phaidros 278b8-e4«, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 53, 1999, S. 259-267.
- Tarski, A., »Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik« (1944), u: G. Skirbekk (ur.), *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (stw), 1980.
- Tarski, A., »Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen«, u *Studia philosophica*, Bd. 1, 261-405
- Ward, J. K. (ur.), *Feminism and ancient philosophy*, Routledge, 1996.
- Westphal, M., »Hermeneutika kao epistemologija«, u: J. Greco/E. Sosa, (ur.), ovdje str. 514-539.
- Wieland, W., *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982;
- Williams, M., »Death of Epistemology«, u: Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishers, 1992, pp. 88-91.
- Williams, M., »Epistemology after Scepticism«, u: *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus/Logisch-philosophische Abhandlung* (1921), in: Schriften, Frankfurt /M.: Suhrkamp 1960. (prev. *Tractatus logico-philosophicus*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1960., prijevod i predg. Gajo Petrović; obnov. izdanje, njem.-hrv. tekst, Zagreb: Moderna vremena, 2003.)
- Wolf, S., »Metapher und Kognition. Computermodelle des menschlichen Geistes«, u: Schneider, J. (ur.), S. 199-234.
- Zagzebski, L., *Što je znanje?*, u: J. Greco/E. Sosa, (ur.), ovdje str. 113-142
- Žižek, S., *Organs without Body. Deleuze and Consequences*, London-New York: Routledge, 2003. (osob. pogl. Science: Cognitivism with Freud, pp.111-148).
- Žižek, S., *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London/New York: Verso 1999 (2000).