

# 05. Znalac i lažljivac: prilog semiotizaciji epistemologije

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

nemogućnost neposrednosti same stvari izvan zbivanja istine ili nužnost samoootuđenja onog istog u drugom kao uvjet pojavljivaj-nja istine. Ono pretpostavlja ili zahtijeva drugi ili diskretni subjekt kao izvanjsko vlastito sâme stvari. To paradoksalno pravilo izražava upravo mitska figura 'pravorijeka' (Dike), božica koja po-kazuje da je ono što otuđuje stvar od subjekta isto ono što je re-rezentira za subjekt u liku „čovjeka-znalca”: Dike nije samo ime jednog bo-žanskog bića (*daímon*) pored drugih koje, za razliku od ljudi, ima privilegirani pristup bitku kao nečemu radikalno drugom od svi-jeta bića. 'Dike' je ime za epistemičku funkciju po-kazivanja ili upute o istini; ono imenuje pravilo ponavljanja koje sâm bitak, ono navod-no prvo i neposredno, pretvara u istinu kao drugo-po-redu samog bitka. Otud je Dike izvanjska personifikacija, maska, za unutarnji subjekt govora u kojemu se istina i bitak zapravo tek pokazuju kao iskazivanje i iskazano te podudaraju u „prâvosti govora” (*mythos etétymos*). Ime Dike označava mjesto rasjeda, rascjepa ili pomaka unutar samog bitka za unutarnju razliku između bitka-koji-je-istina („bitak po sebi”) i istine-koja-je-bitak (bitak-za-drugo).

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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



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

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

Stoga cilj ovoga priloga semiotizaciji spoznaje nije ni rehabilitacija subjekta u značenju kakvo mu daju filozofije svijesti u ma kojem obliku<sup>12</sup> niti su to suvremene redefinicije njegova individualnog, so-

---

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

**12** Za kritičku usporedbu analitičkih i kontinentalnih modela filozofije svi-

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

Obrnuto od postpragmatičke ili postmodernističke razgradnje epistemologije, koja se poziva na Heideggera u jednakoj mjeri kao i hermeneutička ili praktička rehabilitacija epistemologije,<sup>14</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>15</sup>

---

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

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

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

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

---

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

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

## 2. Suvremena epistemologija i Platon

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

Ta su dva kriterija nužna i dovoljna za uvažavanja činjenice da

---

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

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

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

## 2.1. OPRAVDANJE I OBRAZLOŽENJE:

### DRUGI EPISTEMOLOŠKI SMISAO PORODILJSKE TEHNIKE

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

### 'Pomaganje logosu'

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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



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

### **Autoreferencija i samoukidanje**

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

---

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

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

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

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

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

„A sad, dakle, neka se dosta poigrasmo o govorima!”<sup>25</sup>

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

---

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

**25** Usp. Όουκ οὖν ἤδε πεπαισθω μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ λόγων, Fedar 278b.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

### **Jezična narav znanja (syllogismós)**

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

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

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

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

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

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

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

## 2.2. KRAJ EPISTEMOLOGIJE, ILUZIJA NAPRETKA ILI NEŠTO TREĆE?

Na toj pozadini, pitanje historijskog izvora epistemologije posve je zališno. Način Platonova pitanja o znanju u Teetetu višestruko je složen, poučan i kompetitivan, napose ako ne zanemarimo njegove semiološke aspekte, podjednako strane analitičkom i hermeneutičkom pristupu. Stoga, ako je smisleno smatrati da poslije Gettierova epohalnog udara, sa samo dvije stranice teksta<sup>28</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 smatrati da epistemologija oduvijek nije bila ono za što se obično drži i zbog čega se proglašava mrtvom. Noviji prilozi epistemologiji dokazuju da su takva shvaćanja opasno ograničena i iskrivljujuća. Ona nije teorijsko traganje za izvjesnošću, pronalaženje apsolutnih temelja, legitimiranje drugih nefilozofskih disciplina poput znanosti ili pak samo odbrana od skepticizma. Zato jedini odgovor na posmrtno slovo epistemologiji može samo glasiti „još epistemologije”.<sup>29</sup> Doista, ako je koncepcija

---

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

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

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

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

---

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

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

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



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

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

---

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

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

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

### **3. Znanje i epistemički propozicionalni stav**

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

---

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

štenosti” svakoga spoznajnog procesa, teorijska opterećenost svakog pristupa sve do nasljeđa predrasuda.<sup>33</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 nositelja jezičnog sustava ili semantičke svijesti, tijela s ugrađenim jezičnim aparatom.<sup>34</sup>

### 3.1. ČIJE ZNANJE, ČIJE OPRAVDANJE?

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

### 3.2. EPISTEMIČKI STAV I MARKER ‘DA’

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

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

---

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

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

(1) „Istina je da p”

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

(2) „[Istina je da] p”

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

Ali, odatle vidimo nešto još presudnije, naime da tvrdnja o 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 pripada 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 preostalom dijelom rečenica (1) ili (2) koji nije dio propozicije 'p' nego joj prethodi tvoreći s njome novu, obuhvatniju propoziciju u obliku nove rečenice. Drugim riječima, 'da' je u rečenici marker sâmog propozicionalnog stava, tj. pukog odnosa prema „bitku” što proizvodi samu propoziciju. Točnije, 'da' je jezični marker prisustva, znak ili simptom instance koja nije dio iskaza nego djeluje s razine 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 izvanjezične instance znanja, samog subjekta znanja (i govora o znanju).<sup>39</sup>

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), odnosno (2), može se pokazati u proširenim oblicima eksplicitnog karaktera, poput:

---

**39** Ono što, barem na razini propozicije, „utemeljuje” znanje jest mjesto razloma, vidljivo na markeru za sintakstu neupravnog („sklonutog”) govora nevidljiva u simboličkoj logici jer transcendiraju iskaz. To je struktura iskaza koja raz-otkriva subjekt iskazivanja a koju nalazimo kod Heideggera pod imenom: *das Zu-sein* (pogrešno shvaćeno kao „Ka-bitak”). Riječ je o regularnoj gramatičkoj transformaciji finitnog izraza „*dass (ist)...*” u infinitivno „... *zu sein*” (poimeničeno u *das Zusein*), pri čemu 'zu' gramatički supstituira 'dass' i nema karakter svrhovitosti nego „faktičnosti”, konstativa. Za razliku od parmenidovskog normativnog *ἔστι εἶναι*, 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 markerom stava 'da' i kao stav *da*. Fakticitet je obilježen konačnošću, no krug bačenost-konačnost presječen je upravo funkcijom jezičnog markera 'da'; on je taj koji otvara bitak kao polje smisla i značenja, upravo kao onto-loško pitanje bez kojeg cjelina „bivstvjućeg” (*Seiendes*) za tubivanje nije ništa drugo do nepregledna hrpa „predručnog”-nazočnog (*Vorhandenes*). To znači, 'da' više naznačava prisustvo iskazujućeg subjekta nego što iskazuje sadržaj propozicije.



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

(2'') „[Zna se da (je istina da)] p”

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

„Ovaj iskaz je lažan”.<sup>46</sup>

---

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



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

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

„Ovaj iskaz je istinit”

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

---

iskaz. (Omiljeni skolastički primjer za to je: „Sokrat kaže nešto lažno”.) Ali slučaj je 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).

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

Da, istina je, ti doista tvrdiš da lažeš. Tvoje tvrdjenje je *ex hypothesi* istinito. No, istina tvoje tvrdnje traje onoliko dugo koliko traje samo tvrdjenje; ono je jedina stvarnost tvoga iskaza. Kad pređemo na iskaz, istinitost iskazivanja više ne vrijedi jer joj je izmakla stvarnost i isteklo vrijeme. Stoga, ti lažeš.<sup>47</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” (prijetvor- no). Dočim, moderna formulacija postavljena je tako da se odno- si samo na objekt ili ono iskazano. Zato moderna varijanta posve skriva instancu iskazivanja, ona je teže shvatljiva jer je artifičijelna, zahtijeva ekstremno visok stupanj implikacije ili nevidljivosti kon- tekstualnih uvjete važenja i samo zato se paradoks svodi na logički. No, tvrdnja prestaje biti „logička besmislica” ako se bolje pogleda na pozadini svoje jezične geneze.

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

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

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

---

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

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

### 5. Etika epistemologije

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

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

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

---

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

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

### **5.1. RETORIKA SUBJEKTIVACIJE: 'JA'-ISKAZ**

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

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

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

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

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

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

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

To drugim riječima znači, prvo, da je iskaz kojim je u suvremenom obliku formuliran paradoks lažljivca zapravo „puki” signifikant bez signifikata. Nova epistemološki izazovna strana te logičke „praznine” jest to da je signifikant („iskaz”, „ja”), kao ime govoreće instance ili subjekta, stupio na mjesto signifikata (iskaz, ja). On je ukinut, rečeno hegelovski, u tom smislu što je sadržaj (označeno) podignut do postovjećenja 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>49</sup> Ako je tako, onda diskurzivno „istinit” oblik paradoksa predstavlja onaj legendarni (ili „mitski”) koji se pripisuje Epimenidu a koji poznajemo preko sv. Pavla. U završnom odjeljku vidjet ćemo što to znači.

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

---

<sup>49</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.

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

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

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

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

---

**50** Usp. napose Greimas (1976).

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

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

Nasuprot logičko-semantičkom rješenju, možda je epistemološki svrsishodnije pitati nešto banalnije. Kako, pod kojim uvjetima, istinito lažljivi (ili lažljivo istinit) govornik postaje jednoznačno istinitim govornikom autoreferencijalnih iskaza? Najpoznatije suvremeno rješenje takvog pitanja kod Saula Kripkea, koji uzima za primjer bivšeg američkog predsjednika Nixona, negativno je: logičar mora žrtvovati dio logike.<sup>52</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 važnija iskaza koji njega više nisu činili Krećaninom. Drugim riječima, stoička *metaptosis* pogađa sad, u dijakronoj perspektivi, govornika, a ne više sadržaj. Međutim, nije riječ o izvanjskim ili fizičkim promjenama konteksta, Krete za Atenu, nego upravo o onome što

---

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

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

Paradoks lažljivca epistemološki je relevantan posve neovisno o svojoj logičkoj povijesti. On otkriva da tradicionalni epistemički propozicionalni stavovi prikrivaju problem temeljne inkonzistentije svakog epistemološkog načina pitanja, odnosno da postoji neispitana pretpostavka o konzistentnosti epistemičkog stava prema stvarnosti sa samom stvarnošću koju iskaz „izražava”. No, konzistentnost nije ničim zajamčena, ona ovisi o faktorima i semantičkim elementima koji nisu dio taksinomijske strukture (tj. objektnog jezika i metajezika); oni su dani jedino u onome uvjetu važenja iskaza („ako i samo ako”) ili uvjetu korespondencije sa „stvarnošću”: ona je mjesto prisile subjekta da donese odluku. To znači, istinitost epistemičkog propozicionalnog stava nije istovjetna s racionalnošću taksinomijske strukture znanosti i ne proizlazi iz nje.<sup>54</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 izrazi subjektivna namjera znanja.

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

---

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

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



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

Lacan polazi od temeljnog razlikovanja između nivoa iskaza „Ja lažem” i nivoa iskazivanja koji poručuje nešto drugo „Ja te varam”.<sup>56</sup> Pritom Lacan polazi posve suprotno od tradicionalne logičke analize koja ukida laž u korist istine; za njega ne postoji nikakva ambivalencija između istinitog i lažnog unutar iskaza, laganje ostaje na snazi.<sup>57</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, tj. doveo Atenu ne toliko do izlječenja (jer kuge su se ponavljale u jačim ili slabijim oblicima) koliko do oporavka ili povratka iz bolesnog u normalno stanje,<sup>58</sup> onda „izlječenje Atene” počiva na transferu: vjerovanje u notornu lažljivost Krećanâ izliječio je sâm Krećanin. Kretska lažljivost je očigledno

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

## **6. Zaključak: Epistemologija na raskršću**

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

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